

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2020. Том 25. 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), *Н.В. Мотрошилова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Людвиг Нагль* (Венский университет, Австрия), *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 № 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; ERIN 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)

2020. Volume 25. 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), *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), *Ludwig Nagl* (University of Vienna, Austria), *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. Серёгин.</i> Интенционализм Сенеки и возможность социальной морали в контексте стоической этики.....	5
<i>Г.В. Вдовина.</i> Sarentiae и спор о негативном бытии.....	16
<i>И.Ю. Ильин.</i> Религиозная философия как опыт богопознания: С.Н. Булгаков и С.Л. Франк о взаимоотношении философии и религии.....	29
<i>К.М. Антонов, Д.А. Ченцова.</i> Две антропологические рецепции идей Фрейда: С.Л. Франк и Л. Бинсвангер.....	40
<i>Н.И. Ищенко.</i> Понятие «открытость» в аналитике Dasein Мартина Хайдеггера: проблема определения.....	55
<i>В.И. Молчанов.</i> Проблематичность смысла: от М. Вебера к А. Шюцу. Часть II. Переживание и повседневность.....	69
<i>А.М. Руткевич.</i> Консервативный анархизм. Французские критики «антропологической ошибки».....	81
<i>Т.Б. Длугач.</i> В.С. Библер о логике культуры.....	96

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

<i>Аристотель.</i> О дыхании (главы 8–21) (перевод <i>С.В. Месяц</i>).....	106
<i>Л.И. Титлин.</i> Полемика с джайнизмом об атмане в «Таттвасанграхе» Шантаракшиты с комментарием Камалашилы «Панджика».....	121
Приложение. <i>Шантаракшита.</i> «Таттвасанграха» с комментарием Камалашилы «Панджика». Глава «Исследование атмана, как он установлен у дигамбаров» (перевод <i>Л.И. Титлина</i>)	

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

<i>А.С. Цыганков.</i> Философ в провинции: С.Л. Франк в Саратове 1917–1921 гг.	139
Информация для авторов.....	145

TABLE OF CONTENTS

WORLD PHILOSOPHY: THE PAST AND THE PRESENT

<i>Andrei V. Seregin</i> . Seneca's Intentionalism and the Possibility of Social Morality in the Context of Stoic Ethics.....	5
<i>Galina V. Vdovina</i> . Carentiae and the Controversy about Negative Being.....	16
<i>Ivan Yu. Ilin</i> . Religious Philosophy as an Experience of Knowledge of God: Sergei Bulgakov and Semyon Frank on the Relationship between Philosophy and Religion.....	29
<i>Konstantin M. Antonov, Daria A. Chentsova</i> . Two Anthropological Receptions of Freud's Ideas: Semyon L. Frank and Ludwig Binswanger.....	40
<i>Natalia I. Ishchenko</i> . The Notion of "Openness" in the Analytic System of Martin Heidegger's Dasein: on the Question of Interpretation.....	55
<i>Victor I. Molchanov</i> . Problematical Character of Sense. From M. Weber to A. Schutz. Part II. Experience and Daily Life.....	69
<i>Alexey M. Rutkevich</i> . Conservative Anarchism. French Critics of the "Anthropological Mistake".....	81
<i>Tamara B. Dlugatsch</i> . V.S. Bibler on the Logic of Culture.....	96

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

<i>Aristotle</i> . On Breath (ch. 8–21) (translation by <i>Svetlana V. Mesyats</i>).....	106
<i>Lev I. Titlin</i> . The Polemics with Jainism on Ātman in "Tattvasamgraha" of Śāntarakṣita with the Commentary "Pañjikā" of Kamalaśīla.....	121
Appendix . <i>Shantarakshita</i> . "Tattvasamgraha" with the Commentary "Panjika" of Kamalashila. Chapter "The Study of the Atman, as it is set With the Digambaras" (translation by <i>Lev I. Titlin</i>)	

REVIEWS

<i>Alexander S. Tsygankov</i> . Philosopher in the Province: S.L. Frank in Saratov 1917–1921.....	139
Information for Authors.....	145

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

А.В. Серёгин

Интенционализм Сенеки и возможность социальной морали в контексте стоической этики

Серёгин Андрей Владимирович – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avis12@yandex.ru

Для стоической этики характерен «ригоризм» в том смысле, что она считает все разновидности традиционно признаваемых неморальных благ и зол «безразличными» вещами, несколько не влияющими на человеческое счастье и несчастье. Одна из проблем, связанных с ригоризмом, такова: если неморальное зло, которое испытывают жертвы различных антигуманных действий, на самом деле несколько не вредит им и не способствует их несчастью, то почему причинение этого неморального зла следует считать морально неправильным? Возможно, единственный стоический автор, в текстах которого можно найти некоторую реакцию на эту проблему, – это Сенека. Он предлагает интенционалистский по сути ответ: для совершения морального зла по отношению к другим достаточно *намереваться* причинить им зло, а не причинять на самом деле. Но этот тезис можно интерпретировать объективистски или субъективистски. В первом случае речь идет о намерении причинить то, что *объективно является* злом. Я показываю, что эта импликация сделала бы аргумент Сенеки явно ошибочным. Во втором случае имеется в виду намерение причинить то, что сам агент *субъективно считает* злом. Я демонстрирую, что в текстах Сенеки можно найти данные в пользу того, что он допускал именно субъективистский интенционализм. Но это не решает исходную проблему, потому что позволяет обосновать моральную негативность причинения неморального зла другим только для тех агентов, которые не разделяют сам стоический ригоризм.

Ключевые слова: античная этика, добро и зло, интенционализм, Сенека, стоицизм

Одно из базовых положений стоической этики гласит, что только нравственно прекрасное и постыдное является соответственно благом и злом¹, а все традиционно признаваемые разновидности неморальных благ и зол (богатство и бедность, здоровье

¹ Например, SVF I, 362; 577; III, 16; 29–38; 40–41; 51; 79; 139; 587; Sen. Ep. 31, 5; 71, 4–7, 19, 32; 76, 6–7, 16–17, 19–24; 90, 35; 118, 9; M. Ant. II, 1; V, 12; 15; 34; VIII, 1; IX, 16; 42 (2); XI, 18 (3). Сокращенные обозначения текстов, как правило, соответствуют аббревиатурам, используемым в LSJ и OLD (см. список сокращений в конце).

и болезнь и т.п.) на самом деле – не благо и не зло² и потому не имеют значения для человеческого счастья или несчастья³. Эта философская позиция, которую я буду далее обозначать как «(стоический) ригоризм», как кажется, ставит под вопрос саму возможность социальной морали: если любое *испытываемое* человеком неморальное зло на самом деле несколько не вредит ему и не способствует его несчастью, то почему мы должны видеть в *причинении* такого неморального зла хоть что-то морально дурное? Этот вопрос не так часто ставится даже современными исследователями стоицизма⁴, а если обратиться к самой стоической традиции, то, насколько могу судить, единственный автор, у которого можно обнаружить некоторое предвосхищение такого рода критики, – это Сенека⁵. Предложенное им решение основано на определенной версии *интенционализма*, т.е. нормативной теории, согласно которой моральная ценность любого действия определяется тем *намерением*, с которым оно совершается. Суть его аргумента скорее всего примерно такова: для того, чтобы допустить, к примеру, моральное зло⁶ в отношении другого агента, достаточно уже просто *намереваться* причинить ему некоторое зло, даже не совершая его в действительности; но большинство людей не разделяет ригористическую позицию, и, стало быть, причиняя другим мнимое неморальное зло, они *намереваются* причинить им настоящее зло; поэтому их действия можно обоснованно считать морально дурными. Хотя этот аргумент нигде не сформулирован Сенекой вполне отчетливо, на мой взгляд, он может быть достаточно правдоподобно реконструирован на основе ряда высказываний, сделанных им в разных местах его корпуса. Цель данной статьи состоит, во-первых, в том, чтобы предложить такую реконструкцию, а во-вторых, оценить степень успешности или проблематичности этого аргумента, который, как мне представляется, в конечном счете не справляется со своей задачей.

Одной из отправных точек для обсуждения данной проблематики у Сенеки является стоический парадокс, согласно которому добродетельный мудрец не может претерпеть никакой несправедливости, но при этом другой агент может совершить несправедливость по отношению к нему. Этот парадокс отчетливее всего зафиксирован в двух стоических фрагментах:

T1 «[a] ...достойный [человек] не подвергается несправедливости и вреду (μήτε δὲ ἀδικεῖσθαι μήτε βλάπτεσθαι τὸν σπουδαῖον). [b] Однако некоторые обходятся с мудрецом несправедливо и оскорбительно и с этой точки зрения совершают несправедливость (ἀδικητικῶς μέντοι γέ τινας αὐτῷ προσφέρεσθαι καὶ ὑβριστικῶς καὶ κατὰ τοῦτο ἀδικολπραγεῖν)...» (SVF III, 578 = Stob. II, 7, 11m, 78–81 Wachsmuth).

T2 «[a] Ведь никто не терпит несправедливости, если не терпит вреда (ἀδικεῖται γὰρ οὐδεὶς μὴ βλαπτόμενος). [Хрисипп же], на этом основании (ὄθεν) заявив в других

² Например, SVF I, 185; 190 (= III, 70); 359; III, 33; 35; 129; 181; 39 Diog.; Sen. Ep. 76, 21; 94, 7–8; 120, 2–3; 123, 16; Epict. Diss. I, 24, 6–7; I, 28, 26–27; I, 30, 2–3; II, 9, 15; II, 19, 13; IV, 1, 133; M. Ant. II, 11 (4); V, 12; 15; 26; VI, 33; 41; VII, 31; VIII, 1; 10; 28; IX, 1 (3); X, 30; XII, 23.

³ Так как в античной философской этике благо по определению мыслится как фактор, способствующий счастью, а зло – несчастью. Ср., например, Pl. Smp. 202c; 204e–205a; Euthd. 278e–279a; Men. 77e–78b; Arist. Rh. 1360b14–30; MM (sp.) 1, 2, 8 Armstrong; Cic. Tusc. V, 28–29 и в свете этих мест SVF I, 185; III, 33; 56; 106–108; 139; Sen. Ep. 44, 6; 76, 16; 124, 15; Epict. Diss. I, 22, 13; IV, 1, 52.

⁴ Отчетливее всего он поставлен в [Card, 2002, p. 65–72]. См. об этом мою статью: [Seregin, 2019].

⁵ Разумеется, Сенека мог зависеть от не дошедших до нас стоических сочинений. Например, в случае с трактатом «О благодетелях» (ср. **T4–5** ниже) его основным источником были тексты ученика Панетия Гекатона (о чем см. [Chaumartin, 1985, p. 31–105]), а **T5** позволяет предположить, что ему был известен трактат Клеанфа Περὶ χάριτος (ср. [Inwood, 2005, p. 94, n. 72]).

⁶ Аналогичный аргумент можно построить применительно к моральному благу.

[местах], что мудрец не терпит несправедливости (μη ἀδικεῖσθαι τὸν σοφόν), [b] здесь утверждает, что может иметь место некоторое несправедливое действие (ἀδικημά τι τὸν τόπον ἐπιδέχεσθαι)⁷» (SVF III, 579 = Plut. Stoic. repugn. 1044a)⁸.

Для адекватного понимания этого парадокса надо учитывать, что он основан на имплицитном допущении следующих тезисов, которые воспринимались как общее место уже в текстах Платона и Аристотеля и были просто переняты стоиками из традиции:

1. Благо есть польза, а зло есть вред (для того агента, который ими обладает или их испытывает)⁹.

2. Несправедливость (как несправедливое действие, ἀδικία, iniuria) есть причинение зла (= вреда) другому агенту¹⁰, а справедливость – благодеяние, т.е. доставление ему блага (= пользы)¹¹.

В этом контексте стоики утверждали свой ригористический тезис:

3. Традиционно признаваемые разновидности неморального («телесного и внешнего») блага и зла – на самом деле не благо (= польза) и не зло (= вред)¹².

Отсюда¹³ они делали вывод:

4. Когда добродетельному мудрецу причиняют любую разновидность традиционно признаваемого неморального зла, он на самом деле не терпит никакого зла и вреда (согласно 3) и, стало быть, никакой несправедливости (согласно 2) (**T1[a]**; **T2[a]**)¹⁴.

Тезис 4 иногда формулируется так, что может показаться, будто он основан на исключительной добродетели мудреца¹⁵. Однако, если тезис 3 представляет собой объективную и универсальную ценностную истину, из него должно следовать также:

4а. Когда *любому агенту* причиняют любую разновидность традиционно признаваемого неморального зла, он на самом деле не терпит никакого зла и вреда (согласно 3) и, стало быть, никакой несправедливости (согласно 2).

На мой взгляд, стоики признают 4а. Это вытекает из часто используемого ими аргумента, согласно которому единственный мыслимый вред, т.е. моральный, агент может претерпеть только от самого себя, потому что если кто-то другой причинил ему традиционно признаваемое, но на самом деле мнимое неморальное зло, то он

⁷ Или: «что этот случай (= ситуация) допускает несправедливость» или даже «несправедливости», если следовать чтению ἀδικημάτα τὸν τόπον ἐπιδέχεσθαι (ср. [Plutarch, 1976, p. 501]). В контексте речь идет о ситуации, в которой мудрец может не получить гонорар от своего ученика.

⁸ Переводы оригинальных текстов здесь и далее мои.

⁹ SVF III 74–77. Ср. SVF II, 1116; III, 86–87; 89–91; 93; 166; 208; 310; 40 Diog.; Sen. Ep. 87, 36; 106, 4; 117, 2 и 27; Epict. Diss. I, 22, 1; II, 8, 1; IV, 1, 44; M. Ant. II, 1; IV, 8; IX, 42 (2); XI, 18 (4), а также, например, Pl. Grg. 474e–475b; 477a; c–e; 499d; R. 379b; Lg. 904b; Men. 77e; 87e; Prt. 333de; Tht. 177d; Arist. Top. 124a16–17; 147a33–35; 153b38; Protr. Fr. 52 Düring.

¹⁰ SVF II, 1117; III, 289; Sen. Dial. (De const. sap.) II, 5, 3; M. Ant. IX, 1, (1). Ср., например, Pl. Cri. 49cd; R. 334d–335e; 343c5–6; 367c3–5; Lg. 861e–862a; Just. (sp.) 374b–d; Arist. EN 1132a4–6; 1134b11–13; 1135b19–25; 1136a1; a31–32; 1138a8–9; Top. 109b33–35; Rh. 1368b6–16; 1373b29–30; 1375a14–15; Pol. 1253a14–15; MM (sp.) I, 33, 27; II, 3, 4 и 8 Armstrong.

¹¹ Ср. восходящее к Платону представление о справедливости как о добродетели, заботящейся о чужом благе: Pl. R. 343c3–6; 367c2–3; 392b3–4; Clit. (sp.) 410b1–3; Arist. EN 1130a3–5; 1134b3–6; Sen. Ep. 102, 19; 113, 31; Cic. De Rep. III, [8, 12]. Стоики рассматривали доброту или благодетельность (χρηστότης; benignitas; beneficentia) как разновидность справедливости (ср. SVF I, 553; III, 264; 273; 291). Сенека трактует несправедливое действие (iniuria) и благодеяние (beneficium) как логически противоположные понятия (Ben. III, 22, 3; IV, 15, 1; V, 7, 6).

¹² См. прим. 2.

¹³ Помимо **T2**, см. Sen. Dial. (De const. sap.) II, 5, 3, где это особенно очевидно.

¹⁴ Мудрец вообще не терпит и не причиняет зла или вреда (например, SVF III, 36; 78; 309; 567; 575; 578–580; 587–588).

¹⁵ Например, SVF III, 35–36; 567; Sen. Dial. (De const. sap.) II, 2–3.

не претерпел никакого вреда, сделать же его морально хуже против его воли никто не может¹⁶. Этот аргумент относится ими к любому агенту вообще и, стало быть, имплицитно 4а. Тезис 4 – это просто частный случай, подпадающий под 4а, но акцентирование этого частного случая в стоическом контексте может иметь дополнительный смысл. Во-первых, этим может подчеркиваться, что в отличие от любого агента только добродетельный мудрец действительно понимает, что не претерпевает никакого зла и несправедливости, потому что воспринимает вещи в соответствии с их истинной ценностью. Все остальные агенты, подвергаясь мнимому неморальному злу, по-видимому, продолжают испытывать «страсти» (πάθη), т.е., в частности, на практике соглашаться с ошибочным мнением, согласно которому это зло – настоящее¹⁷. С этой точки зрения стоики могут утверждать, что те, кто подвергаются злу и несправедливости, сами в этом виноваты, ведь это так только потому, что они сами ошибочно считают, будто подвергаются им¹⁸. Во-вторых, тезис 4 может подразумевать еще и то, что все агенты, кроме мудреца, в указанных случаях все же подвергаются *некоторому* злу и *некоторой* несправедливости, т.е. все тем же «страстям», которые представляют собой *настоящее* моральное зло¹⁹. Другое дело, что это зло и эту несправедливость они терпят от себя, а не от кого-то другого²⁰. Эти два обстоятельства отличают обычного человека от добродетельного мудреца.

Проблема в том, что, несмотря на все сказанное, стоики по-прежнему хотят утверждать:

5. Тот, кто причиняет добродетельному мудрецу традиционно признаваемое неморальное зло, совершает несправедливость (**T1[b]; T2[b]**).

По аналогии с 4 и 4а, на мой взгляд, можно допустить, что 5 представляет собой частный случай, подпадающий под более общий тезис, с которым стоики также должны были бы согласиться:

5а. Тот, кто *незаслуженно* причиняет *любому агенту* традиционно признаваемое неморальное зло, совершает несправедливость.

В данном случае я сделал оговорку «незаслуженно»²¹, потому что заслуженное причинение другому агенту неморального зла со стоической точки зрения подпадало бы под понятие ретрибутивной справедливости²². Применительно к 5 в такой оговорке нет необходимости, потому что добродетельный мудрец не может заслуживать справедливого наказания. Очевидно, однако, что в рамках данной аргументации у стоиков нет оснований утверждать ни 5, ни 5а. Наоборот, поскольку несправедливость есть причинение зла (= вреда) (2), а традиционно признаваемое неморальное зло – на самом деле не зло и не вред для того, кто его испытывает (3), они должны были бы признать, что

¹⁶ Например, Epict. Diss. IV, 12, 7–9; 13, 8 и 13–14; Ench. 30; M. Ant. II, 1; 11 (2); IV, 8; VII, 22; VIII, 41; 49; 51; IX, 42 (2); XI, 18 (4); ср. SVF II, 1000, 45–49; III, 149; Epict. Ench. 42; 48; M. Ant. V, 36; VII, 33; 64; VIII, 1; X, 33 (3–4).

¹⁷ Ср. характеристику страстей в SVF I, 212; III, 378; 385–387; 391; 393–394; 456; 463; 468; 480–481.

¹⁸ Epict. Ench. 30; SVF III, 289, 15–17; ср. M. Ant. IV, 7; VII, 14; X, 33 (3–4).

¹⁹ Ср. SVF III, 103; 106; 113; 213; 416; 435, где страсти квалифицируются как зло.

²⁰ Люди сами причиняют себе моральный вред и в этом смысле – несправедливость: SVF III, 289; Epict. Diss. II, 10, 24–28; IV, 1, 119–121; 5, 10; M. Ant. IX, 4; ср. SVF II, 1000, 45–49; III, 426; M. Ant. II, 16; IV, 26; VIII, 55; XII, 16.

²¹ Ср. παρ' ἄξιαν или παρὰ τὴν ἄξιαν в SVF III, 289.

²² Стоики были сторонниками сурового ретрибутивизма (SVF I, 214; III, 453; 639–641), хотя при допущении ригоризма конвенциональный ретрибутивизм также становится проблематичным: если наказывать можно только *злом*, а любое неморальное зло – мнимое (3), им невозможно наказывать. Настоящим наказанием следовало бы признать само моральное зло, которое агент уже сам причинил себе (ср. SVF III, 325).

5b. Тот, кто (незаслуженно) причиняет любому агенту (включая добродетельного мудреца) традиционно признаваемое неморальное зло, не совершает никакой несправедливости.

Тезис 5b вполне последовательно вытекает из тех же предпосылок (1, 2, 3), что и тезисы 4 и 4a. Но в этих последних тезисах стоики были заинтересованы, так как они предполагали, что, с одной стороны, мудрец может быть счастлив, даже когда ему причиняют неморальное зло, а с другой – что если все остальные этого не могут, то они сами в этом виноваты и не имеют права обвинять в этом других людей или Бога²³. Напротив, в тезисе 5b стоики не заинтересованы, потому что он ставит под вопрос само существование справедливости и несправедливости и в конечном счете традиционной социальной морали как таковой, сторонниками которой они, как правило, себя преподносят²⁴. Избежать 5b можно было бы, отказавшись от ригоризма (3). Но в таком случае, разумеется, пришлось бы пожертвовать также тезисами 4 и 4a. Стоики предпочитали сохранить эти тезисы, одновременно «парадоксально» отрицая 5b или, во всяком случае, утверждая 5.

Сенека, однако, не просто воспроизводит этот традиционный «парадокс»²⁵, но пытается обосновать его. Подробнее всего он это делает в одном месте из *De constantia sapientis*, где в связи со стандартным стоическим утверждением, что «несправедливость не постигает мудрого мужа» (*Dial. II, 7, 2: iniuria in sapientem uirum non cadit*), пишет следующее:

ТЗ «(3) “Но если, – скажут, – Сократ несправедливо осужден (*iniuste... damnatus est*), то он претерпел несправедливость (*iniuriam accepit*)”. – Здесь нам нужно понять: может выйти так, что некто совершает несправедливость по отношению ко мне, а я ее не терплю (*faciat aliquis iniuriam mihi et ego non accipiam*), все равно как если кто-нибудь ту вещь, которую стащил из моей виллы, положит в моем [городском] доме, он совершит кражу, но я ничего не потеряю. (4) Некто может стать вредящим, хотя и не навредил (*Potest aliquis nocens fieri, quamuis non nocuerit*)... Кто-нибудь дал мне яд, который утратил свою силу, смешавшись с пищей; давая яд, он обвинил себя в преступлении, даже если и не навредил (*scelere se obligauit, etiam si non nocuit*)... Все преступления даже до осуществления [самого] дела уже совершены настолько, что этого достаточно для вины (*Omnia scelera etiam ante effectum operis, quantum culpaе satis est, perfecta sunt*). (5) Некоторые [вещи] находятся в таком состоянии и таким образом сочетаются, что одна может существовать без другой, но другая без первой нет... (6) Того же рода и то, о чем идет речь: если я претерпел несправедливость, она по необходимости совершена; но если она совершена, я не обязательно ее претерпел (*si iniuriam accipi, necesse est factam esse; si est facta, non est necesse accepisse me*). Ведь может случиться многое, что отвлечет несправедливость: подобно тому, как какой-нибудь случай может отвести занесенную руку и отклонить выпущенные стрелы, так некое обстоятельство может и какие угодно несправедливости (*iniurias*) отразить и перехватить на полпути, так, чтобы, даже будучи совершенными, они не были испытаны [предполагаемыми жертвами] (*ut et factae sint nec acceptae*)» (*Dial. (De const. sap.) II, 7, 3–6*).

Эта аргументация апеллирует к ситуациям, в которых агенту, *намеревающемуся* совершить несправедливость, не удается осуществить это намерение в силу разного рода внешних обстоятельств (**ТЗ** (4; 6)). Сенека, однако, настаивает на том, что самого наличия морально дурного *намерения* уже достаточно для того, чтобы

²³ Поздние стоики откровенно формулируют эти мотивы, стоящие за стоическим ригоризмом. Ср. *Sen. Ep.* 74, 10; 76, 23; *Dial. (De vita beata)* VII, 15, 4; *Epict. Diss.* I, 22, 13–16; 27, 7–14; III, 11, 1–3; IV, 7, 9–11; *M. Ant.* VI, 16 (4–5); 41; IX, 1 (3–4).

²⁴ Например, *SVF* III, 38; 333; 340; 342; 492; 611; 616; 731; 757; 63 *Ant.*; *Sen. Ep.* 93, 4; 94, 11; 113, 31–32; 123, 12; *Epict. Diss.* I, 23; II, 10, 7–11; III, 2, 4; 24, 44–48; *M. Ant.* III, 11 (3); IV, 22; 25; VI, 30 (1); IX, 1.

²⁵ *См. Ven.* II, 35, 2 = *SVF* III, 580.

можно было сказать, что этот агент «совершил несправедливость», даже если его предполагаемая жертва «не претерпела несправедливости» (ТЗ (3–4)). Очевидно, Сенека полагает, что подобные интенционалистские допущения каким-то образом позволяют обоснованно утверждать 5 (тот, кто причиняет добродетельному мудрецу традиционно признаваемое неморальное зло, совершает несправедливость), сохранив при этом 3 (т.е. стоический ригоризм, согласно которому это зло – мнимое). Сенека придерживается примерно этой логики и в ряде других мест, где касается схожей проблематики²⁶.

Насколько удачна эта аргументация Сенеки, на мой взгляд, зависит от того, какой именно смысл он в нее вкладывает. По сути он самым общим образом утверждает:

6. Тот, кто имеет *намерение* совершить несправедливость, уже совершает ее²⁷.

Этот тезис можно оспаривать сам по себе, отвергая интенционализм как таковой. Но если мы допускаем его, то его можно понимать по-разному. Более прямолинейное понимание этого тезиса таково:

6а. Тот, кто имеет *намерение* совершить то, что *объективно* является несправедливостью, уже совершает ее.

В таком случае аргументация Сенеки неудачна. Ибо что именно *объективно* является несправедливостью, в стоическом контексте должно устанавливаться исходя из тезисов 2 и 3: несправедливость есть причинение зла или вреда другому агенту (2), а традиционно признаваемое неморальное зло на самом деле не есть зло и вред для того, кто его испытывает (3)²⁸. Соответственно, тот, кто намеревается причинить другому это мнимое зло, вовсе не намеревается совершить то, что объективно является несправедливостью (ср. 5b), а стало быть, о нем нельзя сказать, что он совершает ее просто в силу наличия у него такого намерения, т.е. даже если мы соглашаемся с 6. Например, чтобы считать, что тот, у кого было намерение убить, тем самым допустил несправедливость, хотя ему и не удалось осуществить убийство (ср. ТЗ (4)), нужно уже признавать убийство несправедливостью, т.е., согласно 2, причинением настоящего зла и вреда другому агенту. Но стоический ригоризм (3) предполагает, что причинение другому агенту смерти вовсе не есть причинение ему настоящего зла и вреда²⁹. В таком случае не только намерение совершить убийство, но даже само убийство не являлось бы несправедливостью, так что допускаем ли мы при этом интенционализм (6) или нет, не имеет значения. Аргументация Сенеки имеет некоторый смысл, только если допустить, что на самом деле он подразумевает иной тезис:

6б. Тот, кто имеет *намерение* совершить то, что *субъективно* считает несправедливостью (хотя бы *объективно* это и не было несправедливостью), уже совершает ее.

В этом случае важно лишь то, что агент, причиняющий другому мнимое неморальное зло, *субъективно* считает его настоящим, а потому, намереваясь незаслуженно причинить другому то, что он сам считает настоящим злом, он намеревается совершить несправедливость. Чтобы это стало возможным, этот агент должен

²⁶ Dial. (De ira I) III, 3, 1–2; Dial. (De vita beata) VII, 26, 5–6; Ben. VII, 7, 3–4.

²⁷ Ср. формулировку в Dial. (De ira I) III, 3, 2: «...и тот, кто собирается совершить несправедливость, уже совершает [ее] (et iniuriam qui facturus est iam facit)».

²⁸ Все это отчетливо утверждает сам Сенека в контексте, предшествующем ТЗ: «Несправедливость имеет целью причинить кому-либо зло (Iniuria propositum hoc habet, aliquem malo adficere)... без зла нет никакой несправедливости (iniuria sine malo nulla est), нет никакого зла, кроме нравственно постыдного (malum nisi turpe nullum est)...» (Dial. (De const. sap.) II, 5, 3).

²⁹ Смерть – это стандартный пример «безразличного» (например, SVF III, 35; 70; 117; 120; 256, 21–23; Sen. Ep. 82, 10–13; Epict. Diss. I, 9, 13; 24, 6; II, 19, 13; M. Ant. II, 11).

отрицать 3, т.е. стоический ригоризм. Я буду называть позицию, выражаемую тезисом ба, *объективистским интенционализмом*, а позицию, выражаемую тезисом бб, *субъективистским интенционализмом*.

То обстоятельство, что *логически* Сенека должен был бы допустить именно субъективистский интенционализм, чтобы его аргументация имела смысл, еще не доказывает, что *фактически* он придерживался именно его. Можно ли найти в пользу этого какие-то данные в его текстах? На мой взгляд, да. Для этого надо обратиться к трактату De beneficiis, где он выстраивает аналогичную аргументацию, связанную уже с тем, как, по его мнению, следует представлять себе соотношение ригоризма и интенционализма с понятием благодеяния (beneficium). В Ben. I, 6, 1– I, 7, 1 Сенека пишет:

Т4 «(1) ...важно не то, что делается или что дается, но в каком умонастроении (non, quid fiat aut quid detur, refert, sed qua mente), поскольку благодеяние состоит не в том, что делается или дается, но в самом душевном настрое дающего или делающего (beneficium non in eo, quod fit aut datur, consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo)³⁰. (2) Что разница между этими [вещами] велика, можно, пожалуй, понять уже из того, что благодеяние непременно есть благо, тогда как то, что делается или дается, – ни благо, ни зло (beneficium utique bonum est, id autem, quod fit aut datur, nec bonum nec malum est)... сами [вещи], к которым стремятся, обладают средней природой – ни блага, ни зла (ipsa, quae adpetuntur, neutram naturam habent, nec boni nec mali)... (I, 7, 1) Если бы благодеяния заключались в вещах, а не в самой воле делать добро (Si beneficia in rebus, non in ipsa bene faciendi voluntate consistenterent), то они были бы тем значительнее, чем значительнее то, что мы получаем. Но это ложно...».

Сенека здесь утверждает ригоризм (3) по отношению к традиционно признаваемому неморальному благу, но при этом хочет утверждать и

7. Тот, кто доставляет другому традиционно признаваемое, но на самом деле мнимое неморальное благо, совершает благодеяние, т.е. настоящее моральное благо³¹.

Это особенно очевидно в **Т4** (2), где он буквально так и говорит, что «благодеяние непременно есть благо [т.е. настоящее и моральное]³², тогда как то, что делается или дается [т.е. мнимое неморальное благо, доставляемое этим благодеянием], – ни благо, ни зло». Для обоснования самой возможности 7 Сенека вновь апеллирует к интенционалистской логике, утверждая, что благодеяние имеет место просто в силу соответствующего «душевного настроения» (animus) того, кто его совершает, т.е., собственно, состоит «в самой воле делать добро» (in ipsa bene faciendi voluntate). Другими словами, он утверждает:

8. Тот, кто имеет *намерение* совершить благодеяние, уже совершает его.

Тогда мы сталкиваемся с той же дилеммой, что и в случае с тезисом б. Допустим, Сенека исходит из объективистского интенционализма:

8а. Тот, кто имеет *намерение* совершить то, что *объективно* является благодеянием, уже совершает его.

В таком случае его аргументация ошибочна. Ибо справедливое действие или, что то же самое, благодеяние есть доставление блага или пользы другому агенту (2), а традиционно признаваемое неморальное благо на самом деле не есть благо и польза для того, кто им обладает (3). Следовательно, тот, кто имеет намерение доставить такое мнимое благо другому, тем самым еще вовсе не намеревается совершить то, что *объективно* является благодеянием, а стало быть, о нем нельзя сказать, что он

³⁰ Ср. Ben. I, 5, 2 и 5.

³¹ Ср. SVF III, 672; 674; Sen. Ben. IV, 13, 3; M. Ant. IX, 42 (4).

³² Ср., например, Ben. IV, 1; 3, 1; 9, 3; 12, 4; 15, 1; 16, 1.

уже совершает благодеяние в силу самого наличия такого намерения. Но можно предположить, что Сенека исходит из субъективистского интенционализма:

8b. Тот, кто имеет *намерение* совершить то, что *субъективно считает* благодеянием (хотя бы *объективно* это и не было благодеянием), уже совершает его.

Тогда тот, кто намеревается доставить другому мнимое неморальное благо, совершает благодеяние в силу самого этого намерения при условии, что субъективно считает это мнимое благо настоящим, т.е. не разделяет стоический ригоризм. И в данном случае в *De beneficiis* можно найти некоторые данные, свидетельствующие в пользу того, что Сенека имел в виду именно это.

Для этого надо обратиться к *Ben. V, 13–14*, где Сенека обсуждает ряд вопросов, среди прочего касающихся того, как можно требовать благодарности за доставление неморальных благ, если они на самом деле вовсе не блага. Для ответа на эти вопросы он использует три альтернативные стратегии, две из которых надо четко отличать от интенционалистской логики. Сперва в *Ben. V, 13, 1* он как будто бы просто допускает, что неморальные блага существуют. Эта стратегия едва ли имеет серьезный философский смысл, так как прямо противоречит стоическому учению, но она подчас риторически используется Сенекой, так сказать, в «терапевтических» и «педагогических» целях³³. Затем в *Ben. V, 13, 2–3* он возвращается к стоической позиции, согласно которой благодеянием является только то, что делает душу морально лучше, но при этом напоминает, что стоики все же признают традиционные неморальные блага «выгодами» (*commoda*), т.е. «предпочитаемым» безразличным³⁴. Эта апелляция к понятиям «предпочитаемого» и «отвергаемого» безразличного для объяснения того, каким образом ригоризм совместим с социальной моралью³⁵, на мой взгляд, мало что дает не только потому, что сами эти понятия крайне проблематичны с логической точки зрения³⁶, но и потому, что она в любом случае не срабатывает в контексте разбираемой нами аргументации. Допустим, что, истолковав традиционное неморальное благо и зло как соответственно «предпочитаемое» и «отвергаемое» безразличное, стоики тем самым удовлетворительно объяснили, почему, несмотря на ригоризм, агентам стоит выбирать для себя или даже для других первое, а не второе (по крайней мере, в большинстве случаев)³⁷. Это никак не меняет того, что, согласно 2, справедливое действие или благодеяние есть доставление *блага*, а не «предпочитаемого», точно так же, как несправедливость есть причинение *зла*, а не «отвергаемого». Соответственно, доставление «предпочитаемого» все равно не может быть названо благодеянием, т.е. моральным благом, а причинение «отвергаемого» – несправедливостью, т.е. моральным злом. И в этом смысле социальная мораль по-прежнему подрывается ригоризмом. Последний довод, который выдвигает в этой связи Сенека в *Ben. V, 13, 3–4*, настаивает уже лишь на том, что доставление «предпочитаемого» представляет собой некое «подобие благодеяния» (*beneficii speciem*)³⁸. Предвосхищая возможное возражение на этот довод, Сенека предлагает аргумент, в рамках которого эксплицитно формулирует ряд тезисов в духе субъективистского интенционализма:

³³ Применительно к письмам Сенеки это подробно показано в [Dietsche, 2014, S. 171–225, 255–263].

³⁴ В связи с термином *commoda* ср. *Sen. Ep. 74, 17; 87, 29–30* и *35–37* и [Zeyl, 1974, p. 238; Griffin, 2013, p. 274].

³⁵ Ср. *SVF III, 27*, а также прим. 31.

³⁶ Я обсуждаю эти проблемы в [Seregin, 2019]. См. также [Barney, 2003].

³⁷ В связи с этим тезисом ср. стоические определения «высшего блага» в *SVF III, 12–15; 195; 44–46* *Diog.*; *57–59 Ant.*; *21 Arch.*, а также в целом *SVF I, 239; III, 138; 142; 148; 192; 498; 514; 572; 656; 688; 690–691; 693; 698; 701*.

³⁸ Ср. *Ben. II, 34, 2–35, 3* и [Griffin 2013, p. 106].

Т5 «13, (4). “Подобно тому как эти [поступки только] как бы благодеяния (*tamquam beneficia*), так и он³⁹ [только] как бы неблагодарен (*tamquam ingratus*), но не неблагодарен [на самом деле]”. – *Это ложно, потому что их называет благодеяниями и тот, кто дает, и тот, кто принимает* (*Falsum est, quia illa beneficia et qui dat appellat et qui accipit*). Таким образом, тот, кто пренебрег подобием истинного благодеяния (*veri beneficii speciem*), так же является неблагодарным (*ingratus*), как отравителем [является] тот, кто подмешал снотворного, полагая, что это – яд (*cum venenum esse crederet*). 14, (1). Клеанф ведет дело решительнее. “Пусть, – говорит он, – то, что он получил, не будет благодеянием, однако сам он неблагодарен, потому что не стал бы возвращать, даже если бы получил [благодеяние] (*Licet... beneficium non sit, quod acceperit, ipse tamen ingratus est, quia non fuit redditurus, etiam si acceperisset*)”. (2) Так [некто] является разбойником даже до того, как запятнает руки, потому что уже вооружился для убийства и имеет желание грабить и убивать (*spoliandi atque interficiendi voluntatem*). Порок осуществляется и обнаруживается в поступке, а не берет начало (*exercetur et aperitur opere nequitia, non incipit*). Святотаттцы несут наказания, хотя никто не может дотянуться руками до богов. (3) “Каким образом, – скажут, – кто-либо является неблагодарным по отношению к дурному [человеку], хотя благодеяние не может быть оказано дурным [человеком] (*cum <a> malo dari beneficium non possit*)⁴⁰?”. *Как раз на том основании, что то, что он получил, не было благодеянием, но называлось* (*quia ipsum, quod acceperit, beneficium non erat, sed vocabatur*); кто примет от него что-то из тех [вещей], которые есть у неведжд, которых и у дурных в избытке, сам также должен будет проявить благодарность в схожей материи и, каковы бы они ни были, вернуть их в качестве благ, так как в качестве благ и получил (*illa, qualiacumque sunt, cum pro bonis acceperit, pro bonis reddere*)» (*Ben. V, 13, 4–14, 3*).

Эта аргументация учитывает два возможных хода рассуждения, один из которых предполагает, что получивший «предпочитаемое» претерпел «подобие истинного благодеяния» (**Т5** 13, (4)), а другой, приписываемый Клеанфу (= SVF I, 580), – более последовательное ригористическое утверждение, что объективно такой агент не испытал никакого благодеяния (**Т5** 14, (1)). И в том, и в другом случае, по мнению Сенеки, будет верно сказать:

9. Тот, кто получил от другого традиционно признаваемое, но на самом деле мнимое неморальное благо, должен быть по-настоящему благодарен за него на том основании, что *сам называет его благом и получает его в качестве блага* (ср. фразы, выделенные курсивом в **Т5**).

Из контекста, в котором Сенека воспроизводит все свои типичные примеры в пользу интенционализма (**Т5** 13, (4) – 14, (2))⁴¹, достаточно очевидно, что тезис 9 можно адекватно переформулировать следующим образом:

9а. Тот, кто получил от другого традиционно признаваемое, но на самом деле мнимое неморальное благо, должен быть по-настоящему благодарен за него на том основании, что *субъективно считает* его благом.

Тезис 9а есть эксплицитное, хотя и косвенное, свидетельство в пользу субъективистского интенционализма. Если, по мнению Сенеки, агент должен быть благодарен за мнимое благо на том основании, что *субъективно считает* его настоящим, то схожим образом он мог думать, что агент, доставляющий другому мнимое благо, должен признаваться совершающим благодеяние на том основании, что *субъективно считает* это благо настоящим (8b), и точно так же агент, причиняющий другому мнимое зло, должен признаваться совершающим несправедливость на том основании, что *субъективно считает* это зло настоящим (6b).

³⁹ То есть не благодарящий за них человек.

⁴⁰ То есть, очевидно, подлинное благодеяние, состоящее в моральном усовершенствовании.

⁴¹ Ср. **Т3** и ссылки в прим. 25, а также интерпретацию этого места в [Inwood, 2005, p. 82].

В любом случае, приписать Сенеке именно субъективистский интенционализм значит предложить благоприятную для него интерпретацию его аргумента. Альтернатива состоит в том, что он придерживается объективистского интенционализма. Но тогда его аргумент тривиально ошибочен. При допущении субъективистского интенционализма он не является тривиально ошибочным, но, на мой взгляд, все равно не решает стоящих перед стоиками проблем. Как мы видели, этот тип интенционализма позволяет сохранить представление о том, что причинение другому традиционно признаваемого неморального блага и зла есть, соответственно, благодеяние и несправедливость, т.е. настоящее моральное благо и зло, *только при условии*, что агент, совершающий эти действия, не разделяет стоический ригоризм. Но это значит, что социальная мораль не может быть обоснована для любого агента, который искренне считает эту теорию истинной. В самом деле, по логике субъективистского интенционализма надо признать, что

10. Тот, кто имеет *намерение* совершить то, что *субъективно не считает* несправедливостью, не совершает ее (a fortiori, если это действие и *объективно* не является несправедливостью).

Соответственно, любой искренний ригорист может причинять другим любое традиционно признаваемое неморальное зло, не совершая при этом никакой несправедливости, именно потому, что он *субъективно не считает*, причем по стоическим стандартам – совершенно обоснованно, что тем самым причиняет зло и, стало быть, в данном случае не может даже *намереваться* его причинить. Допустим, что фактически искренний ригорист едва ли станет причинять другим неморальное зло исходя из неморального эгоизма, т.е. ради достижения мнимых неморальных благ или чтобы увернуться от мнимых неморальных зол. Но было бы уже гораздо сложнее объяснить, почему он не мог бы причинять его по небрежности, т.е. не заботясь о возможных неморальных последствиях своих действий для других, или из безразличия, т.е. не оказывая другим даже самой элементарной помощи. И даже если допустить, что для этого нашлись бы какие-то основания, – к примеру, связанные с апелляцией к понятиям «предпочитаемого» и «отвергаемого», – то обстоятельство, что фактически искренний ригорист старался бы воздерживаться от причинения другим неморального зла или даже доставлять им неморальное благо, все равно не позволяло бы квалифицировать эти его действия как морально правильные. Ибо с точки зрения субъективистского интенционализма надо признать также и

11. Тот, кто имеет *намерение* совершить то, что *субъективно не считает* благодеянием, не совершает его (a fortiori, если это действие и *объективно* не является благодеянием).

Стало быть, когда любой искренний ригорист доставляет другим любое традиционно признаваемое неморальное благо, он не совершает при этом никакого благодеяния, именно потому, что *субъективно не считает*, причем по стоическим стандартам – опять же совершенно обоснованно, что тем самым доставляет благо и, стало быть, в данном случае не может даже *намереваться* его доставить. На мой взгляд, это означает, что субъективистский интенционализм все равно не позволяет обосновать социальную мораль в контексте стоической этики. Ибо основанное на нем решение ставит саму возможность существования благодеяний и несправедливостей в принципиальную зависимость от наличия у агентов *ошибочных* представлений о неморальных ценностях. Если же агенты разделяют *истинную* ценностную теорию, т.е. ригоризм, то социальная мораль становится невозможна. Однако, если некая этическая теория, стремящаяся обосновать социальную мораль, может сделать это только при условии несогласия со своей собственной сутью, едва ли можно сказать, что ей это удается.

Список сокращений

LSJ – *Liddle H.G., Scott R., Jones H.S. et al.* A Greek-English Lexicon. With A Revised Supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996.

OLD – Oxford Latin Dictionary. Oxford: Clarendon Press, 1968.

SVF – *von Arnim, H.* (ed.) *Stoicorum veterum fragmenta*. Vol. I–IV. Stuttgart: Teubner, 1964.

Список литературы / References

Barney, 2003 – *Barney R.* A Puzzle in Stoic Ethics // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 2003. Vol. 24. P. 303–340.

Card, 2002 – *Card C.* The Atrocity Paradigm. A Theory of Evil. New York: Oxford University Press, 2002. 284 p.

Chaumartin, 1985 – *Chaumartin F.R.* Le De Beneficiis de Seneque, sa signification philosophique, politique et sociale. Paris; Lille: Les Belles Lettres; Atelier national de reproduction des thèses, 1985. 391 p.

Dietsche, 2014 – *Dietsche U.* Strategie und Philosophie bei Seneca. Untersuchungen zur therapeutischen Technik in den Epistulae morales. Berlin; Boston: De Gruyter, 2014. 298 S.

Griffin, 2013 – *Griffin M.T.* Seneca on Society. A Guide to De Beneficiis. Oxford: Oxford University Press, 2013. 397 p.

Inwood, 2005 – *Inwood B.* Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome. Oxford: Clarendon Press, 2005. 376 p.

Seregin, 2019 – *Seregin A.V.* Stoicism and the impossibility of social morality // *ΣΧΟΛΗ (Scholē)*. 2019. Т. 13. Вып. 1. С. 58–77.

Plutarch, 1976 – *Plutarch's Moralia in Seventeen Volumes*. Vol. XIII. Part II. 1033A–1086B / With an English Translation by H. Cherniss. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1976. 884 p.

Zeyl, 1974 – *Zeyl J.* Seneca's De Beneficiis. Book One. A Commentary on Chapters One to Ten. A Thesis. McMaster University, 1974. 365 p.

Seneca's Intentionalism and the Possibility of Social Morality in the Context of Stoic Ethics

Andrei V. Seregin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avis12@yandex.ru

Stoic ethical theory is “rigorist” in the sense that it regards all kinds of generally recognized non-moral goods and evils as “indifferents” that do not influence human happiness or misery. One of the problems with rigorism goes as follows: if non-moral evils experienced by the victims of various inhumane actions actually do them no harm and do not contribute to their being unhappy, then why regard the infliction of these evils as morally wrong? Seneca seems to be the only Stoic author in whose texts one can find some reaction to this problem. His reply is essentially intentionalist: in order to commit a moral evil towards others it is enough *to have an intention* to inflict an evil upon them without inflicting it in fact. But this thesis can be understood either in an objective or in a subjectivist sense. In the first case the intention in question is the intention to inflict what *objectively is* an evil. I argue that this implication would make Seneca's argument blatantly false. In the second case it is the intention to inflict what the agent *subjectively believes* to be an evil. I show that there is some evidence in Seneca's corpus according to which it is precisely subjectivist intentionalism that he adheres to. But even then he cannot solve the initial problem, because this position allows to justify the idea that the infliction of non-moral evils on others is morally wrong only for those agents who do not share rigorism.

Keywords: ancient ethics, good and evil, intentionalism, Seneca, stoicism

Г.В. Вдовина

Carentiae и спор о негативном бытии*

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

В статье рассматривается место отрицаний и лишенностей в структуре знания с точки зрения схоластической философии XVII в. Средневековая схоластика видела в *negationes* и *privationes* объекты, составляющие центральную область ментального сущего (*ens rationis*), обладающего бытием только в интеллекте. Эта традиционная концепция была четко сформулирована и зафиксирована Франсиско Суаресом в заключительной главе его «Метафизических рассуждений». Десятилетия после смерти Суареса в 1617 г. стали временем глубоких преобразований в метафизике, которые затронули и учение о ментальном сущем. Особенно явно перемены отразились на судьбе отрицаний и лишенностей, обозначаемых общим термином *carentiae* – отрицаний в широком смысле. Вся эта область была разделена на фиктивные и реальные отрицания; фиктивные отрицания остались в поле *ens rationis*, а реальные были выведены за его пределы. Именно реальные отрицания привлекли к себе особое внимание схоластических философов, которые старались понять их природу и структуру, а самое главное – их онтологический статус: являются ли они исключительно логико-лингвистическими конструкциями или представляют собой факты реального мира. В статье рассматриваются различные концепции реальных *carentiae* в схоластике XVII в. на материале философских курсов иезуитов: Франсиско Суареса (Старшего), «португальского Суареса» (Франсиско Суареса Младшего), Томаса Комптона Карлтона, Антонио Бернальдо де Кироса, Себастьяна Искьердо и Пьетро Сфорца Паллавицино.

Ключевые слова: постсредневековая схоластика, отрицания и лишенности, *carentiae*, *ens rationis*, ментальное сущее, Франсиско Суарес

В средневековой схоластической традиции отрицания и лишенности (*negationes et privationes*)¹ причислялись к *entia rationis*, или ментальным сущим, которые обладают

* Статья написана при 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.».

¹ Под отрицаниями в узком смысле схоласты подразумевали отсутствие какого-либо свойства в субъекте, по природе не способном его иметь (например, отсутствие зрения в камне). Под лишенностью, напротив, понималось свойство, отсутствующее в способном его иметь субъекте (слепота в человеке).

бытием только в качестве объектов мышления, но не в качестве реальных объектов вне мысли. Отрицания и лишения объединялись под общим неформальным названием *carentiae* (отсутствий, неимений, отрицаний в широком смысле). Они составляют особую группу объектов и в посттридентской схоластике. Все пишущие о них авторы так или иначе, пользуясь разными формулировками, рассматривают, по существу, одни и те же вопросы: существуют ли негативные объекты? Существуют ли негативные факты? Существует ли негативное бытие? Эти вопросы задают общую рамку проблематизации негативностей в схоластической философии раннего модерна². Наша задача – представить это проблемное поле в его основных чертах.

1. Франсиско Суарес: точка отсчета

В качестве точки отсчета логично взять учение Франсиско Суареса, сформулированное в диспутации LIV «Метафизических рассуждений» [Suárez, 1995]³. Для Суареса вся совокупность *ens rationis* делится на отрицания, лишения и ментальные отношения. Отрицания и лишения, совокупно образующие группу негативных сущих – *carentiae*, противопоставляются ментальным отношениям как единственной группе позитивных *entia rationis*⁴. С точки зрения Суареса, позитивные ментальные сущие невозможны в абсолютной форме ни в одной из категорий, кроме категории отношения к другому сущему. Скажем об этом несколько слов. Для реального отношения, согласно Суаресу, требуется соблюдение трех условий: субъект, способный к такому отношению; реальный фундамент отношения, который может быть убедительно обоснован в своей фундирующей функции; актуально существующий термин отношения. Если хотя бы одно из этих условий отсутствует и если отсутствующий реальный элемент замещается вымышленным (чтобы восполнить для интеллекта то звено, которое отсутствует в реальности), устанавливаемое отношение между фундаментом и термином будет ментальным отношением, *relatio rationis* [DM 54.6.2]. Но почему позитивное ментальное сущее возможно только в категории отношения? Почему им не может быть фиктивная субстанция или прочие акциденции, кроме отношения? Потому что фикции в любой другой категории, по убеждению Суареса, *всегда* и *уже* заключают в себе отрицание. Так, коню невозможно быть львом, и поэтому сущее, которое мыслится одновременно как конь и как лев, мы называем фикцией и химерой, т.е. чем-то таким, в чем одна часть отрицает другую. Поэтому все такие фикции в любой категории, кроме отношений, принадлежат, согласно Суаресу, к негативному *ens rationis* [DM 54.4.10].

Родовое понятие для отрицаний и лишений – *carentiae* (отсутствия) – очень часто обозначалось также термином «отрицания», взятом в широком смысле.

² Литература, исследующая негативности и *ens rationis* в посттридентской схоластике, крайне скудна. Из важнейших публикаций назовем следующие: [Schmutz, 2007; Doyle, 2012; Novotny, 2013; Embry, 1015].

³ Суарес, будучи фигурой пограничной, подводит итог средневековым изысканиям в области *ens rationis* (к которому его предшественники относили главным образом отрицания и лишения, а также ментальные отношения) и задает направление развитию темы *ens rationis* в схоластике XVII–XVIII вв. Далее цитируется в соответствии с общепринятыми обозначениями: DM (Disputationes Metaphysicae), затем указываются номер диспутации, номер раздела и номер параграфа.

⁴ По словам Вольфганга Хюбенера, разделение *ens rationis* на *negatio* (в широком смысле *carentiae*) и *relatio rationis* провел Фома Аквинский (De verit., 21, 1, co: «Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio et aliqua relatio» – «То же, что представляет собой лишь ментальное сущее, не может не быть двойственным, а именно отрицанием и некоторым отношением»). Суарес лишь развил это учение. См. [Hübener, 1985, S. 69–70].

Обратимся непосредственно к *caerentiae* в концепции Суареса. Они составляют центральную категорию, ядро ментальных сущих. Главный вопрос, который встает в отношении *caerentiae*: являются ли они чем-то, что обладает только объективным бытием в интеллекте, или они существуют на самом деле?

Суарес хотя и кратко, но глубоко исследует их как со стороны бытия, так и со стороны познания. Любые *caerentiae* подразумевают со стороны бытия некое отсутствие, или неимение, или устранение; короче говоря, отрицание в широком смысле. Будучи взятыми в аспекте отношения к реальности, *caerentiae* делятся на истинные и ложные, или, что то же самое, на реальные и вымышленные, фиктивные. «Если отрицание истинно, – пишет Суарес, – в нем нет никакой интеллектуальной фикции; пока интеллект абстрактно мыслит, что человек не есть лошадь, он истинно мыслит то, что есть в реальности, и так, как оно может быть... Ибо истинно и со стороны реальности одно не есть другое, даже если бы не усматривалось и не познавалось человеком» [DM 54.5.2]⁵. Такие истинные отрицания «могут быть названы реальными отрицаниями или лишениями, поскольку истинно устраняют реальные формы или природы» [ibid.]⁶. Например, когда мы говорим, что воздух темен или в воздухе присутствует темнота, мы на самом деле выражаем не то, что в воздухе реально пребывает нечто именуемое темнотой, а то, что в воздухе отсутствует свет, и поэтому воздух истинно познается и утверждается как лишенный света, т.е. темный. Но есть и другой вид отрицаний: «Я сказал – если отрицание истинно, потому что если кто-нибудь помыслит о человеке, что он не есть живое существо, тогда такое отрицание даже в качестве отрицания будет чистым вымыслом интеллекта и будет в нем только объективно, и потому будет ментальным сущим, или, вернее, ментальным отрицанием» [ibid.]⁷. Стало быть, по критерию отношения к реальности лишь часть *caerentiae*, представляющая чистые фикции, может быть по праву названа ментальным сущим.

Но есть и второе различие – между способом бытия отрицаний и способом их познания. Хотя истинные отрицания реальны, они не полагают никакого реального бытия, напротив, устраняют его, хотя постигаются при этом по способу сущего. Но именно такой способ познания свойствен *entia rationis*: будучи не-сущими, они мыслятся как сущие. Поэтому все отрицания нужно считать ментальными сущими по способу их познания [ibid.]⁸. В самом деле, они не могут познаваться через собственные интенциональные формы-*species*⁹, так как, будучи не-сущими, не могут иметь собственных интенциональных форм. Следовательно, «они познаются нами через *species* противоположной формы, косвенно и посредством некоего рассуждения,

⁵ «In negatione... si vera sit negatio, nulla est fictio intellectus; sed dum intellectus concipit praecise hominem non esse equum, illud vere concipit quod in re est, eo modo quo esse potest... quia vere et a parte rei unum non est aliud, etiamsi ab homine non consideretur, nec cognoscatur».

⁶ «Negationes, quae verae sunt, dici possunt negationes aut privationes reales, quatenus vere remouent formas aut naturas reales».

⁷ «Dixi autem, si vera sit negatio, quia si negatio falsa sit, ut si quis concipiat hominem, qui non sit animal, tunc illa negatio etiam sub ratione negationis est mere conficta per intellectum, solumque habet esse obiective in illo, et ideo est ens rationis, vel potius negatio rationis».

⁸ «Sunt autem privato et negatio entia rationis, quatenus per modum entis concipiuntur, ut supra declaratum est».

⁹ *Species* (интенциональные формы): в схоластическом аристотелизме этот термин обозначает те виды когнитивных инструментов, которые обеспечивают реальную связь между внешним объектом постижения и внутридушевной когнитивной способностью. В силу необходимой зависимости нашего когнитивного аппарата от первичных чувственных данных мы можем познавать напрямую, через собственные *species* объектов, только материальные объекты. Все нематериальное доступно нам лишь через *species* других, материальных вещей (*per species alienae* – через чуждые формы), от которых на более высоких стадиях когнитивного процесса могут быть абстрагированы понятия нечувственного.

и потому познание лишенности необходимо предполагает познание позитивного, через которое интеллект способен прийти к познанию лишенности» [DM 54.5.5]¹⁰. Однако есть и различие, которое пролегает внутри самих *carentiae* между отрицаниями и лишенностями. В самом деле, лишенности всегда постигаются как нечто добавленное или присоединенное к некоему субъекту («человек слеп», «собака не имеет слуха»), а отрицание не всегда таково: ведь невозможные предметы (химера, козлоолень) мыслятся Суаресом как самоотрицающие субъекты, а не добавочные свойства субъектов, и даже само Ничто – тоже отрицание, которое не мыслится приданным чему-либо, а «дано» само по себе.

Итак, есть отрицания истинные и есть чисто фиктивные. Вторые, очевидно, не существуют в реальности, а только в объективном бытии, а потому по-прежнему относятся к области ментального сущего. Первые же, оставаясь *ens rationis* по способу познания, имеются в реальности, «ибо суть не что-то вымышленное умом, но истинно свойственны самим вещам, ибо в самой реальности воздух темен и лишен света и человек не бел, если он черен» [DM 54.3.2]¹¹. Но что значит для *carentiae* «иметься в реальности»? Означает ли это, что небытие «есть», или что «есть» негативное бытие? Согласно Суаресу, здесь нужно суметь избежать семантической ловушки. Если не-сущее есть, то есть и небытие, которым обладает множество не-сущих: не-человек, не-лошадь и т.д. Продолжая эту мысль, можно было бы сказать, что до сотворения мира уже имелось его небытие, и все, что в мире, уже от вечности имелось как не-сущее, т.е. как неисчислимое множество негативных объектов, наполнявшее не-сущий мир, что абсурдно. Ловушка же в том, что высказывания типа «химера есть не-сущее», «лошадь есть не-человек» имеют форму утверждений, а именно утверждений о негативных объектах, хотя по смыслу и значению они эквивалентны пропозициональному отрицанию. Действительно, в порядке сочленения слов отрицание «не» стоит после глагола-связки, как если бы оно относилось только к следующему за ним имени: к «сущему», «человеку» и т.д.; однако по смыслу оно относится именно к глаголу: пропозиция «химера есть не-сущее» эквивалентна пропозиции «химера не есть сущее», «лошадь есть не-человек» эквивалентна пропозиции «лошадь не есть человек». При таком понимании негативные высказывания не вынуждают к признанию негативных *сущих*. Мы также получаем свободу приписывать фиктивным сущим «первого порядка» дальнейшие вымышленные отрицания – например, мыслить не-видящую (слепую) химеру (*chimaeram caecam*). Мы можем также приписывать одним фикциям отрицание других: например, мыслить то суждение, что химера не есть козлоолень; и вообще нанизывать отрицание на отрицание, отталкиваясь от некоторой первичной фикции [DM 54.5.16], отнюдь не умножая тем самым не-сущее население не-сущего мира.

В итоге из рассуждений Суареса можно заключить, что он признает наличие истинных и реальных отрицаний как *фактов* существующего мира, выраженных пропозиционально: фактов истинного устранения некоторых реальных форм от некоторых реальных сущих. Но он не признает ни фактичности фиктивных отрицаний, выраженных ложными пропозициями, ни простых негативных объектов, выраженных номинально (химера, кентавр), ни реальности не-сущего и небытия.

¹⁰ «...cognoscuntur ergo a nobis per speciem oppositae formae indirecte et medio aliquo discursu, et ideo cognitio privationis necessario supponit cognitionem positivi, per quod possit intellectus in cognitionem privationis pervenire».

¹¹ «...quia non sint aliquid mente confictum, sed vere rebus ipsis conveniunt, nam in re ipsa aer est tenebrosus et carens lumine, et homo est non albus, si sit niger».

2. Изменение конфигурации и «португальский Суарес»

Внутреннее напряжение в ядерной группе *entia rationis* у Суареса и своего рода насильственность, с какой Суарес пытался втиснуть невозможные сущие в категорию отрицаний, априорно заставляют предполагать, что развитие схоластической мысли в этой области вряд ли могло остановиться на суаресовской концепции. И действительно, при всех различиях позднейших авторов в частности обращает на себя внимание изменение внутренней конфигурации области ментального сущего в целом.

Прежде всего, философов после Суареса не удовлетворяло отнесение номинальных фиктивных сущих к отрицаниям. Во второй половине XVII в. четко проявилась тенденция рассматривать химеры как формально *позитивные* фикции. В зафиксированной у Суареса стандартной средневековой классификации *ens rationis* им собственного места не нашлось. В философском курсе, изданном в 1649 г., иезуит Томас Комптон Карлтон пишет: «Такое разделение представляется неверным. Во-первых, потому что чистая, без какого-либо основания, фикция есть вид ментального сущего, однако под это разделение никак не подводится». Во-вторых, коль скоро фиктивные сущие имитируют сущие реальные, которые разделяются на десять категорий, «почему бы и ментальным сущим, способным измышляться по подобию реальных, не разделяться на столько же категорий?» [Compton Carleton, 1649, p. 80]¹². И в самом деле, опыт мышления подтверждает, что «по подобию субстанции измышляются химеры, кони-олени и прочие подобные ментальные сущие, которые измышляются как бы само-стоятельными¹³. По способу количества измышляется протяженность этих ментальных сущих или воображаемое пространство и тому подобное. По способу качества мы, например, измышляем белого ангела: эта белизна мыслится как внутренне присущая ангелу, хотя она химерична – если только Бог не сотворит белизну, которая по природе требовала бы внутренней присущести ангелу» [ibid.]¹⁴. Поэтому Комптон согласен признать классификацию Суареса только в ограниченных пределах: постольку, поскольку она охватывает так называемые *доктринальные* ментальные сущие, т.е. те, которые образуются с необходимостью в процессе мышления и познания (например, абстрактные логические, физические, метафизические понятия, необходимые для разработки и усвоения учебных доктрин). Но в центр области *ens rationis* Комптон помещает *ментальные фикции*, которые могут измышляться в любом количестве и в любой категории, неизмеримо превосходя числом реальные вещи.

Философы второй половины XVII в. большей частью не только переносят акцент на чистые фикции, но и серьезно переосмысливают место и роль отрицаний и лишенностей по отношению к *ens rationis*. Уже Суарес разделял *caentiae* на чисто ментальные и реальные; но это различие со стороны объекта стиралось у Суареса общим способом постижения отрицаний через чуждые интенциональные формы

¹² «Non recte assignata videtur haec divisio. Primo, quia mera fictio sine ullo fundamento est species Entis Rationis, et tamen sub hac divisione nequaquam continetur. Secundo, quia sicut entia realia dividuntur in decem praedicamenta, quidni etiam Entia Rationis, quae ad eorum similitudinem fingi possunt, in totidem dividantur».

¹³ Слух философа-схоласта различал в *substantia* некое созвучие с *per se stantia* – «само-стоятельными» сущими, т.е. сущими через самих себя, а не благодаря иному, в отличие от акциденций.

¹⁴ «Ad similitudinem quippe substantiae finguntur Chimaerae, Hippocervus, et alia huiusmodi Entia Rationis, quae finguntur quasi per se stantia. Per modum quantitatis finguntur extensio horum Entium Rationis, vel spatium imaginarium et similia: per modum qualitatis, ut si fingamus Angelum album, illa enim albedo fingitur inesse Angelo, cum tamen Chimaerica sit, nulla siquidem a Deo creari albedo potest, quae petat naturaliter Angelo inhaerere».

(*per species alienae*). В отличие от Суареса, позднейшие философы окончательно разъединили эти два типа отрицаний и вывели реальные отрицания за пределы ментального сущего. Тот же Комптон подчеркивает: «Отрицания близки к ментальным сущим и даже, как считают многие, рождаются из одного (с ними) яйца, то есть из вымысла интеллекта» [Compton Carleton, 1649, p. 80]¹⁵; однако близость не означает тождества. Того же мнения придерживался видный последователь Дунса Скота Джон Панч: если говорить не о тех отрицаниях и лишениях, которые имеют фундаментом ментальные сущие (например, «химера не есть козлоолень»), а о реальных отрицаниях (например, «сумрачный воздух лишен света»), то «*отрицания и лишения – не ментальные сущие... они пребывают в реальных вещах независимо от созерцания, ибо истинно, что слепой помимо любого созерцания интеллекта лишен зрения, а животное – разумности; следовательно, это не ментальные сущие*» [Poncius, 1672, p. 33]¹⁶.

Очень четко высказывается на этот счет другой, «младший» Франсиско Суарес – португальский философ-иезуит (1605–1659), преподававший в университетах Коимбры и Эворы; обычно его называют «Португальский Суарес» (Soares Lusitanus), чтобы отличить от великого предшественника-испанца. В «Философском курсе, распределенном по четырем томам» (1651) он пишет, что имеются два вида отрицаний: одни – реальные, которые мыслятся по способу позитивного сущего и постигаются как сущее, например мрак, постигаемый как некая черная завеса; другие – ментальные отрицания: так, если сказать: *Сократ не есть человек*, то это отрицание человека в Сократе не дано в реальности, а только измышляется интеллектом. Вопрос: должны ли мы включить оба вида отрицаний в число *entia rationis*, как включали их «старший» Суарес и схоластические философы до него?

«Старший» Суарес провел различие между *carentiae*, взятыми в качестве объекта, и теми же *carentiae*, взятыми со стороны акта, которым они постигаются. Суарес Младший поступает так же, чтобы рассмотреть эти два аспекта отрицаний порознь. «Я считаю, – говорит он, – что реальное отрицание, например, мрак, схваченный через интенциональную форму позитивного сущего, есть не ментальное сущее, а реальное отрицание. И доказываю это, потому что вещь, познанная абстрактно через чуждые *species*, не является ментальным сущим... И подтверждается это тем, что независимо от того, каким способом я познаю мрак (то есть по способу позитивного сущего или нет), он дан со стороны вещи; следовательно, он не является ментальным сущим» [Soares Lusitanus, 1651, p. 26–27]¹⁷. Тот факт, что *carentia* – в данном случае лишенность света – познается только через форму реальной вещи, еще не создает ментального сущего и не является признаком его наличия; в противном случае мы не могли бы познавать в земной жизни ничего, кроме чувственных вещей. В самом деле, через чуждые *species* познаются *любые* нематериальные вещи: универсалии, духовные субстанции и свойства и сам Бог; но у кого повернется язык, спрашивает португальский иезуит, назвать Бога ментальной фикцией? Поэтому реальность или фиктивность отрицания определяется *только* со стороны объекта, а именно: имеется ли это отрицание в реальности или нет. Если теперь, напротив,

¹⁵ Compton Carleton *Th. Logica. Disp. XVIII, Prooem. P. 80*: «Entibus Rationis affines sunt Negationes, imo eodem, ut multi putant, ovo genitae, fictione scilicet intellectus».

¹⁶ «*Negationes et privationes non sunt entia rationis... quia insunt rebus realibus independenter a consideratione, verum est enim dicere quod caecus nullo intellectu considerante habet privationem visus, et brutum negationem rationalitatis, ergo non sunt entia rationis*».

¹⁷ «Ego existimo, negationem realem, v.g. tenebras conceptas per species entis positivi non esse entia rationis, sed negationem realem. Et proba, quia res cognita abstractivae per species alienas non est ens rationis... Et confirmatur, quia tenebrae sive a me cognoscantur, hoc, vel illo modo (hoc est, al instar entis positivi, aut non) dantur a parte rei: ergo non sunt ens rationis».

сосредоточиться на том, как постигается *carentia*, и спросить, не производится ли *ens rationis*, когда мы представляем мрак как некую черноту, «я отвечу отрицательно, – говорит Суарес-младший, – потому что не называю мрак чернотой и не подвожу мрак под понятие черноты, в каковом случае производилось бы некоторое ментальное отношение; но лишь пользуюсь интенциональной формой черноты для познания мрака. Точно так же, когда я познаю Бога гадательно, то есть в зеркале творений, я не говорю, что Бог есть тварное сущее, и не подвожу Бога под тварное сущее, но пользуюсь формами тварного сущего, чтобы познать Бога» [Soares Lusitanus, 1651, p. 27]¹⁸.

Можно было бы возразить, что отрицание, которое одновременно есть некая позитивная вещь, со стороны реальности не может быть данностью, и поэтому отрицание, постигаемое по способу позитивной вещи, есть в действительности не реальное сущее, а ментальное. Ответ Суареса-младшего звучит убедительно:

Отвечаю: когда мы постигаем отрицание по способу сущего, мы постигаем не то, что отрицание есть сущее, а постигаем отрицание через интенциональную форму сущего. Например, когда мы, как я сказал, постигаем Бога по способу тварного сущего, мы постигаем не то, что Бог есть тварное сущее, а постигаем нетварное сущее через форму тварного сущего. Итак, аргумент основан на ложном допущении, а именно: когда отрицание постигается по способу сущего, постигается, что отрицание есть сущее. Но постигается лишь отрицание через форму сущего [ibid.]¹⁹.

Итак, способ постижения сам по себе не создает фиктивного сущего. Фиктивность – собственное свойство *ens rationis* как объекта в объективном бытии. Это свойство присутствует у фиктивных отрицаний (*negationes rationis*), опирающихся на фиктивные сущие, и отсутствует у реальных отрицаний, которые поэтому исключаются из области ментального сущего. Но как возможна реальность отрицаний? Разве само это словосочетание не означает противоречия в терминах? Или в формулировке одного из схоластических философов: «Имеется ли некое понятие со стороны объекта, которому отлично от нашего интеллекта и прежде нашего когнитивного акта поистине было бы свойственно быть отрицанием, как позитивному бытию свойственно вот так, независимо от интеллекта, быть истинным реальным сущим?» [Bernaldo de Quiros, 1666, p. 738]²⁰. Иначе говоря, вопрос ставится о внемысленном *негативном бытии*, не сводимом к объективному бытию в уме.

3. Carentiae: спор о негативном бытии

Негативность как общее фундаментальное свойство отрицаний и лишений безусловно признавалась всеми сторонами дискуссии, независимо от любых расхождений в иных вопросах. Одни философы, пишет Томас Комптон Карлтон, называют

¹⁸ «Quaeres, utrum saltem quando concipimus negationem realem, v.g. tenebras per species nigredinis, necessario fiat aliquod ens rationis? Respondeo negative, quia ego non dico tenebras esse nigredinem, neque ordino tenebras ad nigredinem, quibus in eventibus fieret aliqua relatio rationis; sed solum ad cognoscendas tenebras utor speciebus nigredinis. Sic, cum cognosco Deum per aenigmata, seu species entis creati, non dico Deum esse ens creatum, neque ordino Deum ad ens creatum, sed ad cognoscendum Deum utor speciebus entis creati».

¹⁹ «Respondeo, cum concipimus negationem per modum entis, non concipere negationem esse ens, sed negationem per species entis; sic, ut dixi, cum concipimus Deum per modum entis creati, non concipimus Deum esse ens creatum, sed ens increatum per species entis creati. Itaque in argumento supponitur falsum, nimirum, cum concipitur negatio per modum entis, concipi negationem esse ens; solum concipitur negatio per species entis».

²⁰ «An distincte ab intellectu nostro, et antecedenter ad nostram cognitionem sit aliquis conceptus ex parte objecti, cui vere competat esse negationem, sicut vere enti positivo convenit sic independenter ab intellectu esse verum ens reale?».

entia rationis ментальными *сущими*, а *carentiae* – *не-сущими*, и утверждают, что как те обязаны интеллекту своим *бытием*, так эти – своим *небытием*; «другие же хотя и признают отрицания, если можно так выразиться, тончайшими и слабейшими побегими, однако наотрез отказываются считать их фикциями. Как бы то ни было, отрицания для позитивных вещей, безусловно, губительны и фатальны, ибо всегда возникают из их гибели, рождаются из уничтожения, живут смертью» [Compton Carleton, 1649, p. 80]²¹. Именно вокруг вопроса о том, как именно отрицания и лишенности живут смертью реального бытия, развернется дискуссия.

Прежде всего: чему присуща негативность? Что живет смертью реального бытия? О каких реальных отрицаниях идет речь? С одной стороны, имеются отрицательные высказывания, противоположные утвердительным, и те ментальные суждения, которым эти высказывания соответствуют. То и другое можно ради удобства назвать *актуальными* отрицаниями, так как они выражаются в речевых и ментальных актах. С другой стороны, имеется само устранение (*remotio*), само отсутствие (*carentia*) сущего, обозначаемое высказываниями и суждениями; его можно назвать *объективным* отрицанием, т.е., в терминологии схоластов, отрицанием со стороны объекта. Именно об этих – объективных – отрицаниях пойдет речь далее. При этом не будем забывать, что в дискуссии о бытии отрицаний о них говорится в общем смысле, как о *carentiae*, без дополнительного и в данном случае нерелевантного различения на лишенности и отрицания в узком смысле.

Основное свойство *carentiae* выражено в понятии негативного сущего, или *негативного объекта*, который Пьетро Сфорца Паллавичино описывает следующим образом: «Понятие негативного объекта как отличного от позитивного состоит в том, что позитивный объект не приводит самим своим содержанием к познанию противоположного ему как основания своей познаваемости, негативный же объект приводит» [Pallavicino, 1653, p. 80–81]²². «Когда я мыслю мрак, я ничего не могу постигнуть, кроме как через понятие света как основания познаваемости понятия мрака». *Carentia* отличается тем, что «ее термин хотя и должен познаваться одновременно с самим познаваемым, но не может утверждаться с самим утверждаемым; напротив, он вместе с самим утверждаемым необходимо отрицается: так, я не могу утверждать мрак, не отрицая света; с другой стороны, я могу утверждать свет, вовсе не думая о мраке» [ibid.]²³. Таким образом, негативный объект, в отличие от позитивного, всегда релятивен.

Внемысленное существование / несуществование негативных объектов, «живущих смертью» реального сущего, составляет центральную проблему позднесхоластического дискурса об отрицаниях. В отношении к ней философы различают четыре позиции.

Первая позиция: отрицание реального сущего подлинно и реально *есть* и представляет собой негативное сущее, противоположное всякому позитивному сущему. В стилистически примечательной формулировке этой позиции одним из видных участников дискуссии нанизывание уменьшительных суффиксов подчеркивает

²¹ «...unde illa, Rationis *entia*, ita Negationes Rationis *non entia* vocari volunt: utque illa *suum esse*, ita *suum* has *non esse* intellectui debere dictitant. Alii tamen, quamvis exilis eas, et tenuis, ut ita dicam, stirpis esse fateantur, figmenta nihilominus esse pernegant. Quidquid sit, rebus certe positivis perniciosae, ac fatales sunt, utpote quarum semper occasu oriuntur, nascuntur interitu, morte vivunt».

²² «Igitur conceptus obiecti negativi prout distinguitur a positivo consistit in hoc quod positivum ex propria ratione non ducit in cognitionem sui oppositi tanquam fundamenti suae cognoscibilitatis, secus vero negativum».

²³ «...eius terminus debeat quidem simul cum ipsa cognita cognosci, sed non possit cum ipsa affirmata affirmari; imo cum ipsa affirmata necessario negetur: non possim enim affirmare tenebras, quin negem lucem, ex alia parte, possum affirmare lucem, quin aliquid cogitum de tenebris».

бытийную умаленность, почти ничтожность, но все же реальность отрицаний: «Первое мнение гласит, что негативное сущее, или отрицание реального, отличается от любого позитивного сущего, обладает своими внутренними предикатами и представляет собой некие формочки и вещички, которые со стороны реальности, до всякой операции интеллекта, имеются своим способиком» [Bernaldo de Quiros, 1666, p. 738]²⁴.

Вторая позиция: существовать во внемысленном бытии может только позитивное сущее. Поэтому, говоря о реально существующем отрицании, его формально полагают либо в том позитивном действии (чаще всего это декрет божественной воли), которое препятствует существованию отрицаемого сущего, либо в форме того возможного сущего, которое подвергается отрицанию; а препятствие к его существованию называют реальным отрицанием в фундаментальном смысле.

Третья позиция: отрицание вещи никоим образом не может существовать вне интеллекта никаким видом бытия; поэтому оно существует только в объективном бытии в интеллекте и, стало быть, представляет собой *ens rationis*.

Четвертая позиция заключается в том, что *caentiae*, будучи абсолютными негативностями, не существуют даже в объективном бытии, но суть чистое ничто. Они имеются только в реальных актах мышления и речи («актуальные» отрицания) как их значения, но не как объекты (не «объективные» отрицания).

Рассмотрим некоторые выборочные аргументы сторон. Первое мнение, утверждающее реальность отрицаний *a parte rei*, опровергается тем, что в таком случае негативное сущее не отличалось бы от позитивного. Действительно, позитивным называется именно то, что полагает нечто со стороны объекта. Но если некое негативное сущее имеется независимо от интеллекта и обладает собственными внутренними предикатами, а значит, способно принимать предикат бытия и актуально существовать, то как нам различить позитивное и негативное сущее? Откуда нам знать, что именно *свет* позитивен, а *мрак* негативен [ibid., p. 738]?

Из рассматриваемых здесь авторов явным сторонником первой позиции был Томас Комптон Карлтон. В ее защиту он приводит тот аргумент, что как вещь *есть* через свою существенность, так она *не есть* через ее конкретное отрицание. Поэтому небытие антихриста получает именование небытия через отрицание антихриста, небытие света – через отрицание света, и т.д. Но нельзя утверждать, что несуществующая вещь *есть ничто* или что она *не есть через ничто*, если понимать ничто в абсолютном и неопределенном смысле. Ведь тогда стиралось бы всякое различие между небытием антихриста и небытием другого мира, или света, или тепла: если они не существуют через ничто, то и в своем несуществовании не различаются ничем. Очевидно, однако, что со стороны реальности небытие антихриста и небытие другого мира – не одно и то же; следовательно, со стороны реальности они различны; следовательно, отрицания со стороны реальности отличны от чистого ничто и представляют собой некое минимальное нечто [Compton Carleton, 1649, p. 82].

Вторую позицию – о позитивном фундаменте отрицаний – представляет среди наших авторов кардинал Пьетро Сфорца Паллавичино. Интерпретация отрицаний как позитивного решения Бога (*nolitio, odium efficax* – нежелание, действенное неприятие, ненависть) опирается на следующие соображения. Если предположить, что Петр служит термином акта божественного неприятия, мы тем самым уже будем мыслить Петра как несуществующего. Подтверждается это тем, что любое творение в каждый конкретный момент является, если можно так выразиться, «производителем» (не метафизически!) возможным или невозможным в зависимости

²⁴ «Prima sententia tenet ens negativum sic, seu rerum caentias ab omni ente positivo distingui, suis praedicatis intrinsecis constare, esseque quasdam formulas, et entitatus, quae a parte rei ante omnem intellectus operationem suo modulo reperiantur».

от расположения божественной воли. Так как *carentia* сама по себе ничего не влагает в Петра, производительная возможность Петра определяется тем, что Бог в своей воле соотносит себя с бытием Петра, а производительная невозможность определяется тем, что Бог своей волей соотносит себя с небытием Петра. Но это и есть божественное решение, декрет его противящейся воли: в силу собственного нежелания и неприятия Бог становится как бы неспособным произвести Петра, а Петр, в свою очередь, становится в силу декрета божественной воли не способным быть произведенным в данный момент. Стало быть, он остается ничем, подобно химере. Различие с химерой лишь в том, что в химере неспособность к бытию абсолютна и метафизична, а в Петре она ограничивается моментом божественного нежелания.

Против этой позиции обычно выдвигают аргументы от неизменности божественной воли, и поэтому *carentia* требует наличия, помимо воли, некоего контингентного момента со стороны объекта неприятия: «Неприятие Бога дано всегда, но не всегда дано отрицание Петра; следовательно, это отрицание выражает не только неприятие» [Bernaldo de Quiros, 1666, p. 275]²⁵. Таким контингентным моментом может быть, прежде всего, конкретный момент времени А, в который проявляется нежелание Бога. Кроме того, очевидно различие между утверждениями о небытии разных вещей – например, другого мира или света; следовательно, различие между ними не сводится исключительно к акту нежелания со стороны Бога.

Что касается другого варианта второй позиции, приведем рассуждение иезуита Филиппа Монсе (1570–1619 гг.) из его «Богословских диспутиаций на несколько избранных вопросов св. Фомы». Задача Монсе – показать, что реально существовать никакая негативность не может, зато она может иметь своим основанием и опорой позитивные формы: «Ложно, что то или другое – отрицание или лишенность – существует прежде операции ума, ибо так как то и другое есть не что иное, как лишенность или отрицание какого-либо конкретного сущего, оно может существовать прежде операции ума не более, чем само не-сущее. Так как оно есть отрицание всякого сущего, ему явно противоречит иметь какое-либо существование через себя... Не имеет значения, что многие, как представляется, считают, будто лишенности форм, отсутствующих в материи, но могущих находиться в ней, пребывают в ней прежде, чем формы соединятся с нею... Такая мысль – ребячество: ведь эти лишенности не имеют истинного существования в материи и вообще не обладают бытием, кроме как через измышление интеллекта. Единственное, что истинно, – это факт, что формы, о которых говорится как о лишенностях, не пребывают в этой материи прежде операции ума, а это означает нечто совсем иное, чем существование самих лишенностей» [Moncaeus, 1622, p. 10]²⁶.

Итак, *carentiae* имеют позитивное основание, но сами не существуют внемысленно. Комптон Карлтон предлагает следующий контраргумент. В негативном сущем, как и в позитивном, различаются три модуса: необходимость, невозможность и контингентность, – но различаются как прямо противоположные модусам позитивного: отрицание необходимой вещи невозможно, отрицание невозможной вещи

²⁵ «Odium Dei semper datur; sed non semper datur carentia Petri: ergo haec carentia non dicit solum odium».

²⁶ «Falsum est ullam, sive negationem, sive privationem existere ante opus mentis, quaelibet enim cum nihil aliud sit quam privatio, vel negatio alicuius particularis entis, non magis potest ante opus mentis existere quam ipsum non ens, quod ut est negatio omnis entis, ista plane repugnat ut ullam ex se habeat existentiam... Nec refert quod plerique arbitrari videantur privationes formarum, quas materia non habet, & habere potest, in ipsa esse ante eorum adventum... haec enim eorum cogitatio puerilis est, nam non verè existunt in materia privationes illae, nec omnino sunt nisi fictione intellectus, sed solum verum est formas, quarum dicuntur esse privationes non esse in ea materia, idque ante opus mentis, quod longè aliud est quam ipsas privationes existere».

необходимо, отрицание контингентной вещи контингентно. Поэтому отрицание единственной необходимой вещи – Бога – есть величайшая из химер; отрицание невозможных вещей (козлоолень, человека-льва и т.д.) есть необходимое отрицание. В случае же контингентных вещей (свет, огонь и т.д.) отрицания существуют при несуществовании вещей и не существуют при их существовании. Далее, если отождествлять отрицание с возможностью вещи, это приведет к нарушению принципа: *невозможно одному и тому же одновременно быть и не быть*: если отрицание вещи тождественно ее возможному или актуальному бытию, то, следовательно, небытие вещи тождественно самой вещи; следовательно, бытие и небытие одной и той же вещи – одно и то же, что абсурдно [Compton Carleton, 1649, p. 82].

Согласно третьей позиции, «отрицание сущего в общем смысле со стороны реальности есть абсолютное ничто и потому со стороны реальности не имеет вообще никакого бытия – ни негативного, ни позитивного, но лишь объективно пребывает в нашем уме, причем постольку, поскольку нами мыслится, и есть всего лишь *ens rationis*» [Izquierdo, 1659, p. 194]²⁷. Такова точка зрения Себастьяна Искьердо. Аргумент Искьердо против позиции Комптона и его единомышленников сводится к тому, что суждения с негативными номинальными объектами, как было показано выше, могут быть эквивалентно преобразованы в пропозициональные отрицания, а значит, не выражают никаких негативных объектов со стороны реальности. Преобразуя высказывания типа *этот человек слеп* или *в воздухе разлита тьма*, подчеркивает Искьердо, мы устраняем отрицательные объекты в эквивалентных высказываниях: *этот человек не видит, в воздухе нет света*. Отсутствие зрения или света действительно имеет место в самой реальности, «но небытие подобных сущих в реальности означает не бытие в реальности чего-либо, а скорее небытие, или бытие ничем». «Отсюда явствует, насколько истинно то, что мир не существовал вечно, но это не значит, что вечно существовало нечто, в чем заключалось бы его отрицание» [ibid., p. 199]²⁸. В частности, если Комптон и его единомышленники утверждают, что до сотворения мира имелось его отрицание, то с возникновением мира отрицание должно было бы уничтожиться, а существование – возникнуть. Но переход от небытия к бытию, говорит Искьердо, есть не переход из одного нечто в другое нечто, а переход в некоторое нечто, совершаемый из ничто. Так же обстоит дело и в случае обратного перехода: уничтожение некоторого сущего, действительно имеющее место в реальности, означает не уничтожение одного нечто и возникновение другого (т.е. отрицания этого сущего), но переход из чего-то в ничто.

Наконец, *четвертую позицию* принимает Антонио Бернальдо де Кирос. Приведем слова автора целиком:

Я утверждаю, что *caerentia*, или отрицание, не состоит ни в чем объективном, или: у *caerentia* нет никакого понятия, никакой чтойности со стороны объекта: она есть чистое *небытие*, чистая *не-данность*, и ее сущность, если можно так выразиться, конституируется *отвлечением* и *исключением* всего конститутивного. Поэтому бессмысленно говорить и спрашивать: *в чем состоит отрицание?* Кто спрашивает о чем-то, в силу чего *вещь не существует?* Кто доискивается, что представляет собою то, чем полностью отрицается любое бытие? Так же не спрашивают и о конститутиве отрицания, то есть о *не конституированном*. Ибо сама *caerentia* не конституируется, и остается спрашивать лишь о том, какой конститутив надлежит исключить из отрицания.

²⁷ «...negationem entis in universum a parte rei penitus esse nihil, proindeque a parte rei nullum omnino habere esse, seu negativum, seu positivum; sed tantum in mente nostra obiective; atque ita prout a nobis concipitur, tantum esse ens rationis».

²⁸ «Non esse autem a parte rei eiusmodi entia, non est esse a parte rei aliquid, sed potius non esse, seu esse nihil... Ex quo patet quam verum sit mundum ab aeterno non fuisse, quin ab aeterno existerit aliquid re vera, in quo consisteret negatio eius».

Итак, я утверждаю, что из отрицания нужно полностью исключить любые конституенты... Следовательно, *carentiae*, собственно говоря, никоим образом не есть, не имеют никакого бытия – ни позитивного, ни негативного, но суть чистое *небытие* и со стороны реальности поистине имеют *неимение* [Bernaldo de Quiros, 1666, p. 739–740]²⁹.

Соответственно, отец Бернальдо выводит *carentiae* за пределы ментального сущего не потому, что они обладают неким собственным уменьшенным бытием, как в первой позиции, но потому, что они не имеют *даже объективного бытия*, признаваемого за *entia rationis*. Не иметь объективного бытия означает не иметь понятия, которое могло бы мыслиться и выражать нечто не-сущее. Отсюда следует, что, мысля отрицание, мы в действительности мыслим не объект в каком бы то ни было виде бытия, а только значение слов или предложений, которыми обозначается пустота.

Никакой общепринятой концепции отрицаний схоластика так и не выработала: до самого конца непрерывной схоластической традиции онтологический статус *carentiae* оставался предметом жарких споров. Но рассмотренные нами вопросы (составляющие лишь часть этой проблемной области) свидетельствуют о том, что после Суареса схоластическая философия отнюдь не погрузилась в состояние тепловой смерти. Метафизика не окостенела в ряде догматических утверждений, но, наоборот, переживала фазу активного развития, совершая (в продолжение начатого у Дунса Скота движения) фундаментальный разворот от исследования бытия как внеположного интеллекту начала к исследованию бытия как общего поля реальности и мыслимости. Проблема онтологического статуса отрицаний – один из существенных аспектов этой обновленной метафизики.

Список литературы / References

Bernaldo de Quiros, 1666 – *Bernaldo de Quiros A. Opus philosophicum, hoc est Cursus integer*. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guill. Barbier, 1666. 792 p.

Compton Carleton, 1649 – *Compton Carleton Th. Philosophia universa*. Antverpiae: apud Iacovum Mevrsium, 1649. 621 p.

Doyle, 2012 – *Doyle J.P. On the Borders of Being and Knowing. Late Scholastic Theory of Super-transcendental Being*. Leuven: Leuven University Press, 2012. 326 p.

Embry, 2015 – *Embry B. An Early Modern Scholastic Theory of Negative Entities: Thomas Compton Carleton on Lacks, Negations, and Privations* // *British Journal for the History of Philosophy*. 2015. T. 23. No. 1. P. 22–45.

Hübener, 1985 – *Hübener W. Die Logik der Negation als ontologisches Erkenntnismittel* // *Ders., Zum Geist der Prämoderne*. Würzburg, 1985. P. 52–83.

Moncaeus, 1622 – *Moncaeus Ph. Disputationes theologicae in aliquot selectas D. Thomae quaestiones*. Parisiis, sumptibus Sebastiani Cramoisy, 1622. 1092 p.

Novotny, 2013 – *Novotny D. Ens Rationis from Suarez to Caramuel: A Study in Scholasticism of the Baroque Era*. New York: Fordham Univ Press, 2013. 296 p.

Poncius, 1672 – *Poncius I. Philosophiae ad mentem Scoti Cursus Integer*. Lugduni, Sumpt. Laur. Arnaud et Petri Borde, 1672. 974 p.

²⁹ «Dico carentiam, seu negationem in nullo obiectivo consistere, seu carentiae nullum esse conceptum, nullam quidditatem ex parte obiecti, est purum *non esse* purum *non dari*, et si dici liceat, eius essentia consistit in *abstractione*, et *exclusione*, omnis constitutivi; quare abusive dicitur, et quaeritur *in quo consistat negatio*? Quis quaerat aliquid ut *res non sit*; ut negatur omne omnino *esse*, quis inquiret *esse*? Et constitutivum sic de negatione, seu *de non constituto*. Nam carentia ipsa *non consistit*, et solum quaerendum est quod constitutivum sit excludendum a negatione? Et sic dico a negatione omnimoda omnia constitutiva excludenda... Ergo carentiae proprie loquendo nullo modo sunt, nullum esse habent nec positivum, nec negativum; sed pure *non sunt*: idque a parte rei vere habent: *non habere*».

Schmutz, 2007 – *Schmutz J.* Réalistes, nihilistes et incompatibilistes: Le débat sur les negative truth-makers dans la scolastique jésuite espagnole // Cahiers de Philosophie de L'Université de Caen. 2007. P. 43–131.

Izquierdo, 1659 – *Izquierdo S.* Pharus scientiarum. Lugduni: Sumptibus Claudii Bourgeat, et Mich. Lietard, 1659. 785 p.

Pallavicino, 1653 – *Sforza Pallavicino P.* Disputationes in primam secundae D. Thomae. T.I. Lugduni, Borde, 1653. 300 p.

Soares Lusitanus, 1651 – *Soares Lusitanus Fr.* Cursus philosophicus in quatuor tomos distributus. T. I-II. Conimbricae, Typis Pavli Graesbeeck, 1651. 271 p.

Suárez, 1995 – *Suárez Fr.* On Beings of Reason (De Entibus Rationis). Metaphysical Disputation LIV. Translated from the Latin with an introduction and notes by J.P. Doyle. Milwaukee: Marquette University Press, 1995. 137 p.

Carentiae and the Controversy about Negative Being*

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 deals with the place of negations and privations in the structure of knowledge, from the point of view of the 17th century scholastic philosophy. Medieval scholasticism saw in *negationes* and *privationes* those objects which formed the central area of mental being (*ens rationis*), that is, objects which existed only in intelligence. This traditional concept was clearly articulated and affirmed by Francisco Suárez in the final chapter of his “Metaphysical Disputations”. The decades following the death of Suarez in 1617 were a period of profound transformations in metaphysics, which also affected the doctrine of the mental being. The transformations were particularly evident in the changing role and place of negations and privations which were denoted by the general term *carentiae*, that is, negations in the broad sense. This whole area was divided into fictitious and real negations; fictitious negations remained in the *ens rationis* field, while real negations were taken out of it. It were real negations that attracted special attention of scholastic philosophers who tried to understand their nature and structure and, most importantly, their ontological status: whether they were purely logical and linguistic constructions or represented facts of the real world. The article deals with different conceptions of real *carentiae* in 17th century scholasticism, taken from several philosophical courses of Jesuit philosophers, such as Francisco Suárez (Senior), “Portuguese Suárez” (Francisco Suárez Junior), Thomas Compton Carleton, Antonio Bernaldo de Quiróz, Sebastian Izquierdo and Pietro Sforza Pallavicino.

Keywords: post-medieval scholasticism, negations and privations, *carentiae*, *ens rationis*, mental being, Francisco Suárez

* This article has been prepared for publication with the financial support from The Russian Foundation for Basic Research, grant No. 18-011-00162: “Ens rationis: Non-existent objects, mental fictions and negations in the logical and metaphysical discourse of the 17th century scholasticism”.

И.Ю. Ильин

Религиозная философия как опыт богопознания: С.Н. Булгаков и С.Л. Франк о взаимоотношении философии и религии*

Ильин Иван Юрьевич – аспирант Школы философии факультета гуманитарных наук, стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: ivan.yur.ilin@gmail.com

В статье проведен историко-философский анализ представлений С.Н. Булгакова и С.Л. Франка о смысле религии, природе философии и сущности философского познания в структуре религиозного опыта. Рассматривается соотношение религиозно-философских идей двух мыслителей и их позиционирование относительно друг друга. В статье формулируется проблема взаимоотношений и взаимовлияния религиозной веры и философского разума в наследии Булгакова и Франка, ставится вопрос о том, какую роль означенные крупные мыслители Серебряного века отводят религиозной философии в духовной жизни христианина. Проясняется вопрос о месте понятийного мышления в опыте постижения Абсолютного. Выдвигается тезис о роли и значении религиозной философии как необходимого начала дискурсивного постижения истин веры (Булгаков) и целостного осмысления бытия (Франк).

Ключевые слова: С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, религиозная философия, русская мысль, эпистемология религии, религиозный опыт, метафизика, свобода, догмат

Сергей Николаевич Булгаков (1871–1944) и Семён Людвигович Франк (1877–1950) – два русских мыслителя, ярких представителя культуры Серебряного века, прошедшие сложный путь духовной и философской эволюции от «марксизма к идеализму», результатом которого стало создание оригинальных версий религиозной философии. Религиозно-философский поворот, произошедший с Булгаковым и Франком, подчеркивает их преемственную связь с традицией русской мысли, в которой религиозная проблематика всегда занимала существенное место [Жукова, 2017, с. 8; 2019, с. 16]. Характерными в этом отношении являются слова Соловьёва, который в своих «Чтениях о Богочеловечестве» писал: «[Религией] должны определяться все интересы, все содержание человеческой жизни и сознания» [Соловьёв, 1989, с. 5].

* Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).

Примат религиозного характеризует творчество русских мыслителей в их дискурсивном постижении мира и культуры. Как в этой связи отмечает Т. Оболевич, понятие «религиозного» не является какой-либо добавочной характеристикой русской философии, но ее интегральным элементом [Obolevitch, 2015, p. 8], а граница между философией и богословием не всегда различима.

Одной из важнейших проблем, которой Булгаков и Франк посвятили свои ключевые работы, является эпистемология религиозной веры. В отношении творчества Булгакова вопрос о том, как и в какой мере христианин способен верить, философствуя, и философствовать, веруя, может быть назван одним из центральных в его работах середины 1910-х гг. Этот же вопрос, напрямую связанный с осмыслением философии как опыта познания религиозного, занимает Франка на протяжении значительной части его жизни: от его магистерской диссертации «Предмет знания» (1915) до центрального труда «Непостижимое» (1939). К проблеме верующего разума тесно примыкает и классический вопрос о взаимоотношениях философии и религии – о точках их пересечения и расхождения, а также о значении одной для другой.

В данной статье мы последовательно рассмотрим вопрос о том, как русские мыслители работают с топикой взаимоотношений философии и религии и какое место в конечном итоге отводят религиозной философии в опыте постижения Абсолютного – деле богопознания.

С.Н. Булгаков: религиозная философия как гарант «повзрослевшей» веры

Отойдя от марксистских увлечений и вернувшись в лоно Православной Церкви, Булгаков продолжает оставаться интеллектуалом, для которого проблема верующего разума на какое-то время становится центральной в творчестве, пока не находит свое разрешение в книге «Свет невечерний» (1917). В этой работе, как отмечает К. Андроников, Булгаков «предлагает решение философских и, прежде всего, гносеологических проблем, основанное на концепции положительной религии (которая здесь только намечается, но будет разработана в дальнейшем)» [цит. в: Кода, 2015, с. 26]. По выражению С.А. Левицкого, Булгаков «как всякий подлинный философ, исходит из гносеологии» [цит. в: Порус, 2006, с. 183]: центральной темой книги является прояснение статуса религиозного опыта средствами дискурсивного разума. Необходимым образом касается мыслитель и означенной топикой отношений философии и религии, к которой он выходит через вопрос о возможности философской работы с христианскими догматами. По словам самого Булгакова, вопрос заключается в том, «совместим ли догматизм религии с священнейшим достоянием философствования, его свободой и исканием истины, с его правилом – во всем сомневаться, все испытывать, во всем видеть не догмат, а лишь проблему, предмет критического исследования?» [Булгаков, 1994, с. 69]. Философия, считает Булгаков, должна исследовать проблему, а не догмат, так как тот не считается с главным требованием логической дискурсии, отчетливо сформулированным Г. Когеном, – с непрерывностью в мышлении. Как же должна в таком случае работать философская мысль с религиозными истинами?

Первая, критическая, часть булгаковской программы представляет собой характерную для представителя идеализма Серебряного века критику немецкой классической традиции, и в частности философии религии Гегеля¹. Гегелевская «ступенча-

¹ Обстоятельная критика Гегеля предпринимается Булгаковым и в других работах, но в особенности в «Трагедии философии» (1920) наряду с критикой в адрес Канта и Фихте.

тость», при которой религия оказывается лишь недостаточным философствованием и этапом на пути самопознания Духа, служит Булгакову отправной точкой критического анализа. Вслед за комментаторами Гегеля Гартманом и Дреусом Булгаков упрекает Гегеля в логической непоследовательности: «Если религия есть низшая ступень философского сознания, то она отменяется и упраздняется за ненужностью после высшего ее достижения», а не удерживается «в самостоятельном ее значении... рядом с философией» [Булгаков, 1994, с. 76]. При этом, если следовать Булгакову и довести мысль Гегеля до логического завершения, мы увидим, что в этом процессе самопознания Духа должна исчезнуть не только религия, но и сама философия, поскольку она оказывается ненужной ввиду того, что определяющая ее напряженность трансцендентного и имманентного, оппозиция познающего и познаваемого, снимается и заменяется монизмом человеческого сознания, трансцендирующего себя в акте объективного мышления до статуса абсолютного. На место религии приходят «богодействие, богобытие, сверхрелигия». Логическим образом это отсутствие дистанции приводит к пантеизму, за который Булгаков наравне с другими современниками критиковал немецкую философскую мысль.

В своей критической позиции Булгаков следует общему течению мысли, характерному для русской религиозной эпистемологии, берущей свое начало от Хомякова и Соловьёва. В ответ на гегелевский рационализм, редуцирующий реальность до того, что может быть разумно понято, русские религиозные мыслители, следуя святоотеческому апофатизму, подчеркивают различными способами непознаваемость Бога ввиду ограничений сотворенной человеческой природы, когнитивных последствий человеческой греховности и данных религиозного опыта [Gavrilyuk, 2017, p. 579–580].

Сам Булгаков работает в пределах традиционной для православия эпистемологической парадигмы, проводя различие между философией и религией по границе имманентного и трансцендентного – границе, которая стирается у Гегеля. Русский мыслитель, по выражению Лосского, стремится пройти между «пантеистическим монизмом и манихейским дуализмом» [Лосский, 1926, с. 22]. В случае булгаковской концепции речь идет об анализе опыта, который не может быть сведен к посюсторонней человеческой экзистенции. Данный опыт базируется на переживании трансцендентного, становящегося имманентным, однако сохраняющего свою трансцендентность: налицо попытка «трансцендентального обоснования религиозного опыта» [Антонов, 2020, с. 400]. При этом «привилегированным местом для такого переживания является молитва и, как ее источник, вера» [Кода, 2015, с. 28]. Иными словами, вера выступает у Булгакова в роли эпистемологического метода, открывающего возможность для познания трансцендентного. Более того, реальность религиозного опыта, освещенная верой, дает возможность для познания мира и человека. При этом основанная на откровении трансцендентного вера обладает опытом не в виде теоретического постижения, но в качестве жизненного восприятия в своей конкретности. И догмат, как первый «продукт рефлексии по поводу религиозной данности» [Булгаков, 1994, с. 64; см.: Антонов, 2020, с. 394], будет означать не рациональную схему или логический символ, а реальную встречу Бога с человеком в живом, личном опыте.

Философия же в свою очередь имманентна, однако одержима желанием перерастить собственную имманентность, приобщившись к сверхбытийной Истине. По Булгакову, перепрыгнуть через эту пропасть она никак не может, поскольку это означало бы упразднение философией самой себя, так как она и проистекает из этой «расщепленности и неистинности бытия» [Булгаков, 1994, с. 70]². В этом вечном

² См. также «Трагедию философии», в которой Булгаков сравнивает каждого настоящего философа с Икарсом, который не может не пытаться летать, но при этом всегда обречен на падение [Булгаков, 1993, с. 314].

поиске Истины философия достигает только ее аспекта или отблеска – не Истины, но истинности. Но, что более важно – в стремлении преодолеть имманентность философия (пере)обретает свои истоки в трансцендентном: «...основные *мотивы* философствования, *темы* философских систем не выдумываются, но осознаются интуитивно, имеют сверх-философское происхождение, которое определенно указывает дорогу за философию» [Булгаков, 1994, с. 71]. Здесь мыслитель, по сути, говорит о мифологических и интуитивных корнях философии, отчетливо просматриваемых, например, у Платона. Булгаков называет это «умным ведением»: речь идет о непосредственном мистически-интуитивном постижении основ бытия, о своеобразном «философском мифе». В основе подобного хода мысли лежит характерная для русской религиозной философии идея всеединства – внутренней органической связи всего сущего [Жукова, 2016, с. 78–79].

Идея философского мифа такова, что в основе любого независимого и автономного философствования уже лежит метафизическая предпосылка, представляющая собой выражение интуитивного мироощущения. Булгаков, развивая свою исходную интуицию, объявляет всякую подлинную философию мифичной и, как следствие, религиозной, а отсюда уже делает вывод о невозможности иррелигиозной, независимой, чистой философии [Булгаков, 1994, с. 77]. Это мнение в целом доминирует в русской религиозной мысли Серебряного века. О том же самом скажет, например, чуть позже Бердяев: «Пустая гордыня, которая всегда терпит имманентную кару» [Бердяев, 1994, с. 23], – так отзовется он об «автономной» философии, пытающейся освободиться от связи с религиозной жизнью.

Принципиальная же разница между философией и богословием заключается в том, что то, что в одном случае является исходной предпосылкой, в другом случае должно стать результатом проведенной работы. Речь идет о религиозных истинах. Философский Бог всегда есть вывод, результат предшествующей логической системы. Философия свободна от наличия Бога как предустанавливающей предпосылки. Она имеет дело с Богом как с проблемой, с отвлеченным и безличным абсолютным. Противоположной представляется ситуация для религии, для которой Бог есть прежде всего Абсолютная Личность, живой Бог Авраама, Исаака и Иакова, с которым человек вступает в личностную связь. Это методологическое различие не раз становилось предметом особой философской рефлексии. Уместно вспомнить знаменитое кредо Бубера: «Если вера в Бога означает способность говорить о Нем в третьем лице, то я не верю в Бога. Если вера в Бога означает способность говорить с Ним, то я верю в Бога» [Бубер, 1995, с. 4].

Если попытаться продолжить мысль Булгакова, то во взаимоотношениях философии и религии с Богом мы имеем, таким образом, оппозицию *данность* – *проблемность* Божественного. В зависимости от того, какую позицию изберет для себя тот или иной мыслитель в данном отношении, он будет определяться как философ религии или же как религиозный философ. Характерную иллюстрацию данного тезиса мы находим у того же Булгакова при сопоставлении фигур Платона и Аристотеля. Их религиозные философии коренным образом отличаются, и в первую очередь – *методологически*. Платон является парадоксальной фигурой: одновременно философ и мифолог, догматист и критицист, без каких-либо внутренних затруднений переходящий от философских спекуляций к изложению идей в мифах. Если на Платоне, по выражению Булгакова, порой лежит ореол чего-то таинственного и мистического, то Аристотель напротив – представитель чистой философии, чье учение о Боге есть преимущественно вывод из его философии. В этом учении нет места элементам мистической теологии, нет черт, логически не выводимых или не оправданных. Не найти у Аристотеля и какого-либо личного отношения к Боже-ству, представленному в виде философской идеи.

Затрагивает Булгаков и этический аспект работы философа. Ему представляется важным подчеркнуть, что в какой бы из двух означенных парадигм ни работал интеллектуал, он всегда должен действовать согласно определенным принципам. Эти принципы могут быть извлечены из двух предпосылок, которыми Булгаков характеризует подлинную религиозную философию. Первая предпосылка – это свобода, которая в сфере религиозного философствования фундируется тем, что субъективное измерение находит выражение в аспекте исполнения, а не в аспекте темы, в области *как*, а не в области *что*. Эта свобода необходимым образом приводит нас ко множественности христианских философий: «Из нашего понимания религиозной философии, как вольного художества на религиозные мотивы, следует, что не может и не должно быть одного канонически обязательного типа религиозной философии или “богословия”: догматы неизменны, но их философская апперцепция изменяется вместе с развитием философии. Религиозные догматы ищут все новых воплощений в философском творчестве» [Булгаков, 1994, с. 81].

Вторая предпосылка подлинной религиозной философии, которая вытекает из первой, – это честность философского исследования, достигающаяся путем искреннего искания и добросовестного сомнения. Без какого-либо обмана собственного разума человек стремится познать в качестве философской истины то, что он уже знает как религиозный догмат.

Религиозная философия, таким образом, понимается Булгаковым как свободное и честное рассуждение об истинах веры. Но встает вопрос – для чего необходимо подобное рассуждение христианину, у которого уже есть вероучительные догматы? Затем – отвечает Булгаков, что «истины религии, открывающиеся и укореняющиеся в детски верующем сознании непосредственным и в этом смысле чудесным путем, изживаются затем человеком и в его собственной человеческой стихии, в его имманентном самосознании, перерождая и оплодотворяя его. И чем это переживание богаче, разветвленнее, глубже, тем жизненнее религиозная истина, которая в противном случае рискует остаться семенем без почвы или закваской без теста, замереть от неупотребления» [там же, с. 81].

Отсюда можно сделать вывод, что для Булгакова философия хотя и не становится прямым и независимым опытом выхода к Другому или же опытом спасения (как в случае Бердяева или, как мы попытаемся показать далее, Франка), но играет значимую роль гаранта веры, обеспечивающего непрерывность познания Бога в сознании человека. Она становится философствованием христиан, стремящихся осознать свое религиозное бытие философски. Указанная непрерывность веры достигается философской переработкой непосредственного религиозного опыта: «Вера не обрекает на спячку или бездействие за ненадобностью, не берет под подозрение философский разум, но ставит ему свою задачу, создает особый стимул для деятельности. *Логически* область веры начинается там, где останавливается разум, который должен употребить все усилия, чтобы понять всё, ему доступное» [там же].

С.Л. Франк: религиозная философия как опыт целостного осмысления бытия

В 1923 г. в сборнике «София: проблемы духовной культуры и религиозной философии» под редакцией Бердяева выходит статья Франка «Философия и религия», в которой философ делает попытку прояснить точки конвергенции двух означенных традиций познания реальности. Франк считает, что в эпоху коренных переломов XX в. вопрос о «согласимости философии с религией» становится «для человечества и каждого человека вопросом его *жизни или смерти*» [Франк, 1990, с. 319],

а также вопросом «о возможности спасения, о преодолении невыносимой раздробленности духа» [Франк, 1990, с. 319].

Если Булгаков в первую очередь пытается разграничить философию и религию, то тональность размышлений Франка несколько иная: он стремится выявить то, что связывает философию и религию, не затемняя при этом и имеющихся различий. По мысли философа, связывает эти две «различные по существу формы духовной деятельности», имеющие к тому же «совершенно различные задачи», направленность сознания на один и тот же объект – на Бога, причем на Бога в религиозном (христианском) понимании, т.е. живого и личностного.

Франк явным образом сближает философию и богословие *тематически*: они отличаются не предметом, но методом. Отметим, что сказанное применимо в полной мере и к самому Франку, чей философский путь стал для него самого путем сознательного углубления религиозности. «Его позиция в конце жизни – это позиция *свободного* религиозного философа, и одновременно – глубоко верующего человека, при этом верующего *церковно*» [Аляев, 2020, с. 257]. По выражению Б. Халленслебен, «христианская религия есть для него место и предмет, которые в философско-феноменологическом подходе наиболее эффективным образом позволяют разуму познать самого себя» [Халленслебен, 2009, с. 42]. А П. Элен метко замечает, что «христианская вера может быть названа *путеводной звездой* философии Франка» [Элен, 2012, с. 436]. Как и в случае с Булгаковым, в центре философии Франка лежит гносеологическое ядро, в котором «рациональность, направляясь на самое себя, тем самым трансцендирует через саму себя и опирается на общее и вечное откровение реальности как Трансрационального, Непостижимого» [Франк, 2007, с. 231; Халленслебен, 2009, с. 42]. Именно методологической разницей обосновывает Франк необходимость философии для религиозного сознания. В философии превалирует познавательная интуиция, тогда как в религиозной жизни – момент «живого общения с объектом религиозной веры, действительно-волевой связи с ним» [Франк, 1990, с. 333]. Раскрывая каждая свою сторону, обе реальности обогащают и укрепляют друг друга на путях познания Абсолюта.

Понимая, что подобный провокационный тезис нуждается в соответствующем обосновании со стороны философии, Франк обращается к возможностям самой философии и формулирует предельный вопрос: возможна ли философия, отличная от рационализма? Иными словами, возможна ли философия, которая будет иметь дело с Богом как с живой личностью? По Франку, таковой становится философия, которая действует исходя из признания собственной ограниченности или, говоря словами самого Франка, «сверхлогической, интуитивной основы логической мысли» [там же, с. 327]. Необходима философия, которая оставляет место для *mysterium tremendum et fascinans* (Р. Отто). Мысль Франка согласуется здесь с позицией Булгакова: философия осознаёт собственные пределы, собственную имманентность, однако всеми силами стремится ее преодолеть. Философия начинает рассматриваться не как наука, но как «наднаучное интуитивное мировоззренческое учение, которое состоит в очень тесной родственной связи... с религиозной мистикой» [Франк, 1992, с. 474]. Подобный подход к философии является для Франка определяющим при построении собственной целостной системы [Zhukova, 2019, p. 284].

Только для такой философии возможно усмотрение «абсолютной, всеобъемлющей природы бытия, выходящей за пределы ограниченности и относительности всего логически фиксированного», которое «есть именно *логически адекватное ее усмотрение*» [Франк, 1990, с. 327]. Согласно определению Франка, «именно логически зрелая мысль, достигшая последней ясности, усматривая неисчерпаемость и бесконечность абсолютного, его основополагающее отличие от всего рационально выразимого, смиренно признавая поэтому ограниченность достижений разума

перед лицом истинного бытия, именно в *открытом и ясном осознании этого соотношения, и только в нем одном*, преодолевает ограниченность разума и овладевает превосходящим его силы объектом» [Франк, 1990, с. 327].

Рассмотрение философии в качестве духовной деятельности необходимым образом предусматривает определенную интенциональность сознания: для философской работы необходима «*напряженность воли, неустанность влечения к духовному созерцанию*», с помощью которых достигается «сосредоточенность внимания на той первооснове бытия, которая обычным сознанием вообще не воспринимается» [там же, с. 322]. Это с необходимостью приводит Франка к выводу о том, что «философское творчество предполагает религиозную настроенность и религиозную устремленность духа; в основе всякого философского знания лежит *религиозная интуиция*» [там же, с. 323]. В размышлениях Франка о природе познавательного опыта, движимого исходной религиозной интуицией, можно отметить сходство с рассмотренной выше позицией Булгакова об интуитивных корнях философии.

Франк не доходит до того, чтобы вслед за Булгаковым и Бердяевым открыто объявить всякую подлинную философию религиозной *per se*. Однако ход его мысли свидетельствует о согласии с подобной точкой зрения: «В каких бы понятиях ни выражала отвлеченная философская мысль свое познание Бога, ее основной интуицией и тем самым ее высшим и верховным понятием остается чисто религиозная идея безмерности, неисчерпаемой глубинности и таинственности Бога; и, в сущности, вся остальная система понятий имеет своим последним назначением приблизить мысль к уловлению именно этой сверхконечной и сверхрациональной природы Бога, конституирующей Его абсолютность» [там же, с. 328]. Можно, таким образом, согласиться с утверждением о том, что «сама философия получает у Франка религиозное измерение» [Халленслебен, 2009, с. 41].

Признание религиозной идеи в качестве высшего философского понятия согласуется с франковским пониманием философии как духовной деятельности. Франк-философ здесь практически трансформируется в теолога-мистика (но мистика спекулятивного!), определяющего Абсолют посредством апофатических предикатов. Позднее он напишет в «Непостижимом»: «Мы разделяем в этом отношении судьбу всех созерцательных, философствующих мистиков. Все они единогласно утверждают в отношении Бога, что Он – непостижим, неисследим, невыразим, несказанен, – и вместе с тем подробно рассказывают нам именно об этом таинственном и несказанном существе Бога» [Франк, 2007, с. 72].

В этой связи интересно, что если для эпистемологии Булгакова важным является «умное ведение» – усмотрение интуитивных основ всякого дискурсивного знания, то для Франка ключевую роль играет «умное неведение». Франковская версия формулы «ученого незнания» (*docta ignorantia*) почитаемого им Николая Кузанского представляет собой постоянное осознание человеком пределов собственного знания, из чего следует указание на невозможность дискурсивного выражения природы Абсолюта. Речь при этом идет не только об ограничении притязаний философии на богопознание: Франк распространяет «ученое незнание» на любую познавательную деятельность человека. Как отмечает Оболевич, «*docta ignorantia* выполняет у Франка эпистемологическую функцию» [Оболевич, 2009, с. 31]. Для философа важно подчеркнуть ограниченность любого познания, понятийного или эмпирического: «Наш опыт всегда ограничен; точнее говоря, основоположная структура нашего знания состоит в самоочевидном сознании, что отчетливо воспринятое, выраженное в понятии и в этом смысле “понятое” содержание нашего опыта есть только небольшая и зависимая *часть* некой бесконечной полноты реальности, доступной нам именно как неведомая, непостижимая, не уяснённая реальность» [Франк, 1998, с. 67; Оболевич, 2009, с. 32]. Из приведенного высказывания можно сделать вывод

о том, насколько Франку претит любой дуализм в области бытия и мышления и насколько важным является для него проект построения монистической системы. В этот проект встраивается и *тематическое* единство религии и философии.

Итак, подлинная философия, по Франку, должна при осуществлении своего назначения исходить из «действительного, т.е. абсолютно полного и конкретного всеединства, а не из мнимого, по существу, лишь частичного и отвлеченного единства системы объективного бытия» [Франк, 1990, с. 329; см. также: Аляев, Резвых, 2013, с. 18–19]. Она должна быть всеобъемлющей, охватывая все сферы человеческого бытия, в том числе религиозную жизнь человека. Это значит, что «последний источник и критерий философского знания есть не одна лишь бесстрастная, чисто созерцательная интуиция объективного бытия, а *целостный и живой духовный опыт* – осмысляющее опытное изживание последних глубин жизни» [Франк, 1990, с. 329–330]. Именно так, с опорой на живой религиозный опыт, должна строиться подлинная онтология. Здесь достаточно явно можно усмотреть влияние В.С. Соловьёва с его проектом преодоления кантовского разделения познающего субъекта и объективной реальности. Философия же, по Франку, и должна в первую очередь стремиться к снятию этого разделения.

Заключение

И Булгаков, и Франк, помещая в центр своих рассуждений проблему соотношения религиозного и философского опыта, считают, что философия является подлинной тогда, когда, будучи направленной на познание высшего бытия, она отдает себе отчет в том, что не может преодолеть «пропасть» имманентного – «перепрыгнуть» через нее. Такая философия должна оставлять место для тайны и сверхлогического измерения. Учитывая этот сверхлогический аспект, философия становится по-настоящему подлинной, поскольку начинает постигать бытие в его целостности, т.е. рассматривать в том числе феномены, ускользающие от любых попыток логического определения и рационализации. При этом она не заменяет, но дополняет и обогащает тот опыт, который получает человек в религиозной жизни.

Вместе с тем, можно говорить и о различиях в позициях Булгакова и Франка. По Булгакову, назначение религиозной философии заключается в том, чтобы создать условия для честного и критического восприятия истин веры. Дискурсивный разум проделывает самостоятельную работу по познанию Абсолюта, вместе с тем предуготовляя путь религиозной вере, которая должна показать выход из рационалистического тупика. Здесь, как представляется, присутствует некоторый момент иерархичности, которого мы не находим у Франка. Для последнего и философия, и религия – два равнозначных пути познания Абсолюта, две духовные практики, необходимо содержащие в себе и интеллектуальные усилия познающего разума.

Список литературы

Аляев, Резвых, 2013 – Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. «Первая философия» Семёна Франка, или Прологомены к книге «Непостижимое» (1928–1933) // Исследования по истории русской мысли [13]: Ежегодник за 2016–2017 годы / Ред. М.А. Колеров. М.: Модест Колеров, 2017. С. 7–135.

Аляев, 2020 – Аляев Г.Е. Русская философия вокруг С.Л. Франка. Избранные статьи. М.: Модест Колеров, 2020. 736 с.

Антонов, 2020 – Антонов К.М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков: в 2 ч. Ч. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. 608 с.

- Бердяев, 1994 – *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с.
- Бубер, 1995 – *Бубер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995. 464 с.
- Булгаков, 1994 – *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. М.: Республика, 1994. 415 с.
- Булгаков, 1993 – *Булгаков С.Н.* Трагедия философии // *Булгаков С.Н.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 311–518.
- Жукова, 2014 – *Жукова О.А.* Избранные работы по философии культуры. Культурный капитал. Русская культура и социальные практики современной России. М.: Согласие, 2014. 536 с.
- Жукова, 2016 – *Жукова О.А.* Онтологические основания свободы: метафизика и социальная философия С.Н. Трубецкого // *История философии / History of Philosophy.* 2016. Т. 21. № 2. С. 77–88.
- Жукова, 2019 – *Жукова О.А.* Опыт о русской культуре. Философия истории, литературы и искусства. М.: Согласие, 2019. 588 с.
- Жукова, 2017 – *Жукова О.А.* Философия русской культуры. Метафизическая перспектива человека и истории. М.: Согласие, 2017. 624 с.
- Кода, 2015 – *Кода П.* Сергей Булгаков. М.: Изд-во ББИ, 2015. х + 208 с.
- Лосский, 1926 – *Лосский Н.О.* Преемники Вл. Соловьёва // *Путь.* 1926. № 3. С. 14–28.
- Оболевич, 2009 – *Оболевич Т.* Аспекты «умудренного неведения» в философии Семена Франка // *Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры /* Ред. В.Н. Порус. М.: ББИ, 2009. С. 29–37.
- Порус, 2006 – *Порус В.Н.* Трагедия философии и философия трагедии (С.Н. Булгаков и Л.И. Шестов) // *Русское богословие в европейском контексте.* С.Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль / Ред. В.Н. Порус. М.: ББИ, 2006. С. 181–198.
- Соловьёв, 1989 – *Соловьёв В.С.* Чтения о Богочеловечестве // *Соловьёв В.С.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 5–174.
- Франк, 1992 – *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 511 с.
- Франк, 2007 – *Франк С.Л.* Непостижимое. М.: АСТ, 2007. 382 с.
- Франк, 1998 – *Франк С.Л.* Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. М.: Факториал, 1998. 256 с.
- Франк, 1990 – *Франк С.Л.* Философия и религия // *На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов /* Сост. П.В. Алексеев. М.: Политиздат, 1990. С. 319–332.
- Халленслебен, 2009 – *Халленслебен Б.* Религиозно-философская мысль С.Л. Франка (1877–1950) в контексте работы «С нами Бог. Три размышления» // *Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры /* Ред. В.Н. Порус. М.: ББИ, 2009. С. 37–68.
- Элен, 2012 – *Элен П.* Николай Кузанский и Семён Франк // *Семён Людвигович Франк /* Ред. В.Н. Порус. М.: РОССПЭН, 2012. С. 432–465.
- Gavrilyuk, 2017 – *Gavrilyuk P.* Modern Orthodox Thinkers // *Oxford Handbook of Epistemology of Theology /* W.J. Abraham, F.D. Aquino (eds.). Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 579–589.
- Obolevitch, 2015 – *Obolevitch T.* Faith as the Locus Philosophicus of Russian Thought // *Faith and Reason in Russian Thought /* T. Obolevitch, P. Rojek (eds.). Krakow: Copernicus Center Press, 2015. P. 7–23.
- Zhukova, 2019 – *Zhukova O.* The Self-Cognition of Russian Culture: Pushkin in the Philosophical Experience of Semyon Frank // *Russian Studies in Philosophy.* 2019. № 57 (3). P. 281–295.

Religious Philosophy as an Experience of Knowledge of God: Sergei Bulgakov and Semyon Frank on the Relationship between Philosophy and Religion*

Ivan Yu. Ilin

National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: ivan.yur.ilin@gmail.com

This article attempts to analyze the historical and philosophical views of S.N. Bulgakov and S.L. Frank about the meaning of religion, the nature of philosophy, and the essence of philosophical knowledge in the structure of religious experience. The article considers the correlation of

* The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at HSE University.

religious and philosophical ideas of two thinkers and their positioning relative to each other. The article formulates the problem of the relationship and mutual influence of religious faith and philosophical reason in the legacy of Bulgakov and Frank, and raises the question of what role these outstanding authors of the Silver age assign to religious philosophy in the spiritual life of a Christian. The question of the place of conceptual thinking in the experience of understanding the Absolute is being clarified. The thesis about the role and significance of religious philosophy as a necessary beginning of discursive comprehension of the truths of faith (Bulgakov) and a holistic understanding of being (Frank) is being put forward.

Keywords: Sergei Bulgakov, Semyon Frank, religious philosophy, Russian thought, epistemology of religion, religious experience, metaphysics, freedom, dogma

References

Alyaeв G.E., Rezvyh T.N. «Pervaya filosofiya» Semyona Franka, ili Prolegomeny k knige «Nepostizhimoe» (1928–1933) [“First Philosophy” of Semyon Frank or Prolegomena to “The Incomprehensible” (1928–1933)]. In: Kolerov M.A. (ed.). *Issledovaniya po istorii russkoj mysli [13]: Ezhegodnik za 2016–2017 gody* [Studies in History of Russian Thought 13. Annual 2016–2017]. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2017, pp. 7–135. (In Russian)

Alyaeв G.E. *Russkaya filosofiya vokrug S.L. Franka. Izbrannye statii* [Russian Philosophy Around Semyon Frank. Selected Articles]. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2020. 736 p. (In Russian)

Antonov K.M. «Kak vozmozhna religiya?»: *Filosofiya religii i filosofskie problemy bogosloviya v russkoj religioznoj mysli XIX–XX vekov* [“How is Religion Possible?”: Philosophy of Religion and Philosophical Problems of Theology in Russian Religious Thought of the XIX–XX centuries]: in 2 parts, part 1. Moscow: PSTGU Publ., 2020. 608 p. (In Russian)

Berdyaeв N.A. *Filosofiya svobodnogo duha* [Philosophy of Free Spirit]. Moscow: Respublika Publ., 1994. 480 p. (In Russian)

Buber M. *Dva obraza very* [Two Types of Faith]. Moscow: Respublika, 1995. 464 p. (In Russian)

Bulgakov S.N. *Svet nevechernij* [Unfading Light]. Moscow: Respublika Publ., 1994. 415 p. (In Russian)

Bulgakov S.N. Tragedija filosofii [Tragedy of Philosophy]. In: Bulgakov S.N. *Writings*: in 2 vols. Moscow: Nauka Publ., 1993, pp. 311–518. (In Russian)

Elen P. Nikolai Kuzansky and Semyon Frank [Nicholas of Cusa and Semyon Frank]. In: Porus V.N. (ed.). *Semyon Ludvigovich Frank*. Moscow: ROSSPEN Publ., 2012, pp. 432–465. (In Russian)

Frank S.L. *Dukhovnye osnovaniya obshchestva* [Spiritual Foundations of Society]. Moscow: Respublika Publ., 1992. 511 p. (In Russian)

Frank S.L. *Nepostizhimoe* [The Incomprehensible]. Moscow: AST Publ., 2007. 382 p. (In Russian)

Frank S.L. *Svet vo t'mye* [Light Shineth in Darkness]. Moscow: Factorial Publ., 1998. 256 p. (In Russian)

Frank S.L. *Filosofiya i religiya* [Philosophy and Religion] In: Alekseev P.V. (ed.). *Na perelome. Filosofiya i mirovozzrenie. Filosofskie diskussii 20-h godov* [At the Turn. Philosophy and Outlook. Philosophical Discussions of the 20s]. Moscow: Politzdat Publ., 1990, pp. 319–332. (In Russian)

Gavrilyuk P. Modern Orthodox Thinkers In: Abraham W.J., Aquino F.D. (eds.). *Oxford Handbook of Epistemology of Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 579–589.

Hallensleben B. Religiozno-filosofskaya mysl' S.L. Franka (1877–1950) v kontekste raboty «S nami Bog. Tri razmyshleniya» [S.L. Frank's Religious and Philosophical Thought (1877–1950) in the Context of the Work “God is With Us. Three Reflections”]. In: Porus V.N. (ed.). *Idejnoe nasledie S.L. Franka v kontekste sovremennoj kul'tury* [The Ideological Heritage of S.L. Frank in the Context of Modern Culture]. Moscow: BBI Publ., 2009, pp. 37–68. (In Russian)

Koda P. *Sergej Bulgakov*. Moscow: BBI Publ., 2015. x + 208 p. (In Russian)

Lossky N. Preemniki Vl. Solovieva [Successors of Vladimir Soloviev], *Put'*, 1926, pp. 14–28. (In Russian)

Obolevich T. Aspekty «umudrennogo nevedeniya» v filosofii Semena Franka [Aspects of “Learned Ignorance” in Semyon Frank's Philosophy]. In: Porus V.N. (ed.). *Idejnoe nasledie S.L. Franka v kontekste sovremennoj kul'tury* [The Ideological Heritage of S.L. Frank in the Context of Modern Culture]. Moscow: BBI Publ., 2009, pp. 29–37. (In Russian)

Obolevitch T. Faith as the Locus Philosophicus of Russian Thought. In: Obolevitch T., Rojek P. (eds.). *Faith and Reason in Russian Thought*. Krakow: Copernicus Center Press, 2015, pp. 7–23.

Porus V.N. Tragediya filosofii i filosofiya tragedii (S.N. Bulgakov i L.I. Shestov) [Tragedy of Philosophy and Philosophy of Tragedy (S.N. Bulgakov and L.I. Shestov)]. In: Porus V.N. (ed.). *Russkoe bogoslovie v evropejskom kontekste. S.N. Bulgakov i zapadnaya religiozno-filosofskaya mysl'* [Russian Theology in the European Context. S.N. Bulgakov and Western Religious and Philosophical Thought]. Moscow: BBI Publ., 2006, pp. 181–198. (In Russian)

Solovyov V.S. Chteniya o Bogochelovechestve [Lectures on Godmanhood]. In: Solovyov V.S. *Sochineniya* [Works]. In 2 vols, vol. 2. Moscow: Pravda Publ., 1989, pp. 5–174. (In Russian)

Zhukova O.A. *Izbrannye raboty po filosofii kul'tury. Kul'turnyj kapital. Russkaya kul'tura i social'nye praktiki sovremennoj Rossii* [Selected Works on the Philosophy of Culture. Cultural Capital. Russian Culture and Social Practices of Modern Russia]. Moscow: Soglasie Publ., 2014. 536 p. (In Russian)

Zhukova O.A. Ontologicheskie osnovaniya svobody: metafizika i social'naya filosofiya S.N. Trubeckogo [Ontological Foundations of Freedom: Metaphysics and Social Philosophy of S.N. Trubetskoy], *Istoriya filosofii / History of Philosophy*, 2016, vol. 21, no. 2, pp. 77–88. (In Russian)

Zhukova O.A. *Opyt o russkoj kul'ture. Filosofiya istorii, literatury i iskusstva* [Experience of Russian Culture. Philosophy of History, Literature and Art]. Moscow: Soglasie Publ., 2019. 588 p. (In Russian)

Zhukova O.A. *Filosofiya russkoj kul'tury. Metafizicheskaya perspektiva cheloveka i istorii* [Philosophy of Russian Culture. Metaphysical Perspective of Man and History]. Moscow: Soglasie Publ., 2017. 624 p. (In Russian)

Zhukova O. The Self-Cognition of Russian Culture: Pushkin in the Philosophical Experience of Seymon Frank, *Russian Studies in Philosophy*, 2019, no. 57 (3), pp. 281–295.

К.М. Антонов, Д.А. Ченцова

Две антропологические рецепции идей Фрейда: С.Л. Франк и Л. Бинсвангер*

Антонов Константин Михайлович – доктор философских наук, доцент. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Российская Федерация, 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б; e-mail: konstanturg@yandex.ru

Ченцова Дарья Александровна – магистр теологии, преподаватель. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Российская Федерация, 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б; e-mail: ciayca@yandex.ru

В статье предлагается сравнительная характеристика рецепций идей З. Фрейда, осуществленных русским философом С.Л. Франком и швейцарским психиатром Л. Бинсвангером. Помимо опубликованных статей и книг обоих мыслителей в статье используется готовящаяся к печати их переписка. Как показывают авторы статьи, указанные рецепции носят антропологический характер: и Франк, и Бинсвангер как в позитивном аспекте своего восприятия психоанализа, так и в его критике стремятся к оформлению нового понимания человека, несводимого ни к традиционной религиозной антропологии, ни к светскому гуманизму, нацеленного на преодоление разрушающих их нигилистических тенденций. Для обоих характерна амбивалентность в понимании психоанализа, антропологические открытия которого не могут, с их точки зрения, получить адекватную интерпретацию в рамках характерных для него натуралистических схем.

Ключевые слова: психоанализ, психиатрия, философская антропология, экзистенциальный анализ, Daseinsanalyse, З. Фрейд, С.Л. Франк, Л. Бинсвангер

Введение

В известном докладе «Что такое автор?» М. Фуко отнес Фрейда к своеобразной группе авторов – «учредителей дискурсивности», не просто создающих те или иные тексты или даже возможности образования новых текстов, но «устанавливающих некую бесконечную возможность дискурсов», в том числе и дискурсов, очень существенно отличающихся от их собственных.

* Публикация подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 19-011-00918А «Философский диалог России и Европы в эпистолярном наследии С.Л. Франка и Л. Бинсвангера: исследование, перевод, публикация».

Большую роль в адаптации этого новооткрытого дискурсивного поля на протяжении 1920–1930-х гг. играло прочтение психоаналитических идей, которое может быть названо «антропологическим», – исходящее из перспективы, которую М. Шелер обозначил вопросом: «Что есть человек и каково его положение в бытии?» [Шелер, 1994, с. 131–132]. Значительный интерес с точки зрения понимания этих процессов может заключаться в сопоставлении подходов двух выдающихся мыслителей первой половины и середины XX в. – крупнейшего представителя русской религиозной мысли С.Л. Франка (1877–1950) и известного швейцарского психиатра Л. Бинсвангера (1881–1966). Их отношение к психоанализу демонстрирует как неожиданное глубокое сходство, так и некоторые существенные различия. Нашей задачей будет экспликация этих моментов, при учете, разумеется, того факта, что 1) ни творчество Франка, ни творчество Бинсвангера не сводятся только к философской антропологии и 2) их исходные точки при обращении к психоанализу весьма различны.

Дополнительным основанием для проведения подобного сравнения должен считаться факт многолетней дружбы Франка и Бинсвангера и существование многолетней (1934–1950) переписки между ними [UAT. 443/7]. В фокусе этой переписки постоянно оказывались принципиальные философские вопросы; мыслители делились своими творческими планами, обсуждали их реализацию и связанные с ней проблемы. Вопросы, относящиеся к восприятию психоанализа, разумеется, также не были лишены их внимания. Данная переписка, включающая около 700 документов, в настоящий момент готовится к публикации¹.

Переписка

Несколько нарушая хронологию, мы начнем наше рассмотрение именно с анализа тех мест этой переписки, в которых всплывает имя основателя психоанализа.

Несмотря на то, что фигура Фрейда до конца сохраняла свое значение для швейцарского психиатра, в переписке его имя появляется лишь дважды. В первый раз – в связи с присылкой Бинсвангером Франку статьи, посвященной основателю психоанализа². В письме от 15 июня 1936 г. Франк благодарит за ее присылку и, пользуясь случаем, сжато излагает свою позицию.

Прежде всего, он указывает на точки соприкосновения: «В основной Вашей тенденции я снова с радостью почувствовал наше избранное духовное сродство» [UAT. 443/7, 12.6.36]. Далее, воздавая Фрейду должное, он предлагает результирующую «объективную оценку», которая отличается резкостью и определенностью: «Содержательно его духовное направление является острейшим выражением циничного мирозерцания, упивающегося проповедью единовластия зла, мрака, животности в жизни как истины в последней инстанции» [ibid.]. Это духовное направление он рассматривает как «ужасное заблуждение» и выражение «разрушающего жизнь демонизма» [ibid.].

Франк подчеркивает, что эта оценка «не может быть приукрашиваемая и затушевываемая» на основании уважения и симпатии к личности и научным достижениям Фрейда или «восхищения его мужеством открыто говорить о плохом» [ibid.]. Иными словами, основная проблема видится им не в самой по себе тематике фрейдизма, а в его подчеркнутом редукционизме.

¹ Переписка находится в архиве Тюбингенского университета. См. о ней: [Гапоненков, Цыганков, 2019, с. 88–107].

² Речь идет, судя по всему, о статье «Фрейд и конституция клинической психиатрии».

К сожалению, дальнейший обмен мнениями происходил, по-видимому, в устной форме – письмо писалось в период подготовки первого визита Франка в Кройцлинген. Визит ознаменовал собой новую степень духовной и интеллектуальной близости мыслителей, так что в целом надежда Франка на достижение согласия и в этом вопросе может считаться оправдавшейся.

Вновь (и в последний раз) Фрейд упоминается только в письме Бинсвангера от 14 января 1947 г.: «И именно работа над Ибсеном показала мне вновь то, чему я уже научился у Ницше и Фрейда, а именно, что человек, который больше не может опираться на христианство, может найти устойчивость лишь в творчестве, в “продуцировании”» [UAT. 443/7, 14.1.47]. Речь здесь идет, как мы видим, 1) о помещении основателя психоанализа в определенный, вполне традиционный для европейской мысли, контекст, и 2) скорее о восприятии личности и способа ее существования, чем о тех или иных конкретных идеях, – ниже станет понятно, какое это имеет значение для сопоставления отношения к нему участников переписки.

С.Л. Франк и З. Фрейд: психоанализ в контексте антропологии Богочеловечества

Но вернемся к началу. Установить точную дату первого знакомства Франка с идеями Фрейда в настоящий момент не представляется возможным. С одной стороны, идея бессознательного использовалась в то время очень многими авторами (например, хорошо известными Франку Джеймсом, Липпсом, Зиммелем), с другой – она имела собственное хождение в среде русских мыслителей, во многом под влиянием творчества Толстого и Достоевского. Первые переводы текстов Фрейда выходят уже в 1904 г., и Франк, который в 1902–1913 гг. разрабатывал собственную концепцию «социальной психологии» и в определенный момент был вхож в среду отечественных психологов и психиатров, несомненно был об этом осведомлен³.

«Душа человека»: подсознательное как неосознанное переживание

Тем не менее, впервые Франк предметно обращается к обсуждению творчества Фрейда во втором томе своей «большой трилогии» – посвященной философской психологии и антропологии книге «Душа человека» (1917) – в разделе, касающемся обсуждению «подсознательного». Интересно, что Франка интересует здесь не столько психоаналитическая теория, сколько терапевтическая практика Фрейда [Франк, 1996, с. 482]. В других местах той же работы Франк указывает на факты «вытеснения» как на один из существенных феноменов душевной жизни человека. Не вдаваясь в подробности⁴, отметим, что «подсознательное» сближается здесь у Франка с «религиозным», что уже направляет всю концепцию в сторону антропологии «богочеловечества», поскольку основой религиозной жизни выступает глубинное и не всегда ясно переживаемое «непосредственное присутствие в нас глубочайшего абсолютного корня нашего “я”» [там же, с. 586].

«Крушение кумиров»: кумиры как репрезентации сверх-Я

Следующий текст Франка, привлекающий наше внимание в связи с нашей темой, – весьма впечатляющее описание «кумира “идеи” и “нравственного идеализма”» в знаменитом «Крушении кумиров» (1924). Не упоминая имени Фрейда, философ дает описание общественной сексуальной морали и «морали общественного

³ Одна из первых публикаций: Фрейд З. О сновидениях. СПб., 1904.

⁴ Более детальный анализ см.: [Антонов, 2014, с. 56–57].

служения» [Франк, 1990а, с. 152], в значительной степени соответствующее тому пониманию отношений индивида и культуры, которое Фрейд позже детально разработал в «Неудовлетворенности культурой» (1930). Однако идеи «Я-идеала» и совести как цензора, говорящего от лица «общественного мнения», проговаривались им значительно раньше, уже в работах «“Культурная” половая мораль и современная нервозность» (1908) и «О введении понятия “нарцизм”» (1914). Оба автора демонстрируют, как интериоризированные личностью общественные нормы, принимающие форму «непреклонных, общеобязательных принципов морали, которые извне, без внимания к своеобразию личности, одинаковым для всех образом нормируют эту жизнь», – образуют структуры, подавляющие спонтанные проявления «глубочайшей основы нашего собственного я» [там же, с. 151].

Франк подчеркивает тот же момент, на который ранее обратил внимание Фрейд: дело не только в том, что «наша культура построена на подавлении влечений» [Фрейд, 2008, с. 21–22], но и в том, что «для большинства людей существует граница, за которой их конституция не может следовать требованиям культуры... Они чувствовали бы себя лучше, если бы для них оставалась возможность быть хуже» [там же]. В той же ситуации Франк апеллирует к концепции греха, наполняя ее гуманистическим содержанием: «Пусть все мы – грешники; но по крайней мере в этой области *мы не можем не быть* грешниками; и если где-либо, то именно здесь мы ждем не суда, а спасения» [Франк, 1990а, с. 152].

Уже отсюда видно принципиальное расхождение Франка с Фрейдом: если для последнего, как это с полной ясностью проявилось позднее в «Будущем одной иллюзии», религия выступает как завершение конструкции «сверх-Я», как основная санкция культурного механизма подавления, то для Франка этот механизм конституируется именно секулярными идеологиями, в то время как религия приносит освобождение от него в долгожданной «встрече с живым Богом».

«Психоанализ как мирозерцание»

В свете сказанного неудивительно, что появление работ Фрейда, посвященных происхождению и сущности религии (прежде всего – «Будущего одной иллюзии» в 1927 г.), и осуществленная им систематизация своих культур-философских идей («Неудовлетворенность культурой», 1930) вызвали живейший интерес Франка и заставили его обратиться к более детальному рассмотрению психоанализа. Это происходит в работе 1930 г. «Психоанализ как мирозерцание»⁵.

Анализируя идеи Фрейда на разных уровнях, Франк относится здесь к нему, прежде всего, как к антропологу: ему оказывается важно уяснить смысл открытых в психоанализе базовых механизмов человеческого существования, определяющих место человека в мире. Франк полностью признает чисто медицинские и общепсихологические достижения психоанализа и сосредоточивает свою критику на его философских (и прежде всего антропологических) аспектах и предпосылках. При этом его подход оказывается выдержанно диалектичным: каждое подлинное открытие психоанализа имеет свою теневую сторону, оборачивается требующим преодоления негативизмом в отношении человека как предмета исследования. В конечном итоге: «Для человеческой личности, как первичной самодовлеющей инстанции, обладающей своей автономной значительностью, не остается места в системе психоаналитического мировоззрения» [там же, с. 30].

Фрейд, подобно Марксу, считает Франк, осуществляет «натуралистическое» пере-толкование открытых им «глубинных факторов» душевной и духовной жизни

⁵ Данный раздел отчасти пересекается с изложением в: [Антонов, 2014, с. 57–58], текст дается в принципиально новой редакции, соответствующей задачам настоящей статьи.

[Франк, 1990а, с. 46]. В этом философ склонен видеть «нигилизм», «демонизм» и «цинизм» концепции Фрейда, его неспособность справиться с теми иррациональными движениями человеческой души, которые он открыл.

В самом деле, такое перетолкование можно проинтерпретировать как действие защитных механизмов рационалистического «здорового смысла», т.е. как «вытеснение» [там же, с. 47]. В сознании субъекта анализа выявляется слой неотрефлексированных предпосылок, в значительной степени предопределяющих его видение своего предмета. Тем самым, психоаналитическая концепция культуры и человека оказывается поставлена под вопрос, и в то же время освобожденный (прежде всего, Юнгом) от этих перетолкований психоанализ указывает путь для более сложной и «открытой» концепции человека, учитывающей «его внутреннее соприкосновение с силами духовного порядка... выходящими за пределы замкнутой в пределах человеческого тела душевной реальности человека...» [там же, с. 48].

Поздние работы

В «Непостижимом» психоанализ упоминается во Вступлении, где Франк вновь, как и в «Крушении кумиров», обращается к проблематике «эротической любви», описывая последнюю фактически в терминах Р. Отто как «дивную тайну, откровение непостижимо страшных и блаженных глубин бытия». Этому описанию противопоставляется «холодно-цинический анализ... («психоанализ!»), который, однако, «не может в живой человеческой душе подавить испытываемый при этом трепет блаженства или жути» [Франк, 1990б, с. 192]. Франк и здесь применяет психоаналитическую терминологию к самому психоанализу, рассматривая его как форму «цензуры разумного, будничного сознания» [там же, с. 191].

В своем описании человеческой субъективности как «непосредственного самобытия» Франк вновь апеллирует к ««бессознательному» или «подсознательному» как «бесспорному факту» [Франк, 1996, с. 324], который свидетельствует о нетождественности «непосредственного бытия» и «сознания». Чуть дальше, анализируя «непосредственное самобытие» как двуединство «непосредственного бытия» и «самости», Франк обозначает первый момент как ««оно» или «нечто»» [там же, с. 332], перекидывая тем самым «мостик» от ранней психоаналитической топике к поздней.

Дальнейшее развитие эта проблематика получает при анализе форм трансцендирования. Фрейдовское различие «я» и «сверх-я» философ использует при описании «трансцендирования во-внутрь», как аргумент в пользу своей концепции «личности» как установления отношения «самости» к «духовному бытию» [там же, с. 409–410]. Свою дистанцированность по отношению к конкретному содержанию идеи «сверх-я» Франк подчеркивает указанием на «натуралистичность мышления» австрийского психиатра. Тем не менее осуществленная ранее Франком рецепция «подсознательного», механизмов вытеснения и цензуры, формирования «совести» и ее социальных структур создает основу для сопоставления их антропологических топик, в особенности если учесть намечаемую Франком здесь же концепцию «отчуждения». В рамках последней разные формы «оно» («оно» предметного бытия, «оно» непосредственного самобытия и «оно» бытия-мы) ставятся в соответствие, и источник отчужденного «мы» усматривается Франком в ««оно» непосредственного самобытия», а сама отчужденная форма бытия-мы в лице «огромного могущества закона, государственного порядка или государственной власти, общественного мнения, господствующих нравов и т.п.» оказывается властвующей над нашей личной жизнью как «темная безличная сила», в чем-то аналогичная силе космической. Принцип антиномистического монодуализма позволяет Франку усмотреть здесь не только ее опредмеченную негативность, но и позитивную функциональность как «необходимой коры», которой «окружает себя живая исконная глубина бытия-мы»

[Франк, 1990б, с. 383–384], сущность которой заключается в отношении любви, превращая ее в условие возможности трансцендирования к глубинам духовной жизни.

Таким образом, источником формирования «сверх-я» или «идеального я» как довлеющего над личностью и терроризирующего ее социально значимого образца оказывается, по Франку, взаимодействие двух форм «оно» – описанной самим Фрейдом в рамках его анализа структуры субъективности и описанной М. Бубером в рамках его анализа формы межличностного общения. Франк, разумеется, не следует здесь букве психоанализа, однако успешно интегрирует его элементы в собственную концепцию.

В заключение остановимся кратко на упоминаниях Фрейда и его проблематики в работах 1940-х гг.

В апологетических очерках «С нами Бог» прямых упоминаний мы не находим, тем не менее изложение Франком традиционного понимания таких элементов религиозного отношения, как «вера» и «догмат», ведется с очевидной оглядкой на концепцию «сверх-я» и фрейдовское описание религии в «Будущем одной иллюзии». Обычное понимание веры как «уверенности в том, ... истинность чего не очевидна» [там же, с. 220] – обосновывает понимание догматов как «словесно точно фиксированных формул, установленных церковным авторитетом и освященных преданием». Смысл этих «священных неприкосновенных истин», а также «проверка их истинности» при этом «недоступны нашему личному разумению» и, более того, в определенном смысле табуированы (в противном случае их недостоверность легко устанавливалась бы). Это естественным образом вызывает сопротивление со стороны людей, «склонных к свободной, независимой мысли», причем сопротивление это, выражающееся в обычной критике этих догматов, Франк признает «в значительной мере совершенно справедливым» [Франк, 1992а, с. 266–267]. Пытаясь, в значительной степени вслед за Шлейермахером, выстроить проект альтернативной по методу догматики, основанной на понимании веры как религиозного опыта, Франк, с большой вероятностью, имел в виду и преодоление фрейдовской критики религии как иллюзии.

В «Свете во тьме» Франк вновь возвращается к теме «научного разрушения гордыни человеческого самосознания»: вслед за Дарвином, разрушившим «исконное положение о принципиальном отличии человека от остального природного мира», Фрейд признал человека «комочком живой плоти, вся душевная жизнь и все идеи которого определены слепым механизмом полового вождения; не разумное сознание, не дух и не совесть, а слепые хаотические подсознательные силы правят человеческой жизнью» [Франк, 1992б, с. 414]. Оба мыслителя выступают здесь в контексте анализа «кризиса гуманизма» как постепенного саморазрушения светской, «профанной» «веры в высокое достоинство и назначение человека», основанной на «натуралистической установке». Тем не менее, конечная оценка остается двойственной: не приемля «цинизм» Маркса, Ницше, Дарвина, Фрейда, Франк при этом указывает на их «правоту» в отношении гуманистического оптимизма и его «прославления прирожденной доброты человека». Разоблачая последнее, они открывают путь более сложным формам гуманистического мышления – «скорбному неверию» – и новым формам религиозной веры.

В итоговом труде Франка «Реальность и человек» мы не находим существенного приращения к уже сказанному. С одной стороны, сама практика психоанализа признается свидетельством «объективной» реальности душевной жизни и шаткости границы между «объективным» и «субъективным» [Франк, 1997, с. 213, 231]. С другой – здесь снова появляются темы «сверх-я» и трансцендирования и «Дарвин и Фрейд». Последние предстают здесь как завершители «механического мировоззрения» [там же, с. 320, 396] и бессознательные выразители его базового противоречия:

человеческий дух сводится (у Фрейда) «к действию космической стихии пола», а одновременно человеку приписывается «призвание управлять космическими силами и осуществить разумный и праведный порядок жизни» [Франк, 1997, с. 320, 396]. Тем самым, усложнение самопонимания человека, которое достигается психоанализом, становится ступенькой в движении к новой антропологии, опирающейся на идею Богочеловечества, в то время как собственные выводы Фрейда из его концепции оцениваются весьма негативно, как проявление кризиса европейской культуры и наиболее опасных, «демонических» тенденций в ее развитии.

Однако в целом, несмотря на резкость окончательного «диагноза», который Франк ставит психоанализу, он не просто воздает ему должное как «медицинской теории», но и указывает на его потенциальную методологическую продуктивность в области философии религии и антропологии, а также признает его значимость в процессе (само)преодоления светского оптимистического рационалистического гуманизма и механицистского натурализма как его онтологической предпосылки – как концепции, существенно усложняющей понимание человека. Франк различным образом использует критические достижения психоанализа: для критики традиционного понимания религии, светских форм современной морали, прежде всего сексуальной и политической, различных форм вытеснения иррационального, в том числе, сакрального, измерения человеческой жизни, рассматривая и сам психоанализ в качестве формы такого вытеснения. Элементы психоаналитического видения (разумеется, в существенно преобразованном виде) вводятся им в структуру новой антропологии – понимания человека как богочеловеческого двуединства.

Л. Бинсвангер и З. Фрейд: психиатрия между биологией и антропологией

Значение идей и самой личности Фрейда для мысли и творчества Л. Бинсвангера несравнимо выше, чем для Франка: на протяжении ряда лет Бинсвангер был учеником Фрейда и входил в «Психологическое общество» – кружок наиболее близких Фрейду психиатров-психоаналитиков; их переписка, насчитывающая более ста писем и открыток, началась с момента знакомства в 1907 г. и продолжалась до самой смерти основателя психоанализа [Briefwechsel, 1992]. Несмотря на то что традиции клиники в Кройцлингене, основанной еще Бинсвангером-дедом, а также постоянные занятия философией (в особенности после Первой мировой войны) направляли мысль Бинсвангера в сторону создания всеохватывающей антропологической концепции и способствовали его критическому отношению к фрейдизму, психоанализ до конца продолжал занимать немаловажное место в его концепции, а самому Бинсвангеру (в отличие от Адлера и Юнга) удавалось совмещать самостоятельность мышления с добрыми отношениями с Фрейдом.

Здесь мы остановимся на 1) динамике отношений двух мыслителей, опираясь на данные переписки, воспоминания Бинсвангера о Фрейде и исследовательскую литературу, 2) двух посвященных Фрейду статьях швейцарского психиатра, фигурирующих в его переписке с Франком, и 3) упоминаниях о Фрейде в *opus magnum* Бинсвангера «Основные формы и познание человеческого бытия» (*Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, 1942), написанном, по его собственному признанию, не без влияния русского мыслителя. В центре нашего внимания будут те моменты антропологической рецепции психоанализа у Бинсвангера, которые так или иначе могут быть сопоставлены с теми или иными моментами рецепции, осуществленной Франком.

1) Взаимоотношения Бинсвангера с Фрейдом

Исследователи наследия Бинсвангера условно выделяют пять этапов⁶ в его отношении к психоанализу и лично к его основателю [Bühler, 2004, p. 36–37]:

– на первом Бинсвангер изучает психоанализ, увлекается работами Фрейда, ассистирует Юнгу. В 1907 г. происходит личное знакомство с Фрейдом [Binswanger, 1956, S. 9–10], между ними завязывается переписка. Примечательно, что уже в этот период Бинсвангер в состоявшейся в 1913 г. небольшой дискуссии защищал философию, которую Фрейд был готов рассматривать лишь как один из вариантов субlimации [Binswanger, 1954, S. 19];

– второй период характеризуется практическим использованием психоаналитического метода в работе с пациентами в санатории в Кройцлингене, активным участием Бинсвангера в жизни психоаналитического движения;

– к третьему периоду относится критика психоанализа и пересмотр психоаналитической концепции на основании рецепции идей Гуссерля и Хайдеггера. Его результаты будут рассмотрены более подробно в следующем разделе;

– к третьему периоду примыкает четвертый, когда происходит формирование основных элементов Daseinsanalyse – собственной концепции Бинсвангера, направленной на изучение сущности человеческого бытия [Binswanger, 1946; Бинсвангер, 2014, с. 3, 8]. Подробнее см. далее в тексте раздел 3);

– на пятом этапе происходит позднее переосмысление идей психоанализа, которое ряд исследователей интерпретируют как возврат к Фрейду. Следует, однако, иметь в виду, что позитивная риторика посвященных Фрейду текстов этого времени связана, во-первых, с почитанием памяти великого человека и близкого друга (что в особенности касается книги воспоминаний)⁷, а во-вторых, с упадком влияния психоанализа в послевоенной Европе – Бинсвангер берет на себя задачу подчеркнуть тот важный вклад, который он внес в теорию и практику лечения душевных расстройств. Это касается, прежде всего, текста «Мой путь к Фрейду» (1957): «...и Фрейд, и Хайдеггер, хоть и совсем по-разному, но привели нас к более глубокому и систематическому пониманию природы человека, чем кто-либо еще со времен Платона и Аристотеля» (Binswanger, 1957, S. 28). Фактически здесь вновь возникает высказанная Бинсвангером еще в 30-е годы идея, согласно которой Фрейд был гораздо глубже в философском плане, чем он сам это признавал [Schmidl, 1959, p. 49–51].

В целом, отношения между Фрейдом и Бинсвангером были сложны и многогранны – пожалуй, это были самые продолжительные из отношений Фрейда с кем-либо из его учеников [Reppen, 2003, p. 282]. Динамику и качество этих отношений лучше всего охарактеризовал в одном из писем сам Фрейд: «В отличие от многих других Вы не допустили, чтобы Ваше интеллектуальное развитие, которое Вы все больше высвобождали из-под моего влияния, разрушило бы также и наши личные отношения, и Вы сами не знаете, как благотворно действует на людей подобная деликатность» [Binswanger, 1956, S. 103].

Аналогичным образом и Бинсвангер, несмотря на всю свою критику, всегда имел в виду тот факт, «что участие, будь то в рождении или смерти, у провозглашенного рационалистом Фрейда не только исходит от сердца, но также охватывает весь наш общий человеческий удел, “condition humaine”, со всеми его странностями, и как часто его участие в личной судьбе выливается в изумление перед загадкой нашего бытия»⁸ [ibid., S. 39]. Таким образом, предлагавшееся ему Франком разграничение

⁶ См. также: [Hoffmann, web; Bally, 1966; Власова, 2010, с. 336].

⁷ Бинсвангер называет их дружбу одним из «величайших даров» в своей жизни [Binswanger, 1956, S. 68].

⁸ В «Воспоминаниях» приводятся примеры живого участия Фрейда – это и болезнь Бинсвангера в 1912 г., известием о которой он делится с Фрейдом (и последовавший за этим известием визит Фрейда в Кройцлинген), и смерть сыновей Бинсвангера, и др.

отношения к личности Фрейда и к его идеям швейцарский психиатр вряд ли мог (и вряд ли хотел) реализовать сколько-нибудь последовательно. Анализ соответствующих текстов, как мы увидим, подтверждает это предположение.

2) *Две статьи о Фрейде и психоанализе*

Во второй половине 1930-х гг. Бинсвангер пишет две статьи-доклада о Фрейде. Именно откликом на первую из них: «Фрейд и конституция клинической психиатрии» (1936) – стал описанный выше отзыв Франка. Интересно, что обе статьи имеют своим предметом антропологию Фрейда и во многом сходны с точки зрения своей структуры: обе начинаются с упоминания религиозной темы и работы «Будущее одной иллюзии», а завершаются размышлениями о «судьбе» Фрейда и его дела, о специфике и историчности его собственной экзистенции. Между ними помещается определенный аналитический материал: преимущественно психиатрический в первом случае и философско-антропологический – во втором. В первой статье предлагается анализ психиатрической генеалогии идей Фрейда, во второй – развитое Фрейдом представление о человеке как *homo natura* ставится в контекст аналогичных антропологических концепций. Несмотря на различие в материале, обусловливающее и различие подвергаемых анализу аспектов концепции, мы можем видеть, как общий сюжет статей направляет мысль к одному и тому же выводу, главному аргументу, посредством которого Бинсвангер определяет свою дистанцию в отношении к Фрейду и его пониманию человека и при этом включает их в собственную концепцию.

В первой статье Бинсвангер предлагает существенно скорректировать привычный способ понимания психоанализа: чтобы вписать идеи Фрейда в историю психиатрии (Бинсвангер приводит значительный материал из этой истории), их надо понимать не психологически, а биологически.

Это приводит к любопытному противоречию, близкому к тому, которое фиксировал Франк, отмечая соединение открытия «внутренней закономерности душевной жизни» и «биологического материализма» Фрейда. Аналогично и в интерпретации Бинсвангера: с одной стороны, «деперсонализация человека» и «биологический материализм», характерные для психиатрии в целом, у Фрейда становятся мировоззренческим «теоретическим» пафосом всего дела его жизни, который именно как таковой плохо вписывается в конституцию клинической психиатрии, хотя нигде и не противоречит ей. С другой стороны, «биологический материализм» Фрейда, поскольку он распространяется «до изучения психобиологической истории развития организма как целого», позволяет ему охватить «действительное содержание психической жизни человека во всем ее богатстве» [Бинсвангер, 1999, с. 180]. В отличие от Франка, Бинсвангер видит опосредующее их звено концепции: «...трудный путь транспонирования и перевода психического содержания в различные биологически функциональные “системы” и “манеры речи”», из которых затем конструируется «удивительно всеобъемлющая и сложная умозрительная система» [там же].

В целом, Бинсвангер устанавливает границы психоанализа практически в том же месте, что и Франк: здесь происходит «деперсонализация» человека, психоанализ не видит в нем «существо, которое смотрит в лицо своей судьбе и судьбе человечества... которое... стоит на своих собственных ногах» [там же, с. 181].

Во второй статье⁹ Бинсвангер возвращается к философско-психологическому пониманию, здесь антропология Фрейда помещается в контекст «больших онтологий» и философских концепций *homo natura*. Уникальность Фрейда усматривается в радикализме его мышления: признании чистой негативности «добра» и переносе

⁹ Изначально – текст доклада к восьмидесятилетию Фрейда.

всей активности человека на те импульсы, которые в своем чистом виде, как правило, признаются «злом». Франк, несомненно, увидел здесь подтверждение своей идее «демонизма» концепции Фрейда.

Бинсвангер находит способ применить к Фрейду тот аргумент, который Лейбниц удачно апробировал на Локке: *tabula rasa* в обоих случаях оказывается не первоначальной реальностью, с которой начинается развитие человека в онто- и фило-генезе, а аналитической абстракцией, необходимой для конституирования естественно-научного подхода к описанию этого развития. «Априорные культурные формы человека» так же необходимы для понимания развития культуры (истории, искусства, мифа и религии) на основе переноса и сублимации «психической энергии», как априорные формы интеллекта – для понимания его развития исходя из чувственного опыта.

Хотя эта абстракция помогает Фрейду сформулировать не имеющее аналогов описание «соматографии человеческого опыта», создающее «возможность механического “ремонта” психики» [там же, с. 147], образ человека здесь становится односторонне искаженным и онтологически фальсифицированным, поскольку «физическим потребностям дана власть над всем человеческим бытием» [там же, с. 144]. Упуская из виду человеческое существование, психология теряет свой подлинно-научный характер, «становясь вместо этого естествознанием» [там же]. Дальнейшие размышления Бинсвангера о «двух способах практиковать психологию» переключаются с философско-психологическими идеями Франка, с которыми швейцарский психиатр познакомился по его немецкоязычным текстам в самом начале их знакомства [Бинсвангер, 1954, с. 25–27].

Подводя итог обеих статей, можно сказать, что Бинсвангер усматривает главную проблему концепции Фрейда в наличии в ней базового противоречия, которое на современном языке может быть названо «перформативным»: психоаналитическая теория отрицает самостоятельность «духа», «религиозное начало» в человеке, сводя их к иллюзии, однако психоанализ как практика нуждается в этом начале, чтобы достигать успеха (успех невозможен без духовного усилия со стороны пациента)¹⁰, а сама целеустремленная деятельность Фрейда, «дело его жизни», пронизанное своеобразным *mysterium tremendum*, была бы невозможна, если бы эта теория была истинной.

Тем самым, Бинсвангер и подтверждает некоторые базовые интуиции Франка по отношению к психоанализу как концепции (в частности, наличие в нем фундаментальной двусмысленности, его характеристику как «натурализма», «биологического материализма», «нигилизма» и в каком-то смысле «демонизма»), исходя при этом из довольно близких философско-психологических и антропологических позиций, и ограничивает их значимость, поскольку они затрагивают личность и жизненную практику Фрейда.

3) «*Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*» («Основные формы и познание человеческого бытия», 1942)¹¹

«Основные формы...» изначально задумывались Бинсвангером как продолжение работы «*Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*» («Введение в проблемы общей психологии», 1922), однако ряд трансформаций, которые претерпели идеи Бинсвангера в процессе его написания, приводят к созданию поистине фундаментального антропологического синтеза, соединяющего важнейшие концепции психиатрии, психопатологии и классического психоанализа с философскими интуициями, в частности с идеями экзистенциализма, феноменологии, философии диалога. В результате психоаналитическая проблематика отходит в книге на второй

¹⁰ См. начало статьи «Психоанализ и конституция...».

¹¹ Далее по тексту – «Основные формы...».

план, упоминания о Фрейде эпизодичны¹², логика отношения к психоанализу здесь повторяет основные положения рассмотренных выше статей, при этом его понимание человека встраивается в генеалогию определенной линии антропологических идей.

Так, Бинсвангер обращается к идеям Фрейда в рамках прояснения соотношения экзистенции и псевдоэкзистенции (в контексте осмысления штирнеровского индивидуализма), вводя такие критерии, как свобода и гедонизм. В первом аспекте отказ Штирнера и Фрейда от апелляции к освобождающей силе моральной свободы Бинсвангер оценивает как «риторику Люцифера» [Binswanger, 1993, S. 421–422]. Во втором аспекте ключевой вновь оказывается идея *homo natura*, в рамках которой гедонизм рассматривается как «проявление фрейдовского принципа удовольствия», вытекающего, в свою очередь, «из идеи “абсолютного” индивидуализма» [ibid.].

Полемизируя с Фрейдом, Бинсвангер выступает против редукционизма в психотерапевтической практике, встраивая в последнюю идею Я-Ты-отношения [ibid., S. 208]. В пространстве духовной жизни психиатрия, по мнению Бинсвангера, не может сказать решающее слово, так как человеческая личность, конституирующаяся на основе Мы-бытия, стоит несравнимо выше, нежели биолого-механистически детерминированная индивидуальность.

Формы со-бытия – любовь, эрос, дружба – суть основные формы бытия в любви и общении. При этом Бинсвангер проводит четкую границу между собственной идеей эротической любви (возвышенной, укорененной в бытии) и идеей сексуального эроса Фрейда [ibid., S. 251; Theunissen, 1977, S. 439–444]. Именно на этой основе тематизации мы-бытия («мыйности», *Wirheit*) и Я-Ты-отношения (*Ich-Du-Beziehung*) он строил свою оппозицию концепциям и Фрейда, и Хайдеггера. Существенное влияние на его разработку этой идеи оказал, помимо часто упоминаемого в этой связи М. Бубера, также и С.Л. Франк.

Интересно, что прямые упоминания о Франке (в тексте «Основных форм...» их около 20) зачастую соседствуют с упоминаниями Фрейда, хотя напрямую Бинсвангер их идеи не сталкивает. Разводя две основные линии в европейской мысли, Бинсвангер ставит Фрейда, наряду со Штирнером, Ницше и Фейербахом, в ряд «отрицателей духа», которым он противопоставляет ряд, идущий от Гераклита и Платона к Гегелю. Именно в этом ряду оказывается и Франк, который предстает у него как современный продолжатель Николая Кузанского, преодолевающий оппозицию абстрактного и конкретного, идеи и личности и тем самым открывающий путь к преодолению отрицания [ibid., S. 415–416]¹³.

Заключение

Подводя итоги, следует отметить, что оба автора воспринимают психоанализ амбивалентно: отдавая должное его достижениям как в области психологии, так и в отношении понимания человека в целом (и активно используя их в разработке собственных идей), они полагают, что натурализм Фрейда не позволил последнему прийти к адекватному пониманию собственных открытий, в том числе, как отмечал Бинсвангер, – осмыслить собственную духовную жизнь и миссию. Как следствие, Фрейд, существенно усложнивший понимание человека сравнительно с классическим

¹² Во всем тексте имя Фрейда встречается не более 30 раз (при этом основные идеи и концепты психоанализа, переосмысленные с точки зрения *Daseinsanalyse*, естественно, упоминаются чаще).

¹³ Подробнее см. статью Г.Е. Аляева и Т.Н. Резвых [Аляев, Резвых, 2020].

рационалистическим гуманизмом, в конечном итоге, вписывается ими в традицию нигилистического мышления, разрушающего основания европейской духовной культуры.

Они равно не приемлют невнимательность психоанализа к глубинной проблеме человека, к сущности человеческой личности, его индивидуализм, знающий лишь отчужденные формы коллективности в модусе «оно», отношение Фрейда к философии и религии лишь как к вариантам сублимации. Концепция *homo natura* представляется им сенсуалистско-гедонистической идеей, ведущей, в конечном счете, к редукционизму в отношении более сложной и разносторонней жизнедеятельности человека.

Однако это сходство в общем подходе не должно заслонять существенные различия в деталях. Прежде всего, существенное влияние на восприятие идей Фрейда Бинсвангером оказали их личные отношения, ограничивавшие его критицизм и вместе с тем позволявшие ему гораздо более чутко воспринимать и нюансы, и общий смысл «дела жизни» основателя психоанализа.

Если Франк критикует психоанализ в первую очередь как философ, то Бинсвангер – также и как практикующий психиатр и психоаналитик. На пути реабилитации религии и использования достижений психоанализа в целях этой реабилитации Франк зашел гораздо дальше, чем Бинсвангер, что удалось ему, в значительной степени, за счет более поверхностного прочтения идей Фрейда: правильно улавливая его общую материалистическую тенденцию, он, в силу отсутствия специальных знаний, не обратил внимания на его специально-психиатрическую генеалогию, которую имел возможность выстроить его корреспондент, а также упустил из виду установленный Бинсвангером биологический смысл его идей.

И все же в обоих случаях психоанализ становится ступенькой в формировании новой антропологии, в своем ответе на вопрос о человеке акцентирующей духовную жизнь как способность к трансцендированию и общению.

Список литературы

Аляев, Резвых, 2020 – Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. От Непостижимого к познанию человеческого бытия: заметки С.Л. Франка на полях книги Л. Бинсвангера // *Философические письма: русско-европейский диалог*. 2020. № 1. С. 106–120.

Антонов, 2014 – Антонов К.М. Рецепция классического психоанализа в русской религиозной мысли и современные психоаналитические теории религии // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия*. 2014. Вып. 5 (55). С. 47–67.

Бинсвангер, 1954 – Бинсвангер Л. Воспоминания о Семене Людвиговиче Франке // *Сборник памяти Семена Людвиговича Франка* / Под ред. прот. о. Василия Зеньковского. Мюнхен, 1954. С. 24–39.

Бинсвангер, 1999 – Бинсвангер Л. *Бытие-в-мире*. СПб.: КСП+, Ювента, Ленато, 1999. 300 с.

Бинсвангер, 2014 – Бинсвангер Л. *Экзистенциальный анализ* / Пер. под ред. С. Римского. М.: Ин-т общегуманитарных исследований, 2014. 272 с.

Бланкенбург, 2004 – Бланкенбург В. *Экзистенциальный анализ* // *Энциклопедия глубинной психологии*. Т. IV. М.: MGM-Интерна, 2004. С. 429–463.

Власова, 2010 – Власова О.А. *Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: История, мыслители, проблемы*. М.: Издат. дом «Территория будущего», 2010. 640 с.

Гапоненков, Цыганков 2019 – Гапоненков А.А., Цыганков А.С. «Симфоническое философствование» (биографические реалии переписки С.Л. Франка и Л. Бинсвангера) // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2019. Вып. 85. С. 88–107.

Гротьян, 1998 – Гротьян М. Переписка Фрейда с Людвигом Бинсвангером // *Энциклопедия глубинной психологии*. Т. I. М.: MGM-Интерна, 1998. С. 31–143.

Плотников, web – Плотников Н.С. С.Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли // *Вопр. философии*. 1995. № 9. С. 169–185. URL: http://ecsocman.hse.ru/data/120/363/1223/Plotnikov_Frank_o_Hajdeggere.pdf (дата обращения: 10.09.2019).

- Франк, 1996 – Франк С.Л. Душа человека // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1996. 655 с.
- Франк, 1990а – Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 113–182.
- Франк, 1990б – Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 183–559.
- Франк, 1930 – Франк С.Л. Психоанализ как мирозерцание // Путь. 1930. № 25. С. 22–51.
- Франк, 1992а – Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества / Сост., вступ. статья П.В. Алексеева. М.: Республика, 1992. С. 217–404.
- Франк 1992б – Франк С.Л. Свет во тьме // Духовные основы общества / Сост., вступ. статья П.В. Алексеева. М.: Республика, 1992. С. 405–470.
- Франк, 1997 – Франк С.Л. Реальность и человек / Сост. П.В. Алексеева; примеч. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1997. 479 с.
- Фрейд, 2008 – Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. Т. 9: Вопросы общества. Происхождение религии. М.: Фирма СТД, 2008. 606 с.
- Четыре письма, 1992 – Четыре письма из переписки Л. Бинсвангер – С. Франк / Пер. с нем. А. Вальшиной, А. Ферстера // Логос. 1992. № 3. С. 264–268.
- Шелер, 1994 – Шелер М. Избранные произведения. СПб.: Гнозис, 1994. 490 с.
- Bally, 1966 – Bally G. Ludwig Binswangers Weg zu Freud // Schweizer Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen. 1966. No. 25. S. 293–308.
- Binswanger, 1993 – Binswanger L. Ausgewählte Werke in 4 Bde. Bd. 2. Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins. Heidelberg: Roland Asanger Verlag, 1993. 660 S.
- Binswanger, 1922 – Binswanger L. Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie. Berlin: Springer, 1922. 386 S.
- Binswanger, 1956 – Binswanger L. Erinnerungen an Sigmund Freud. Bern: Francke, 1956. 121 S.
- Binswanger, 1957 – Binswanger L. Mein Weg zu Freud // Ausgewählte Werke in 4 Bde. Bd. 3. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, 1957. S. 17–34.
- Binswanger, 1946 – Binswanger L. Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie // Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie. 1946. Vol. 57. S. 209–225.
- Bühler, 2004 – Bühler K.-E. Existential Analysis and Psychoanalysis: Specific Differences and Personal Relationship between Ludwig Binswanger and Sigmund Freud // American Journal of Psychotherapy. 2004. Vol. 58. No. 1. P. 34–50.
- Frank, 1929 – Frank S. “Ich” und “Wir” // Der russische Gedanke. Heft I. Bonn, 1929. S. 49–62.
- Hoffmann, web – Hoffmann K. Ludwig Binswanger's collected papers – introduction and critical remarks // Zentrum für Psychiatrie, Postfach 300, D-78477, Reichenau, Germany. Published online: 24 Dec 2007. URL: <http://dx.doi.org/10.1080/08037069708405902> (дата обращения: 10.11.2019).
- Reppen, 2004 – Reppen J. Ludwig Binswanger and Sigmund Freud: portrait of a friendship // Psychoanalytic review. June 2003. Vol. 90. No. 3. P. 281–291.
- Schmidl, 1959 – Schmidl F. Sigmund Freud and Ludwig Binswanger // The Psychoanalytic Quarterly. 1959. Vol. 28. No. 1. P. 40–58.
- Briefwechsel, 1992 – Sigmund Freud, Ludwig Binswanger: Briefwechsel 1908–1938 / Hg. von G. Fichtner. Frankfurt a. M.: Fischer, 1992. 340 S.
- Theunissen, 1977 – Theunissen M. Ludwig Binswangers Phänomenologie der erotischen Liebe // Theunissen M. Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin: De Gruyter, 1977. S. 439–476.
- UAT 443/7 – Briefwechsel zwischen Simon L. Frank und Ludwig Binswanger // Universitätsarchiv Tübingen (UAT). 443/7.

Two Anthropological Receptions of Freud's Ideas: Semyon L. Frank and Ludwig Binswanger*

Konstantin M. Antonov

St. Tikhon's Orthodox University. 23B Novokuznetskaya Str., Moscow 115184, Russian Federation; e-mail: konstanturg@yandex.ru

Daria A. Chentsova

St. Tikhon's Orthodox University. 23B Novokuznetskaya Str., Moscow 115184, Russian Federation; e-mail: ciayca@yandex.ru

The aim of the paper is to compare Semyon Frank's and Ludwig Binswanger's reception of Freudian ideas, represented in published works and correspondence (mostly unpublished) of the both thinkers. The essence of this reception is anthropological one. In a positive perception of psychoanalysis and in its criticism Frank and Binswanger strive to formulate a new understanding of Man, which overcome nihilistic tendencies and is irreducible to either traditional religious anthropology or secular humanism. From their point of view, the anthropological discoveries of psychoanalysis cannot receive an appropriate interpretation within the framework of its own naturalistic schemes.

Keywords: psychoanalysis, psychiatry, philosophical anthropology, existential analysis, Daseins-analysis, Sigmund Freud, Semyon L. Frank, Ludwig Binswanger

References

Alyayev G.Ye., Rezvykh T.N. Ot Nepostizhimogo k poznaniyu chelovecheskogo bytiya: zametki S.L. Franka na polyakh knigi L. Binswagera [From the Unknowable to the Knowledge of Human Life: Notes by S.L. Frank on the Sidelines of a Book by L. Binswanger], *Filosoficheskiye pis'ma: russko-yeuropeyskiy dialog* [Philosophical Letters: Russian-European Dialogue], 2020, no. 1, pp. 106–120. (In Russian)

Antonov K.M. Retseptsiya klassicheskogo psikhoanaliza v russkoy religioznoy mysli i sovremennyye psikhoanaliticheskiye teorii religii [The Reception of Classical Psychoanalysis in Russian Religious Thought and Modern Psychoanalytic Theory of Religion], *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogosloviye. Filosofiya* [Bulletin of PSTGU. Series I: Theology. Philosophy], 2014, no. 5 (55), pp. 47–67. (In Russian)

Bally G. Ludwig Binswangers Weg zu Freud, *Schweizer Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen*, 1966, no. 25, S. 293–308.

Binswanger L. *Ausgewählte Werke* in 4 Bde. Bd. 2. Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins. Heidelberg: Roland Asanger Verlag, 1993. 660 S.

Binswanger L. *Bytiye-v-mire* [Being-in-the-World]. St. Petersburg: KSP + Publ., Yuventa Publ., Lenato Publ, 1999. 300 p. (In Russian)

Binswanger L. *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*. Berlin: Springer, 1922. 386 S.

Binswanger L. *Ekzistentsial'nyy analiz* [Existential Analysis]. Moscow: Institut Obshchegumani-tarnykh Issledovaniy Publ., 2014. 272 p. (In Russian)

Binswanger L. *Erinnerungen an Sigmund Freud*. Bern: Francke, 1956. 121 S.

Binswanger L. Mein Weg zu Freud. In: *Ausgewählte Werke* in 4 Bde. Bd. 3. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1957. S. 17–34.

Binswanger L. Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie, *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, 1946, vol. 57, S. 209–225.

* This article has been prepared for publication with the financial support from The Russian Foundation for Basic Research, grant No. 19-011-00918A, "Philosophical Dialog of Russia and Europe in Epistolary Heritage of S.L. Frank and L. Binswanger: Study, Translation, Publication".

Binswanger L. Vospominaniya o Semene Lyudvigoviche Franke [Memories of Semyon L. Frank], *Sbornik pamyati Semena Lyudvigovicha Franka* [Collection of Memories of Semyon L. Frank]. Munich, 1954, pp. 24–39. (In Russian)

Blankenburg W. Ekzistentsial'nyy analiz [Existential Analysis], *Entsiklopediya glubinnoi psikhologii* [Encyclopedia of Deep Psychology], vol. IV. Moscow: MGM-Interna Publ., 2004, pp. 429–463. (In Russian)

Briefwechsel zwischen Simon L. Frank und Ludwig Binswanger, Universitätsarchiv Tübingen (UAT). 443/7.

Bühler K.-E. Existential Analysis and Psychoanalysis: Specific Differences and Personal Relationship between Ludwig Binswanger and Sigmund Freud, *American Journal of Psychotherapy*, 2004, vol. 58, no. 1, pp. 34–50.

Chetyre pis'ma iz perepiski L. Binswanger – S. Frank [Four Letters from the Correspondence L. Binswanger – S. Frank], trans. by A. Val'shina, A. Ferster, *Logos*, 1992, no 3, pp. 264–268. (In Russian)

Frank S.L. Dusha cheloveka [The Soul of Man]. In: Frank S.L. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [The Subject of Knowledge. The Soul of Man]. St. Petersburg: Nauka Publ., 1996. 655 p. (In Russian)

Frank S.L. Krusheniye kumirov [The Downfall of Idols]. In: Frank S.L. *Sochineniya* [Collected Works]. Moscow: Pravda Publ., 1990, pp. 113–182.

Frank S.L. Nepostizhimoye [The Unfathomable]. In: Frank S.L. *Sochineniya* [Collected Works]. Moscow: Pravda Publ., 1990, pp. 183–559. (In Russian)

Frank S.L. Psikhooanaliz kak mirosozertsaniye [Psychoanalysis as a World Outlook], *Put'* [The Path], 1930, no. 25, pp. 22–51. (In Russian)

Frank S.L. *Real'nost' i chelovek* [Reality and Mankind]. Moscow: Respublika Publ., 1997. 479 p.

Frank S.L. S nami Bog [God with Us]. In: Frank S.L. *Dukhovnyye osnovy obshchestva* [The Spiritual Foundations of Society], ed. by P.V. Alekseyev. Moscow: Respublika Publ., 1992, pp. 217–404. (In Russian)

Frank S.L. Svet vo t'me [Light Shineth in Darkness]. In: Frank S.L. *Dukhovnyye osnovy obshchestva* [The Spiritual Foundations of Society], ed. by P.V. Alekseyev. Moscow: Respublika Publ., 1992, pp. 405–470. (In Russian)

Freud S. *Sobraniye sochineniy: v 10 t.* [Collected Works in 10 vol.], vol. 9: Voprosy obshchestva. Proiskhozhdeniye religii [Community Issues. The Origin of Religion]. Moscow: Firma STD Publ., 2008. 606 p. (In Russian)

Grotyan M. Perepiska Freuda s Ludwigom Binswangerom [Freud's Correspondence with Ludwig Binswanger], *Entsiklopediya glubinnoy psikhologii* [Encyclopedia of Deep Psychology], vol. I. Moscow: MGM-Interna Publ., 1998, pp. 31–143. (In Russian)

Hoffmann K. *Ludwig Binswanger's collected papers – introduction and critical remarks*, Zentrum für Psychiatrie, Postfach 300, D-78477, Reichenau, Germany. Published online: 24 Dec 2007. URL: <http://dx.doi.org/10.1080/08037069708405902> (accessed 10.11.2019).

Plotnikov N.S. S.L. Frank o M. Heidegger'e. K istorii vospriyatiya Heidegger'a v russkoy mysli [S.L. Frank about M. Heidegger. To the History of Heidegger's Perception in Russian Thought], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 1995, no. 9, pp. 169–185. URL: http://ecsocman.hse.ru/data/120/363/1223/Plotnikov_Frank_o_Hajdegere.pdf (accessed 10.09.2019). (In Russian)

Reppen J. Ludwig Binswanger and Sigmund Freud: portrait of a friendship, *Psychoanalytic Review*, 2004, Jun., t. 90 (3), pp. 281–291.

Scheler M. *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Gnosis Publ., 1994. 490 p. (In Russian)

Schmidl F. Sigmund Freud and Ludwig Binswanger, *The Psychoanalytic Quarterly*, vol. 28. no. 1, 1959, pp. 40–58.

Sigmund Freud, Ludwig Binswanger: Briefwechsel 1908–1938, Hg. Gerhard Fichtner. Frankfurt am Main, Fischer, 1992. 340 S.

Theunissen M. Ludwig Binswangers Phänomenologie der erotischen Liebe. In: M. Theunissen: *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: De Gruyter, 1977, S. 439–476.

Vlasova O.A. *Fenomenologicheskaya psikhiatriya i ekzistentsial'nyy analiz: Istoriya, mysliteli, problemy* [Phenomenological Psychiatry and Existential Analysis: History, Thinkers, Problems]. Moscow: Izdatel'skii dom «Territoriya budushchego» Publ., 2010, pp. 327–398. (In Russian)

Н.И. Ищенко

Понятие «открытость» в аналитике Dasein Мартина Хайдеггера: проблема определения

Ищенко Наталья Ильинична – кандидат философских наук, доцент Школы философии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: natalie.ishchenko@gmail.com

Знакомство с основными трудами Мартина Хайдеггера, такими, например, как «Бытие и Время», едва ли возможно без понимания исходных, нацеленных на критику европейской традиции исследовательских установок их автора, – а именно без осознания коренной взаимосвязи экзистенциального анализа Хайдеггера и деструкции традиционного метафизического знания. Данная взаимосвязь, будучи следствием принципиальной взаимозависимости онтического и онтологического уровней философского исследования Хайдеггера, находит свое выражение в трудноопределимом в рамках классических философских дефиниций хайдеггеровском термине “Dasein” (вот-бытие), содержательной характеристикой которого и выступает понятие «открытость». В настоящей статье проблема определения данного понятия рассматривается в двух аспектах: как с точки зрения нового понимания Хайдеггером традиционных проблем метафизики – т.е. на основе хайдеггеровского принципа «онтологической дифференции» (различения бытия и сущего, или вопроса о «смысле бытия»), так и с точки зрения нового обоснования этих проблем, а именно в аспекте обращения Хайдеггера к феномену открытости Dasein как исходному, или первичному, – не тождественному трансцендентальной субъективности идеалистического образца и обусловливающему сам принцип онтологической дифференции. Так, понятие «открытость» тематизируется в статье в контексте дискуссионного интерпретативного тезиса о со-тематическом присутствии в работе «Бытие и Время» проблемы бытия как такового – а не только вот-бытия (Dasein), – с целью показать, что уже в аналитике Dasein феномен открытости трактуется Хайдеггером в качестве фундаментального первофеномена, исходя из которого постановка главной для немецкого мыслителя проблемы бытия как такового становится впервые возможной. Для этого онтологически рассматривается экзистенциал «понимание» – как равноисходный с феноменом открытости, а также на основании хайдеггеровской аналитики данного феномена (преимущественно в свете проблем интенциональности и истины) определяется и искомый смысл бытийной конституции Dasein – как открытость, или способ данности, самого бытия, истолкованный в аспекте трансцендирующей самости. Таким образом, в исследовании показывается, что посредством понятия «открытость» Хайдеггер в работе «Бытие и Время» не только осуществляет экзистенциально-онтологический анализ Dasein, но и отвечает на основной фундаментально-онтологический вопрос о бытии.

Ключевые слова: открытость, Dasein, экзистенция, понимание, трансценденция, онтология, экзистенциальная аналитика, интенциональность, феноменология, герменевтика, бытие, вот-бытие, онтологическая дифференция, М. Хайдеггер

Не должно ли тогда заглавие задачи мышления вместо «Бытие и время» звучать как «Просвет и онтологическая дифференция»?¹

М. Хайдеггер

Введение

«Экзистенциальной аналитикой» или «аналитикой Dasein» (вот-бытия, присутствия) Мартин Хайдеггер называет исследование, которое касается разработки конкретных структур человеческого понимания бытия² (Seinsverständnis) и было задумано Хайдеггером как «подготовительное» – в целях постановки более общего вопроса о бытии, но не в его традиционном облике как вопроса о сущем в его бытии, а как искомого или, по выражению Хайдеггера, *фундаментально-онтологического*, вопроса о бытии как таковом, о смысле бытия [Хайдеггер, 1997, с. 13, 45, 130, 139, 200, 303, 334 и др.]. Однако в настоящей работе мы будем исходить из предположения о том, что уже в *экзистенциальной* онтологии вместе с первым аналитическим шагом берется во внимание не только бытие Dasein и способы бытия сущего, не являющегося Dasein, но и бытие как таковое, само бытие. Таким образом, мы разделяем дискуссионный интерпретативный тезис, который находится в конфронтации с большей частью критической литературы, посвященной Хайдеггеру, и согласно которому «Бытие и Время» содержит не только экзистенциально-онтологический анализ Dasein, но и отвечает на основной фундаментально-онтологический вопрос Хайдеггера о смысле бытия, с выявлением того, в чем состоит искомое бытие-вообще [Херрманн, 1997, с. 81–82]³. Очевидно, что с такой точки зрения понимание экзистенциальной аналитики Dasein будет по меньшей мере недостаточным без осмысления того значения, которым должно обладать бытие как таковое в отношении бытия Dasein. Данное обстоятельство, в свою очередь, делает обязательным анализ исходных онтологических установок Хайдеггера, а именно его представления о фундаментальных онтологических взаимосвязях – бытия и сущего (при допущении их «онтологической разницы»), лежащих в основании хайдеггеровского экзистенциально-аналитического исследования (и обуславливающих принципиальную неразрывность последнего и деструкции традиционного метафизического знания). Для описания таких взаимосвязей Хайдеггером и вводится ключевое понятие

¹ «Просвет и присутственность» [Хайдеггер, 2008, с. 14]. «Онтологическая дифференция», по Хайдеггеру, есть «различение бытия и сущего» [Хайдеггер, 1993, с. 171].

² Dasein, по определению Хайдеггера, – это человек как «сущее, которое мы сами всегда суть и которое... обладает бытийной возможностью спрашивания» [Хайдеггер, 1997, с. 11]. «...Для этого сущего в его бытии речь идет о самом этом бытии» [там же, с. 12]. «...Оно имеет бытийное отношение к этому бытию», то есть Dasein «понимает каким-то образом... в своем бытии» [там же]. «Само бытие», к которому Dasein «может так или так относиться и всегда как-то отнеслось», есть экзистенция. Dasein «понимает себя всегда из своей экзистенции, возможности его самого быть самими собой или не самим собой» [там же].

³ «Бытие-вообще... должно было... бы быть тематизировано только в неопубликованном третьем разделе. Однако это не исключает того, что оно постоянно, со-тематически, присутствует уже в двух предыдущих разделах экзистенциального анализа. Лишь поскольку оно здесь со-тематически уже имеет место, оно может в третьем разделе тематизироваться специально», – пишет Ф.-В. фон Херрманн [Херрманн, 1997, с. 81–82].

его философии – понятие «открытость» (Erschlossenheit). В данном исследовании мы попытаемся показать, как посредством данного понятия, характеризующего в период «Бытия и Времени» преимущественно бытие Dasein, немецкому мыслителю тем не менее удастся определить последнее не только экзистенциально-, но и фундаментально-онтологически, тем самым сохраняя и в аналитике Dasein приоритет вопроса о бытии.

Но предварительно напомним о следующем. Как известно, вопросы, вставшие перед Хайдеггером в связи с описанием феномена открытости (например, вопрос о самом «состоянии открытости» (Offenhalten), о котором Хайдеггер упоминает при рассмотрении экзистирования экстазов во «Введении в метафизику»), привели его в конечном итоге к тому, что он был вынужден отказаться от своей аналитики Dasein в той форме, в какой она нашла свое выражение в «Бытии и Времени» [Heidegger, 1983, S. 169]. Экзистенциально-онтологическая трактовка открытости указала немецкому мыслителю на необходимость новой постановки вопроса о бытии, в результате которой понятие «открытость», как отмечает П.П. Гайденко, «из характеристики тут-бытия... становится важнейшей характеристикой бытия» [Гайденко, 1997, с. 375]. Таким образом, понятие открытости имеет для Хайдеггера принципиальное значение. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что «из всех экзистенциалов⁴, описанных в “Бытии и Времени”, у позднего Хайдеггера сохраняется, и притом в качестве важнейшего его понятия, только “открытость”» [там же]. Поэтому для достижения цели нашего исследования проясним вначале те основные значения, которыми Хайдеггер периода «Бытия и Времени» наделяет данное понятие, и одновременно попытаемся уяснить, почему в философии Хайдеггера оно играет столь решающую роль.

Открытость и Dasein

Оттолкнемся от тех хайдеггеровских определений, согласно которым открытость есть априорная «фундаментальная структура» человеческого бытия как «бытия-в-мире», «заботы» и «со-бытия с другими» [Хайдеггер, 1997, с. 41, 118, 137]. В данном исследовании мы сосредоточимся на первом из указанных определений – на тезисе об открытости как бытию-в-мире. Согласно данному тезису, мир – это не природа, существующая объективно и независимо от человеческого знания о ней, а способ бытия самого человека: «“Мир”, – пишет Хайдеггер, – онтологически не есть определение *того* сущего, каким по сути присутствие (Dasein) *не* бывает, но черта самого присутствия» [там же, с. 64]. Соотнесенность мира и человека, разъясняет мыслитель, не означает, что мир приобретает субъективный характер (поскольку, например, возможен совместный мир). Мир для Хайдеггера – это мир, существующий *для* человека, собственно человеческий (не «вещный») мир как таковой⁵. Так,

⁴ Рассматривая Dasein с точки зрения его бытия, Хайдеггер стремится выявить именно структуры экзистенции – *экзистенциалы*, которые он отличает от *категорий* как определений бытия сущего, не имеющего характера Dasein [Хайдеггер, 1997, с. 44].

⁵ Смысл хайдеггеровского понятия «мир» становится понятен в контексте критики традиционных подходов к сущему. С точки зрения Хайдеггера, чувственный опыт, рассудочное и интеллектуальное познание «пересказывают» через *первичные* подходы к сущему, через первоначальное бытие сущего («мирность мира») и связанный с ним *феномен* мира в его отличии от *внутримирного* (как совокупности сущего). Утверждение, из которого исходит Хайдеггер, гласит: мир – это не мыслимая в качестве универсального горизонта совокупность распределенного в пространстве и времени сущего, а соразмерная Dasein некая *связность* отношений (описываемая Хайдеггером схемой «то, ради чего»: Um zu), которая не является способом внутримирного бытия сущего, но впервые делает для Dasein возможной внутримирную «встречность» сущего. «Хайдеггер, – замечает

философ пишет о том, что человек слышит не какой-то неопределенный шум или комплекс звуков как чистых «шумов», а «слышит колонну на марше, северный ветер, стук дятла, потрескивание огня» [Хайдеггер, 1997, с. 163]. Способность человека изначально воспринимать не чистый шум, а известные ему звуки «знакомых» предметов (или иначе, всегда уже как-то истолковывать слышимое) свидетельствует, с точки зрения Хайдеггера, о том, что человеческое бытие в качестве бытия-в-мире всегда уже находится *при* «слышимом», «воспринимаемом» или, обобщая, при «познаваемом»: т.е. восприятие мира интенционально⁶. Р.М. Габитова пишет в этой связи, что человеку «не нужно упорядочивать свои ощущения, чтобы потом создать трамплин для прыжка в мир», ибо существует «первоначальная связь человека с миром» [Габитова, 1972, с. 72]. Отсюда Хайдеггер делает вывод: чтобы человек обладал возможностью такой связи, или чтобы познание всегда уже было «при» познанным и, следовательно, для того чтобы могла существовать интенциональность, необходимо некое условие. Это условие он называет «открытостью» (Erschlossenheit, *разомкнутость*) Dasein [Хайдеггер, 1997, с. 132–166; Heidegger, 1979, S. 348–376; 1976, S. 169f.; 1975, S. 94–107, 304–320]. Открытость Dasein, однако, имеет свой аналог. В качестве последнего Хайдеггером вводится экзистенциал «раскрытость» (Entdecktheit): как «открытость сущего» (Entdecktheit des Seienden) [Хайдеггер, 1997, с. 168, 220–227, 256]. Данный экзистенциал употребляется философом для обозначения раскрытости *сущего*, не обладающего характером Dasein: в его непотаенности (Unverborgenheit), или явленности, а также в «как его раскрытости» [там же, с. 219].

Итак, если говорить обобщенно, понятие «открытость» выражает у Хайдеггера, с одной стороны, некую исходную структуру взаимной соотнесенности или данности (как в смысле генетива объекта, так и в смысле генетива субъекта): например, явленности человеку (Dasein) сущего – и наоборот; а с другой – указывает и на само условие подобной данности. Рассмотренная с точки зрения последнего, открытость, согласно Хайдеггеру, может быть истолкована особо: как *способность* и даже *предопределенность* человека к пониманию бытия – в смысле *изначальной данности* или «смутной понятности» человеку самого бытия (даже на примере сущего). «Присутствие есть таким способом, чтобы существуя понимать нечто подобное бытию», – пишет философ [там же, с. 17]. Таковая способность, в свою очередь, описывается в аналитике Dasein посредством экзистенциала «понимание»: «Экзистирующее бытие-в-мире как таковое разомкнуто, каковая разомкнутость (Erschlossenheit) была названа пониманием» [там же, с. 143]. Как следует из определения, Хайдеггер осуществляет онтологизацию понимания: последнее рассматривается им не в качестве характеристики мышления, но в качестве способа бытия; и, стало быть, открытость как способность к пониманию характеризует у Хайдеггера, в отличие, например, от Гуссерля, не структуры чистого мышления, но бытие такого сущего, сам способ бытия которого есть понимание⁷. Как же соотносятся у Хайдеггера понятия «открытость» и «понимание»?

Напомним, что, согласно хайдеггеровскому определению, Dasein есть сущее, для которого «в его бытии речь идет о самом этом бытии», – т.е. оно «имеет бытий-

по этому поводу П.П. Гайденко, – подчеркивает здесь один важный момент: истолкование действительности никогда не бывает беспредпосылочным; другими словами, истолковывать предмет значит не рассматривать его “согласно собственной мере”, истолкование, говорит Хайдеггер, в силу своей природы всегда субъективно, здесь мериллом предмета выступает сам человек» [Гайденко, 1963, с. 44].

⁶ Сознание, по мысли Ф. Brentano и следующих за ним в данном аспекте Гуссерлем и Хайдеггером, характеризуется направленностью на предмет, или интенциональностью, поскольку сознание всегда есть «сознание чего-то» (Bewußtsein von...).

⁷ «Понятность бытия сама есть бытийная определенность присутствия» [Хайдеггер, 1997, с. 12].

ное отношение к этому бытию» [Хайдеггер, 1997, с. 12]. Но поскольку Dasein к этому «самому бытию» (или *экзистенции*) «может так или так относиться и всегда как-то отнеслось», то, полагает Хайдеггер, Dasein «понимает каким-то образом... в своем бытии», причем всегда [там же]. Между тем сама возможность такого понимания как раз и указывает, по мысли Хайдеггера, на то, что вот-бытию (Dasein) само его бытие уже открыто: «с его бытием и через него это бытие ему самому разомкнуто» [там же]. Таким образом, экзистенциально рассмотренное «понимание», а точнее самопонимание, есть открытость Dasein *самому* бытию: Dasein как сущее показывает себя «само по себе из себя самого» [там же, с. 16]. И хотя сущее, по Хайдеггеру, может быть рассмотрено двояко: как существующее человеческим способом бытия и иным, не таковым, способом, «самопоказывание» сущего (в его бытии или «самости») происходит всегда, так сказать, «по человеку»: сущее показывает себя «само по себе через самое же себя» именно человеку [там же, с. 218; Heidegger, 1975, S. 78–94]. В человеке же уже должны предполагаться условия возможности подобного самопоказывания (причем сущего любого рода). Отсюда и возникает необходимость в исходном законе интенциональности, которого Хайдеггер неукоснительно придерживается [Ищенко, 2016а, с. 168].

Существенно, однако, что условия описываемой Хайдеггером интенциональности принципиально отличаются от тех, которые обычно характеризуют процесс понятийного познания и определяют познаваемое сущее в конкретном модусе бытия как «познанное». Последние не могут быть условием самопоказывания сущего, ибо не могут «претендовать» на первичность, или исходность [Schmidinger, 1985, S. 171]. Они, по Хайдеггеру, уже подчиняются условию интенциональности: ведь прежде, чем познанное может быть в его бытийном модусе «с помощью» познания «модифицировано», познание уже должно иметь к познанному какое-то отношение, т.е. уже должно его понимать: или, говоря словами самого Хайдеггера, познающее сознание должно быть *всегда уже* «при познанном» [Heidegger, 1979, S. 346f.; Хайдеггер, 1997, S. 89–101, 200–211]. Раскрывая смысл этого основополагающего хайдеггеровского тезиса, Ф.-В. фон Херрманн пишет: «Бытие как бытие-сущим и бытие в значении смысла бытия-вообще обнаруживаются лишь мыслительным образом внутри человеческого понимания бытия» [Херрманн, 1997, с. 47–48]. «Только кто уже понимает, умеет вслушаться», – пишет сам Хайдеггер [Хайдеггер, 1997, с. 164]. Открытость, таким образом, есть прежде всего «понимание»⁸. Причем такое, которое нельзя смешивать с тем значением слова, которое встречается в обычном словоупотреблении: «“Понимание”... в смысле *одного из* возможных родов познания среди других, скажем в отличие от “объяснения”, должно вместе с этим последним интерпретироваться как экзистенциальный дериват первичного понимания, со-конституирующего бытие вот вообще» [там же, с. 143]. Итак, открытость, по мысли Хайдеггера, есть *первичное* понимание, благодаря которому Dasein всегда уже

⁸ Открытость как способ бытия человека описывается Хайдеггером в трех аспектах посредством следующих конституирующих ее структур: «расположение», «понимание» и «речь» (также в модусе неподлинности: «падение»). Хайдеггер пишет: «Два равноисходных конститутивных способа быть своим в о т мы видим в *расположении* и в *понимании*... Расположение и понимание равноисходно обусловлены *речью*» [Хайдеггер, 1997, с. 133]. В аспекте «расположения» Хайдеггер характеризует открытость указанием на «фактичность» человеческого бытия; в аспекте «понимания» – на его «умение быть»: т.е. как способность человека относиться к своему бытию из (его же собственных) возможностей быть самим собой или не самим собой; к «речи» же Хайдеггер обращается как к такой структуре, в которой осуществляется «артикуляция» понимания. При анализе понятия «открытость» в данном исследовании наше внимание будет сосредоточено на структуре «понимание», поскольку оно касается «полной открытости» Dasein «как целого» [там же, с. 142–159].

«знакомо» с миром, есть бытие-в-мире. Но что означает тогда сама «первичность»? Иными словами, как следует понимать открытость Dasein теперь уже в смысле условия интенциональности?

Ответить на этот вопрос в системе классических гносеологических категорий не так просто. Само возникновение подобного вопроса уже указывает на позиции постклассической философии, поскольку, по замыслу Хайдеггера, данный вопрос более не должен отсылать к идеалистическому представлению о трансцендентальной субъективности. Действительно, философия Нового времени на этот вопрос ответила бы так: только трансцендентальная (абсолютная) самость может взять на себя роль изначальной самоконституции. Однако Хайдеггер отклоняет такой ответ, так как исходит из того, что человек в его бытии, – еще *до* того, как он является самостью, – уже есть некая открытость, т.е. некое бытие-*вот* (*Da-sein*). Открытость, по мысли Хайдеггера, есть именно то, что Dasein «несет в самом своем бытии» [Хайдеггер, 1997, с. 132]. Она обозначает именно то, что выражается частицей «вот» («Da») в термине “Dasein”: «...выражение “вот” имеет в виду сущностную разомкнутость. Через нее это сущее (присутствие) в одном целом с бытием-вот мира есть “вот” для самого себя» [там же]. Dasein, стало быть, есть свое бытие-вот «по определению» («от печки»), *изначально*: «...лишаясь его, оно не только фактически не есть, но вообще не сущее этой сущности» [там же, с. 133]. В то же время, по Хайдеггеру, это сущее есть и такая открытость, которая не только впервые высвобождает самость в ее бытии, но и *конституирует* ее самопонимание – самим своим фактом («вот»): «...там, где просто одно стоит против другого, даже там, где (как у Гегеля) одно спекулятивно отражается в другом, – везде уже правит открытость... Лишь эта открытость предоставляет ходу спекулятивного мышления проход сквозь то, что оно мыслит», – формулирует поздний Хайдеггер [Хайдеггер, 2008, с. 8]. Открытость, таким образом, более никак не может быть способностью человеческой субъективности, а сущее, соответственно, более не может быть «раскрытым» – будучи якобы конституируемо трансцендентальной субъективностью [Ищенко, 2016а, с. 170]. Наоборот, событие конституирования, как пишет австрийский исследователь Генрих Шмидингер, на чей анализ открытости у Хайдеггера мы в данном исследовании опираемся, теперь скорее *предполагает* открытость: как *первичное* понимание и бытие-*вот* [Schmidinger, 1985, S. 173].

Как видим, в своей трактовке открытости как некоего первичного события, как факта – *вот* (“Da”) – бытия-*вот* (*Da-sein*) Хайдеггер исходит из представления о конечности трансцендентального субъекта: разум не владеет фактом бытия, или голый фактичности, не только в отношении предметов, которыми он не является, но прежде всего и в отношении его самого. То есть разум сам есть. И есть он именно таким образом, что не может полагать самого себя как необходимую действительность, которая вместе с тем является и абсолютной свободой. Значит, он конечен, и по этой причине бытие выступает для него печатью пред-данности. Стало быть, теперь только открытость – как «вот» (Da) – выступает для Хайдеггера условием как того, чтобы сущее могло явиться «само по себе через себя самое», так и того, чтобы смогла осуществиться интенциональность. Но в таком случае для сущего, характеризующегося свойством быть открытым, более нет необходимости оставаться исключительно внутримирным или наличным – а значит, по Хайдеггеру, и чистым мышлением, или сущностью, – теперь оно может быть и *бытийным* отношением человека к самому себе, т.е. экзистенцией. Рассмотренное же в аспекте «понимания», оно предстает тогда не субстанцией, но трансценденцией: «бытием к возможностям» – быть самим собой или не самим собой – как «умением быть» [Хайдеггер, 1997, с. 148, 12, 144]. «Для Хайдеггера, – делает вывод В.И. Молчанов, – понимание не есть чисто гносеологическая структура, удовлетворяющая проблемные запросы

сознания. Понимание – первичный проект Dasein; оно коренится в способе бытия Dasein, но не является привилегией духовной субстанции... Феномен Dasein выделен прежде всего тем, что, не являясь продуктом конституирования и рефлексии, Dasein как экзистирующее существо делает самого себя, выходит за пределы вещественного и наличного в себе и этим само выделяет себя из любого другого сущего» [Молчанов, 1988, с. 132].

Открытость как фундаментальный феномен

Способность Dasein к подобной индивидуации, т.е. к выделению себя из сферы сущего путем раскрытия себя *в себе же самом* (в своем собственном бытии), и позволяет Хайдеггеру рассмотреть *вот-бытие* (*Da-sein*) как *фундаментальный феномен* своей онтологии. А именно: при употреблении понятия “Да” способность Dasein к выделению себя из сферы сущего выступает для Хайдеггера убедительным основанием отвлечься прежде всего от пространственных категорий. Источником его размышлений в этой связи становится скорее понятие “*lumen naturale*”, которое он переводит как «освещенность» (*Gelichtetheit*) или «просвет» (*Lichtung*) Dasein [Хайдеггер, 1997, с. 147, 350, 408, 133, 170; Ищенко, 2016а, с. 169]. Просвет – это основание для того чтобы “*intentio*” могло ориентироваться на свое “*intentum*”. Он предшествует обоим, и потому не может быть распознан в качестве конечной цели исследования, поскольку любая форма исследуемого объекта ее всегда уже *a priori* предполагает [Schmidinger, 1985, S. 171–172]. Сам же Хайдеггер поясняет понятие просвета следующим образом: «Сущее, носящее титул присутствия, “просвечено”. Свет, создающий эту просвеченность присутствия, не какая-то онтически наличная сила... Эта просвеченность⁹ впервые только и делает возможным всякое высвечивание и выяснение, любое восприятие, “видение” и именование чего-либо» [Хайдеггер, 1997, с. 350–351].

Исходя из данных соображений, нетрудно сделать вывод: понятие “*lumen naturale*” не может быть понято в рамках представлений традиционной философии. Правда, замечает Шмидингер, понятие “*lumen naturale*” и для последней не являлось тем, чем оно могло бы считаться в обычном смысле слова, но все же и для нее оно выступало в качестве такого представления, которое человек был в состоянии неким образом истолковывать: например, узреть в нем персональное бытие Бога [Schmidinger, 1985, S. 172]. “*Analogia entis*” и различные структуры причинности,

⁹ Интересно, что позднее Хайдеггер будет понимать просвет (*Lichtung*), идя, как отмечает О. Пёггелер, не от света, а «из открытого, подобно маленькому просвету в лесной чаще – небольшому просвету среди непроницаемой тьмы» [Пёггелер, 2019, с. 561]. Этот «просвет-прогалина» в лесу открывается теперь как «открытое на земле, которое посылает небо, открывая горизонт и формуя его» [там же, с. 248]. В таком просвете (поэтическое) мышление «воспринимает мир как определенную участью конечную открытость, извлекая его из сокровенной тайны – из тайны, состоящей в том, что мир вообще раскрывается...». Человек же, который отныне «живет в таком свете, сам есть свет, которому приходится закутываться в темноту тайны» [там же, с. 551]. Таким образом, в философии позднего Хайдеггера просвет бытия более не может быть понят по аналогии с классически понимаемым “*lumen naturale*” как «светом разума», поскольку свет теперь лишь «просвещает просвет», но «он вовсе не образует его», так что, «напротив, сам свет разума нуждается в просвете»: «А именно, свет может влиться в просвет, в открытое, и там позволить сиянию (*Helle*) вступить в игру с тьмой. Но никогда свет первым не создает просвет, но первый (свет) пред/полагается вторым (просветом). И в силу этого просвет как открытое свободен не только для сияния и тьмы...» [Хайдеггер, 2008, с. 9]. О таком изменении трактовки просвета у позднего Хайдеггера пишет и Р. Сафрански: «Ставить вопрос о бытии в хайдеггеровском смысле – значит “высветлять”, “поднимать к свету” все вещи: так, как “поднимают”» (*lichten*) с илистого дна якорь, чтобы, освободившись, выйти в открытое море [Сафрански, 2005, с. 564].

которые составляют действительность как в ее бытии, так и в ее понимании, могли бы представить для этого некую обладающую смыслом возможность. Также можно было бы понимать свет как «нечто», что всегда уже себя самоистолковывает и потому делается в определенной степени понятным. В известном отношении было бы совершенно справедливо раскрывать смысл просвета таким специфическим способом. Для Хайдеггера же, напротив, просвет есть просто *не подлежащее* доказательству условие для всего, что себя показывает. Причем с точки зрения “*analogia entis*” («подобия бытия») данная неподчиненность свойству доказуемости справедлива прежде всего – так как вне зависимости от его трактовки (понимается ли оно как структура бытия или как метод мышления, или как то и другое вместе) для Хайдеггера оно в первую очередь характеризует интенциональность, которую философ рассматривает как исходную структуру человеческого подхода к действительности. Но поскольку нами было установлено, что именно в качестве таковой интенциональность *всегда уже* предполагает открытость, вновь возникает противоречие: будучи рассматриваемой с традиционных позиций трансцендентальной философии, открытость никогда не может «настигнуть» интенциональность, потому как это соответствовало бы попытке опередить условия собственной возможности [Ищенко, 2016а, с. 169–170]. Между тем, по Хайдеггеру, именно в силу данного парадокса открытость и не может более быть рассмотрена как способность человеческой субъективности, ибо посредством этого парадокса как раз и обнаруживается, что открытость более не может быть ни «получена» в человеческом трансцендентальном акте, ни «считана» с какого-то сущего, поскольку любому способу конституирования и любой форме считывания она *всегда уже* предшествует [Schmidinger, 1985, S. 173]. Потому-то, согласно логике Хайдеггера, она и может быть лишь предъявлена (а не дедуцирована) – как некий *первичный* факт («фактичность», факт экзистирования) в смысле *исходной* открытости как первофеномена. Итак, открытость как фундаментальная априорная структура человеческого существования рассматривается в феноменологической онтологии Хайдеггера двояко – и в качестве бытия экзистирующего сущего (Dasein), и в качестве априорного условия данного бытия (как интенционального).

Однако если открытость является условием возможности интенциональности вообще, то она не может быть иной, чем та, которая дана равноисходно с человеческим бытием как носителем интенциональности [ibid., S. 174]. Ведь если бы она была иной, т.е. не равноисходной и, так сказать, «отделенной» от человеческого бытия, то в силу этого отличия оказалась бы тождественной любому сущему. Но в таком случае она не имела бы ничего общего с той открытостью, которая как раз и описана как условие возможности интенциональности, ибо любое сущее уже представляет собой «внутриинтенциональный акт» [ibid.]. Поэтому Хайдеггер в то же время настойчиво подчеркивает, что онтически образная речь о *lumen naturale* в человеке подразумевает не что иное, как онтологическую структуру самого Dasein, которая в качестве просвета, или открытости, бытия описывается теперь как бытие истины – т.е. как условие возможности интенциональности вообще: «Истина “имеется” лишь поскольку и пока есть присутствие (Dasein)», – пишет он [Хайдеггер, 1997, с. 226]. Всякая истина как открытость бытия «отнесена», согласно Хайдеггеру, к бытию Dasein, поскольку лишь оно «конституировано открытостью» – как самим его же бытием: «Присутствие есть своя разомкнутость» [там же, с. 226, 133].

Казалось бы, данный вывод вновь отсылает нас к «идеалистическому представлению» о трансцендентальной субъективности. Однако для Хайдеггера это не так, ибо, как поясняет Шмидингер, то, что с помощью понятия «открытость» подобным образом выражается, есть скорее мысль о том, что человек как трансцендентальный субъект не является и никак не может являться истоком открытости: «Она ни в коей мере не есть продукт его трансцендентальной активности... Она, напротив, есть

всегда уже *вот*. Без нее не было бы и человека, так как она принадлежит его *бытию*¹⁰. Ведь если бы с бытием человека уже не была бы и его открытость *вот*, не было бы и его свободы, ибо свободный выбор бытия уже предполагает связь с самим бытием. Открытость, таким образом, составляет и смысл свободы... И, стало быть, выражение “вот-бытие” (“Da-sein”) обозначает феномен открытости как исходный» [Schmidinger, 1985, S. 175; см. Ищенко, 2016а, с. 174].

Тем не менее следует еще раз оговориться. Разумеется, в «Бытии и Времени» можно найти места, подобные процитированному выше: «Истина “имеется” лишь поскольку и пока есть присутствие» [Хайдеггер, 1997, с. 226]. Но, как справедливо возражает Шмидингер, указывают ли эти предложения на идею трансцендентальной субъективности идеалистического образца [Schmidinger, 1985, S. 176–177]? Ни в коей мере. Да, они означают, что для нас, людей, не имело бы смысла говорить о чем-либо, если бы нас, людей, не существовало. Но в них не утверждается, что из-за этого мы, люди, как нас самих, так и все, о чем мы говорим, порождаем трансцендентально. Напротив. Эти предложения касаются именно *бытия* человека – того, что соответственно уже *предшествует* его «исходному поведению» и на фоне чего он всегда уже себя предвосхищает. В то же время данные предложения и не означают, будто человек способен на подобные открытия лишь на том основании, что он изначально является неким «раскрывающим-бытием» [Ищенко, 2016б, с. 28]. Отнюдь нет. И тем и другим, по Хайдеггеру, человек является только потому, что такого рода «бытие» в «бытии-раскрывающим» уже *само по себе* означает открытость – как «исходную» открытость («разомкнутость») мышления своей основе, и наоборот [Хайдеггер, 1997, с. 297]. Следовательно, с данной точки зрения тезис об отождествлении хайдеггеровской аналитики Dasein с трансцендентальной философией Нового времени на основании идеалистической трактовки субъективности не представляется убедительным [Schmidinger, 1985, S. 177].

Открытость и бытие

Итак, подводя промежуточный итог, можно утверждать, что Хайдеггер, отвечая на вопрос, как и в качестве чего показывает себя сама открытость, а также в какой форме она может быть понята, исходит из двух принципиальных тезисов. Во-первых, что Dasein, понимая, осуществляет некое изначальное *отношение* к открытости¹¹ (как к условию интенциональности), а во-вторых, что оно, как таковое, сама же эта открытость и *есть* (как первофеномен). Оба тезиса основываются на определении Dasein как бытия того сущего, которое в своем бытии, существуя, понимает это бытие, – т.е. на определении экзистенции. И если второй, уже рассмотренный нами, тезис позволяет скорее приблизиться к ответу на вопрос, как и в качестве чего показывает себя сама открытость, то первый, по логике вещей, должен пролить свет на то, в какой форме данная открытость может быть понята. Каково же обоснование первого тезиса у Хайдеггера? Сделаем предварительное замечание. Как известно,

¹⁰ Поэтому, согласно Хайдеггеру, тезис о том, что Dasein есть своя открытость, также говорит: бытие Dasein именно «в том, чтобы быть своим “вот”» [Хайдеггер, 1997, с. 133]. «Говоря предварительное, – пишет, разъясняя содержание данного тезиса Ф.-В. фон Херрманн, – “бытие” в понятии “вот-бытие” именуется бытие человека, экзистенцию; “вот” имеет онтологическое значение раскрытости, а именно раскрытости экзистенциального бытия человека в сущностной связи с раскрытостью бытия-вообще» [Херрманн, 1997, с. 40].

¹¹ Конкретные характеристики этого отношения, являющиеся объектами хайдеггеровской экзистенциально-онтологической интерпретации (позитивной и негативной) открытости и описывающие опыт мышления как таковой с точки зрения его основания, будут подробно рассмотрены нами в отдельном исследовании, специально посвященном данной теме.

рассмотренное в «Бытии и Времени» бытие Dasein (экзистенция) истолковывается Хайдеггером в его изначальном, или подлинном, образе как «предваряющая решимость». Она, со своей стороны, есть исходное определение «заботы», смысл которой – как смысл бытия Dasein – есть «временность». Не имея возможности далее углубляться в подробное описание хайдеггеровских экзистенциалов, отметим, что, несмотря на особую сложность их системы, Хайдеггеру, тем не менее, удается найти емкую формулировку, учитывающую как указанные выше базовые принципы его трактовки открытости, так и всю многомерность и полноту его аналитики. Данная формулировка описывает бытие Dasein как «диалектику мышления и его основы» и представляет собой осмысление феномена *вот-бытия* в аспекте интерпретации природы мышления уже не как рефлексирующей, но как трансцендирующей самости (характеризующейся временной определенностью). Эта диалектика важна для нашего дальнейшего исследования, поскольку, во-первых, она помогает разрешить парадокс интенциональности, возникающий, согласно Хайдеггеру, при идеалистическом понимании трансцендентальной субъективности, а во-вторых, она приближает нас к ответу на главный вопрос: какое отношение устанавливает Dasein к открытости, которая делает возможным понимание самого бытия? Дабы ответить на этот вопрос, вернемся к понятию “Dasein”.

Данным понятием, как было отмечено, обозначается та открытость, или способность к пониманию бытия как такового, которой является сам человек. Открытость, в свою очередь, является *условием возможности интенциональности вообще*. Если же признать справедливость этих двух утверждений, то тогда можно утверждать следующее: открытость и *само бытие взаимосвязаны*. Этот вывод становится возможным потому, что бытие как таковое выступает основанием для *любого* возможного способа бытия. И поскольку эти способы характеризуются прежде всего как бытийные модификации процесса *познания*, условием которого выступает открытость¹², представляется логичным обозначить бытие как таковое и открытость как *принадлежащие* друг к другу [Schmidinger, 1985, S. 178]. Если к тому же мы поразмышляем о некоторых фундаментальных позициях феноменологии с точки зрения Хайдеггера, утверждая, что «“за” феноменами... не стоит по их сути ничего другого» [Хайдеггер, 1997, с. 36], а именно, что «бытие сущего всего менее способно быть чем-то таким, “за чем” стоит что-то еще, “что не проявляется”», и, помимо этого, вспомним об определении, которое Хайдеггер дает вопросу о бытии: «...и если мы спрашиваем о смысле бытия, то наше разыскание не делается глубокомысленным и не докапывается до чего-то стоящего за бытием, но спрашивает о нем самом, насколько оно включено в понятливость присутствия» [там же, с. 152], – то тогда мы должны будем сказать, что открытость и «*есть*» бытие само по себе. Однако это предложение, в свою очередь, нельзя понимать в смысле простого отождествления. И, как указывает Шмидингер, именно Хайдеггер напомнил философии о том, что нельзя необдуманно применять категории, подобные категориям идентичности, в той ее области, в которой речь идет о чем-то таком, что существует не так, как существует сущее (так как оно впервые отпускает сущее в его «есть») [Schmidinger, 1985, S. 178–179]. Вот почему представляется целесообразным сначала поговорить о *взаимопринадлежности* бытия как такового и открытости.

¹² Иначе на каком фоне тогда, по Хайдеггеру, становятся понятными познанное и реальное бытие? Что делает возможным проверку и подтверждение того, что утверждается как истинное? Как становится возможным то, что конечная цель исследования (das Intendiertes) в ее случайной форме исследуемого объекта (das Intendierens) все-таки может казаться такой, какова она сама по себе? Иными словами, что является условием возможности интенциональности? Очевидно, что для Хайдеггера таким условием выступает открытость Dasein.

Это намерение определяется логикой самого Хайдеггера. В его высказываниях об истине, которая в традиционной философии идентифицировалась с бытием, он ясно говорит о том, что бытие с истиной «сходится», «истина... стоит в исходной связи с *бытием*» [Хайдеггер, 1997, с. 213]. Правда, затем он определяет взаимосвязь бытия и истины через бытие *Dasein* и, исходя из этого, может утверждать следующее: «Бытие – не сущее – “имеется” лишь поскольку есть истина. И она *есть* лишь поскольку и пока есть присутствие. Бытие и истина “существуют” равноисходно» [там же, с. 230]. Тем не менее такое «отождествление» отличается от традиционного понятия отождествления двумя моментами. Во-первых, Хайдеггер говорит о «равноисходности». О ней мы читаем: «Невыводимость чего-либо исходного не исключает, однако, многосложности конститутивных для него бытийных черт. Если таковые показываются, то экзистенциально они равноисходны» [там же, с. 131]. Таким образом, равноисходность не следует понимать как взаимную редуцируемость. Ведь, опираясь уже на это понятие, нетрудно догадаться: лучше говорить о «взаимопринадлежности», чем утверждать, что «истина есть бытие» или «бытие есть истина». И, во-вторых, Хайдеггер релятивирует даже упомянутое выше определение истины. Он отчетливо говорит: речь о том, что то или иное – в данном случае истина – «бытие “есть”», возможна лишь тогда, когда уже прояснен смысл самого бытия.

Возвращаясь к открытости и размышляя над ее принадлежностью самому бытию, далее можно сделать следующий вывод: бытие как таковое может быть понято или познано таким же способом, каким *Dasein* относится к открытости, а точнее, *каким* способом эта открытость «есть». Хайдеггер обосновывает это, говоря: «И лишь поскольку есть присутствие как конституированное разомкнутостью, то есть пониманием, нечто, подобное бытию, способно быть понято, возможна бытийная понятность» [там же, с. 230]. Однако в связи с этой цитатой напрашивается вопрос, который на протяжении всего нашего исследования уже давно витал в воздухе. Является ли открытость, которая, когда *Dasein* относится к ней (а именно есть *Dasein* само по себе), *только* характеристикой *Dasein*? Ведь на каком основании мы могли бы говорить тогда о том, что исходя из отношения к открытости определяется отношение к самому бытию, а значит, и к пониманию и познанию самого бытия?

Действительно, нужно еще отметить: Хайдеггер определяет *Dasein* как сущее, для которого «в его бытии речь идет о самом этом бытии» [там же, с. 12]. «К этому бытийному устройству присутствия однако тогда принадлежит, что в своем бытии оно имеет бытийное отношение к этому бытию» [там же]. И также относительно открытости мы читаем: «...бытие, о каком для этого сущего идет речь в его бытии, в том, чтобы быть своим “вот”» [там же, с. 133]. Из этих предложений определенно явствует, что бытие, которое понимается, когда *Dasein* относится к *своей* открытости, есть бытие *Dasein*. Но как же обстоит тогда дело с *самим* бытием? Или, формулируя иначе: как быть тогда с *основанием* мышления?

Здесь, с точки зрения Шмидингера, нужно напомнить о двух вещах [Schmidinger, 1985, S. 180]. Первое. Само бытие познается лишь тогда, когда прежде дается определение бытия сущего. Разумеется, при этом нельзя упускать из виду онтологическую разницу, которая характеризует бытие как бытие сущего и бытие как бытие само по себе. Но все-таки путь к самому бытию ведет «через» сущее в его «качестве существования». Второе. Определение сущего в его бытии предполагает возможность его отличия от бытия другого сущего. Для того же, чтобы такое отличие было возможно, требуется прежде всего некое понимание «бытия вообще» [Хайдеггер, 1997, с. 314, 324]. Примером этому может быть отличие *Dasein*, которое по своему существу есть экзистенция, от бытия реальности, то есть от внутримирного сущего, которое не обладает человеческой «природой» [там же, с. 42, 314].

Только в горизонте идеи о бытии вообще «можно провести различие между экзистенцией и реальностью. Обе подразумевают все-таки *бытие*» [Хайдеггер, 1997, с. 314].

Следовательно, если мы учитываем эти два момента, то приведенное выше предложение, согласно которому понимание бытия ориентируется на соответствующее отношение Dasein к его открытости, можно понять точнее: способом, каким соответствующее Dasein относится к его открытости и тем самым понимает себя в его бытии, оно *равноисходно* относится и к открытости *самого* бытия (как к его «способу данности» или «понятности», его «открытости» для понимания)¹³ и понимает последнее в его подлинном смысле. Таким образом, открытость, являясь бытийным способом человеческого существования и конституируя экзистенцию, этим не исчерпывается, а сверх того есть открытость бытия-вообще для сущего в целом. На этом основании Ф.-В. фон Херрманн делает относительно хайдеггеровской экзистенциально-онтологической диалектики следующий вывод: «...экзистенциально-онтологический анализ уже в своем начале представляет собой нечто *большее*, чем онтологию одной только экзистенции. Он являет собой путь, с необходимостью ведущий к ответу на универсально-онтологический вопрос о бытии как таковом» [Херрманн, 1997, с. 49]. Итак, хайдеггеровское онтологическое высвобождение бытийной конституции Dasein выявляет не только способы бытия определенного сущего, но прежде всего способы бытия *того* сущего, которое в этих последних *сохраняет открытым* универсальное бытие как таковое, открытость самого бытия¹⁴.

Заключение

Как видим, понятие «открытость», характеризующее у Хайдеггера периода «Бытия и Времени» трудноопределимое в рамках классических философских дефиниций представление о Dasein, превращается в экзистенциальной аналитике в средство описания *фундаментальных* онтологических взаимосвязей – бытия и сущего, понятых на основе принципа онтологической дифференции. А именно: искомый смысл бытийной конституции Dasein определяется Хайдеггером как открытость, или способ данности, *самого бытия*, истолкованный в аспекте трансцендирующей самости. Таким образом, посредством понятия «открытость» Хайдеггер в работе «Бытие и Время» осуществляет не только экзистенциально-онтологический анализ Dasein, но и отвечает на основной фундаментально-онтологический вопрос о бытии¹⁵.

¹³ «Понятность бытия в бытийном понимании, – пишет в этой связи Ф.-В. фон Херрманн, – означает раскрытость как разомкнутость бытия. Раскрытость как разомкнутость есть *собственный бытию способ данности*» [Херрманн, 1997, с. 21].

¹⁴ «Путем преодоления узко логического понимания основания (т.е. самого бытия. – Н.И.) Хайдеггер увязывает основание с трансценденцией... “Вопрос о сущности основания превращается в проблеме трансценденции”» [Кодуа, 1989, с. 46].

¹⁵ О взаимосвязи вопроса о бытии и феномена открытости в философии Хайдеггера Р. Сафрански пишет: «“Открывающей силой”, в представлении Хайдеггера, обладал, по сути, один вопрос, который он, Хайдеггер, и ставил на протяжении всей своей философской жизни, – вопрос о бытии. Смысл этого вопроса – не в чем ином, как в этой открытости, в этом сдвиге, в выдвигении в некий просвет, где простому, самоочевидному внезапно вновь возвращается чудо его “*вот*”; где человек вдруг ощущает себя как место, где что-то разверзается, где природа открывает глаза и замечает, что она вот-есть, где, следовательно, посреди сущего имеется открытое пространство, “просека”, и где возможна благодарность за то, что все это существует. В вопросе о бытии скрыта готовность к радости» [Сафрански, 2005, с. 564].

Список литературы

- Габитова, 1972 – *Габитова Р.М.* Человек и общество в немецком экзистенциализме. М.: Наука, 1972. 222 с.
- Гайденко, 1997 – *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному. М.: Республика, 1997. 495 с.
- Гайденко, 1963 – *Гайденко П.П.* Экзистенциализм и проблема культуры: критика философии М. Хайдеггера. М.: Высшая школа, 1963. 119 с.
- Ищенко, 2016а – *Ищенко Н.И.* Аналитика Dasein М. Хайдеггера в образовательной перспективе // *Философия освіти. Philosophy of Education*. 2016. № 2 (19). С. 163–175.
- Ищенко, 2016б – *Ищенко Н.И.* М. Хайдеггер: к вопросу о перспективах экзистенциально-аналитического рассмотрения // *Способы мысли, пути говорения*. СПб.: Алетейя, 2016. Гл. 2. С. 19–29.
- Кодуа, 1989 – *Кодуа Э.И.* Немецкий экзистенциализм о сущности философии. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1989. 214 с.
- Молчанов, 1988 – *Молчанов В.И.* Время и сознание. Критика феноменологической философии. М.: Высшая школа, 1988. 144 с.
- Пёггелер, 2019 – *Пёггелер О.* Новые пути с Хайдеггером. СПб.: Владимир Даль, 2019. 637 с.
- Сафрански, 2005 – *Сафрански Р.* Хайдеггер. Германский мастер и его время. М.: Молодая гвардия, 2005. 615 с.
- Хайдеггер, 1997 – *Хайдеггер М.* Бытие и Время / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
- Хайдеггер, 1993 – *Хайдеггер М.* Время и Бытие. М.: Республика, 1993. 447 с.
- Хайдеггер, 2008 – *Хайдеггер М.* Конец философии и задача мышления / Пер. с нем. Д.В. Смирнова. URL: <https://vox-journal.org/content/vox5haidegger.pdf> (дата обращения: 23.03.2020). С. 1–14.
- Херрманн, 1997 – *Херрманн Ф.-В. фон.* Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Томск: Водолей, 1997. 96 с.
- Heidegger, 1975 – *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie // *Heidegger M. Gesamtausgabe*. Bd. 24. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975. 474 S.
- Heidegger, 1983 – *Heidegger M.* Einführung in die Metaphysik // *Heidegger M. Gesamtausgabe*. Bd. 40. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983. 234 S.
- Heidegger, 1976 – *Heidegger M.* Logik. Die Frage nach der Wahrheit // *Heidegger M. Gesamtausgabe*. Bd. 21. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976. 418 S.
- Heidegger, 1979 – *Heidegger M.* Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs // *Heidegger M. Gesamtausgabe*. Bd. 20. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1979. 447 S.
- Schmidinger, 1985 – *Schmidinger H.* Nachidealistische Philosophie und christliches Denken zur Frage nach der Denkbarkeit des Unvordenklichen. Freiburg; München: Karl Alber, 1985. 460 S.

The Notion of “Openness” in the Analytic System of Martin Heidegger’s Dasein: on the Question of Interpretation

Natalia I. Ishchenko

National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: natalie.ishchenko@gmail.com

A competent acquaintance with Martin Heidegger’s major works, such as “Being and Time”, is impossible without understanding the primeval methodological foundations of this German thinker, – or, in other words, without comprehending the principal connection between his existential analysis and the destruction of the European metaphysical knowledge. The inevitable connection of ontic and ontological levels of philosophical research reveals a hardly definable concept of Dasein, while the notion of “openness”, we are interested in, serves as a meaningful specification of Dasein. In this paper, the notion of “openness” is analyzed in two aspects: from the point of a new understanding of the traditional metaphysical problems (the problems of being and entity, in particular) and from the point of a completely new substantiation of these problems (which

eventually determines the Heidegger's existential analysis as a fundamentally-ontological). Thus, the notion of "openness" is understood in the context of the problem of Being (not only Dasein). The phenomenon of openness itself is analyzed as a primordial phenomenon. The existential, "understanding", is ontologically examined in relation with the phenomenon of openness. Observing Heideggerian existential-ontological analysis of this phenomenon (primarily, in the aspect of "transcendence" and "truth") this paper defines Dasein as a way of existence of Being as such.

Keywords: openness, Dasein, existence, understanding, intentionality, phenomenology, ontology, hermeneutics, being, transcending, existential analytics, ontological difference, Martin Heidegger

References

- Gabitova R.M. *Chelovek i obshchestvo v nemeckom ehkzistencializme* [Man and Society in the German Existentialism]. Moscow: Nauka Publ., 1972. 222 p. (In Russian)
- Gajdenko P.P. *Proryv k transcendentnomu* [Breakthrough to the Transcendent]. Moscow: Respublika Publ., 1997. 495 p. (In Russian)
- Gajdenko P.P. *Ekzistencializm i problema kul'tury: kritika filosofii M. Heidegger'a* [Existentialism and the Problem of Culture: a Critique of M. Heidegger's Philosophy]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1963. 119 p. (In Russian)
- Heidegger M. *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997. 452 p. (In Russian)
- Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie, *Gesamtausgabe*, Bd. 24. Frankfurt am Main: Klostermann, 1975. 474 S.
- Heidegger M. Einführung in die Metaphysik, *Gesamtausgabe*, Bd. 40. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983. 234 S.
- Heidegger M. Logik. Die Frage nach der Wahrheit. *Gesamtausgabe*, Bd. 21. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976. 418 S.
- Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, *Gesamtausgabe*, Bd. 20. Frankfurt am Main, 1979. 447 S.
- Heidegger M. *Vremya i bytie* [Time and Being]. Moscow: Respublika Publ., 1993. 447 p. (In Russian)
- Heidegger M. *Konec filosofii i zadacha myshleniya* [The End of Philosophy and the Task of Thinking], trans. by D.V. Smirnov. URL: <https://vox-journal.org/content/vox5haidegger.pdf> (accessed 23.03.2020), p. 1–14. (In Russian)
- Herrmann F.-W. von. *Ponyatie fenomenologii u Heidegger'a i Husserl'a* [The Concept of Phenomenology in Heidegger and Husserl], Tomsk, Vodoley Publ., 1997. 96 p. (In Russian).
- Ishchenko N.I. Analitika Dasein M. Heidegger'a v obrazovatel'noj perspektive [M. Heidegger's Analytics of Dasein From the Perspective of Education], *Filosofiya osviti. Philosophy of Education*, 2016, no. 2 (19), pp. 163–175. (In Russian)
- Ishchenko N.I.M. Heidegger: k voprosu o perspektivah ekzistencial'no-analiticheskogo rassmotreniya [M. Heidegger: Revisiting Prospects for the Existential Analytics], *Sposoby mysli, puti govoreniya*, gl. 2. St.-Petersburg: Aletejya Publ., 2016, pp. 19–29. (In Russian)
- Kodua Eh. *Nemeckij ehkzistencializm o sushchnosti filosofii* [German Existentialism Discovers the Nature of Philosophy]. Tbilisi: Izd-vo Tbil. un-ta Publ., 1989. 214 p. (In Russian)
- Molchanov V.I. *Vremya i soznanie. Kritika fenomenologicheskoy filosofii* [Time and Consciousness. Criticism of Phenomenological Philosophy]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1988. 144 p. (In Russian)
- Pöggeler O. *Novye puti s Heidegger'om* [New Paths with Heidegger]. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2019. 637 p. (In Russian)
- Safranski R. *Heidegger. Germanskij master i ego vremya* [Heidegger. The German Master and his Time]. Moscow: Molodaya Gvardiya Publ., 2005. 615 p. (In Russian)
- Schmidinger H. *Nachidealistische Philosophie und christliches Denken zur Frage nach der Denkbarkeit des Unvordenklichen*. Freiburg; München: Karl Alber, 1985. 460 S.

В.И. Молчанов

Проблематичность смысла: от М. Вебера к А. Шюцу. Часть II. Переживание и повседневность*

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

Во второй части статьи рассматриваются философские предпосылки феноменологической социологии А. Шюца и его критика методологии М. Вебера. Различие между осмысленностью действий и осмысленностью переживаний рассматривается как исходное проблемное различие между Вебером и Шюцем. Наряду с общеизвестным влиянием на Шюца феноменологии Гуссерля выявляется влияние на него Хайдеггера и У. Джеймса. Критическому анализу подвергается концепция повседневности у Шюца как однородного поля высшей реальности и первичного опыта «фундаментальной тревоги». Ставится под вопрос возможность употребления слова «смысл» в качестве философского и социологического термина.

Ключевые слова: смысл, переживание, методология, термин, социальное действие, понимание, значение, время, повседневность, тревога, страх

1. Действие, переживание, смысл

Шюц предваряет изложение своей концепции социального мира как мира «смыслового», или «осмысленного», а говоря точнее, мира смыслонесущего, т.е. мира, все элементы которого суть не что иное, как различные смыслы, экспликацией и критикой веберовской методологии ее основных понятий. Прежде всего, Шюц воздает хвалу Веберу за то, что тот в борьбе за научную социологию одним из первых выступил против явного и неявного влияния на социологию со стороны различного вида идеологических установлений – как политических, так и ценностных. Для Вебера социология – это «истинная дескрипция общественного бытия», это уже «не философия человеческого бытия, это отдельная наука о человеческом поведении и его последствиях» [Schütz, 1993, S. 13]. Сразу же возникает вопрос: насколько социология может быть независимой от философских и других, т.е. несоциологических, предпосылок. Ясно, что социология не должна быть частью «науки наук» или же быть под властью политической идеологии, как это случилось в Советском Союзе (одно из последствий социального поведения людей, изучавших «науку наук»), однако сам Шюц явно полагает в основание своего понимания структуры общества

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 20–011–00842 «Формирование и трансформация концепций в феноменологической философии. История терминов и дискуссий». Первую часть статьи см. в т. 24 (2) за 2019 г.

определенные идеи, возникшие в феноменологии Гуссерля, а также в философии Бергсона и У. Джеймса. Кроме того, он противопоставляет социологии не только идеологию, но и философию человеческого бытия с явной отсылкой к Хайдеггеру, следы влияния которого на Шюца также заметны. На первый взгляд «смысловое строение социального мира» и «смысл человеческого бытия» тематически не пересекаются. Однако если вспомнить, что, по Хайдеггеру, смысл бытия – это забота, а миры устроены как взаимосвязь отсылок, то такого рода заботы и миры вполне соответствуют «релевантностям» Шюца.

Вторую основную заслугу Вебера Шюц усматривает в том, что социолог впервые осуществил радикальное сведение «мира объективного духа» к поведению индивидов. Предмет понимающей социологии – истолкование субъективного смысла социальных способов поведения, т.е. смысла, который подразумевает действующий или действующие. Но чтобы приблизиться к тому, что в социальном мире составляет личностное начало, и к субъективным приданиям смысла, исходящим из этого начала¹, недостаточно, утверждает Шюц, наблюдать за поведением отдельных индивидов. Необходима типизация, и «идеальные типы» не должны быть ни усредненными статистически типами, ни пустыми схемами, наполняемыми безудержной фантазией. Они должны доказать свою пригодность на определенном историческом материале, который дан наблюдателю социального мира. Это метод идеального типизирования направлен на то, чтобы «слой за слоем постигать смысл отдельных социальных феноменов как субъективно подразумеваемый смысл человеческих действий и таким образом раскрывать строение социального мира как строение доступных пониманию смысловых содержаний» [Schütz, 1993, S. 14].

Таково краткое изложение методологии Вебера у Шюца, которое он осуществляет на языке Вебера, не только используя ключевой термин последнего – «подразумеваемый смысл», но и буквально наполняя свое изложение «смыслом», т.е. словом «смысл» и его производными. Недостатки, которые усматривает Шюц в методологии Вебера, также связаны со «смыслом». Неоднозначным, полагает Шюц, является основное понятие Вебера, а именно понятие осмысленного и доступного пониманию действия индивидов. Оно остается только обозначением исследований, который еще нужно провести. У Вебера отсутствует ряд различий, что препятствует уяснению смысла социального действия: «Вебер не делает различия между действием как процессом и осуществленным действием, между смыслом [процесса] производства и смыслом произведенного, между смыслом собственного и чужого действия, соответственно, между собственными и чужими переживаниями, между пониманием самих себя и пониманием других» [ibid., S. 17]. Вебер не рассматривает такие проблемы, как особый способ конституирования смысла действующим, а также модификации, которые претерпевает этот смысл у партнера в социальном мире или у внешнего наблюдателя. Не попадает в его поле зрения и своеобразие фундаментальной связи между собственной и чужой психической жизнью, что требует прояснения феномена «понимание чужого». Еще один важный момент критики Вебера у Шюца касается различия субъективного и объективного смысла. Хотя Вебер проводит такое различие, отмечает Шюц, но он не исследует специфические изменения, которые претерпевает смысловая связь из-за изменения позиции интерпретатора, а также те ракурсы, в которых живущему в социальном мире даны другие люди.

Из этой критики вырастают три направления исследования Шюца в его первой книге «Смысловое строение социального мира» [Schütz, 1932]: процессуальность смысла, интерсубъективность смысла и различие субъективного и объективного

¹ У переводчика (С.А. Ромашко) [см. Шюц, 2004] субъектом «смыслополаганий» оказывается социальный мир, а не личность (das Personal).

смысла. Связь смысла с временем получает у Шюца ясное выражение: «Уже поверхностный анализ явно показывает, что *проблема смысла* – это *проблема времени* (Zeitproblem) и, разумеется, не проблема физического пространства-времени, делимого и измеримого, или исторического времени, которое остается течением, и всегда уже наполнено внешними событиями, но проблема “внутреннего сознания времени”, сознания всегда собственной длительности, в которой у переживающего конституируется смысл его переживаний»² [Schütz, 1932, S. 20]. По Шюцу, только благодаря рефлексии, которой доступен этот глубокий слой переживаний, можно открыть предельный источник феноменов «смысл» и «понимание» и «точно определить феномен смысла» [ibid.].

В дальнейших исследованиях, однако, Шюц больше не возвращается к этой теме. Такие термины, как бергсоновское *durée* и гуссерлевское «живое настоящее», иногда упоминаются, но сама тема сознания времени и времени-сознания исчезает. В одной из работ Шюц тематизирует именно «исчезновение темы» при переходе из одной реальности в другую. Не было ли исчезновение темы «внутреннего времени» (Шюц, как и многие другие исследователи, ошибочно приписывают Гуссерлю такое терминологическое сочетание) также обусловлено переходом в другую реальность – в биографии самого Шюца?

В отношении частичного отказа от «времени» также возможно сравнение Шюца с Хайдеггером. В докладе 1962 г. «Время и бытие» Хайдеггер дистанцируется от тотальности времени: «Попытку свести пространственность вот-здесь-бытия (Dasein) («Бытие и время», §70) к временности нужно оставить» [Heidegger, 2007, S. 29; ср. Хайдеггер, 1993, с. 405]. Не лишним будет напомнить, что пространственность у Хайдеггера – одна из самых существенных характеристик бытия-в-мире.

Мы последуем обоим философам в их переориентации и откажемся от нашего первоначального намерения – детально исследовать темпоральные структуры смыслопридающего сознания в концепции Шюца. Более актуальными нам представляются в настоящее время проблемы, обозначенные такими терминами, как повседневность, реальность и тревога. Мы будем обращаться при этом лишь к значимым в данном контексте аспектам концепции времени у Шюца.

Прежде всего, возникает вопрос общего характера: можно ли вообще точно определить феномен? Разве феномены феноменологии (очевидно, что именно о них идет речь) – это предмет для определений? Если же Шюц хочет сказать, что нужно точно установить границы этого феномена, то тогда следовало бы выделить пограничные с ним феномены. Однако «смысл» представляет собой всеобщий «феномен», смысл может быть придан чему угодно и когда угодно. Вряд ли Шюц хочет исследовать противоположность смысла и бессмыслицы, что потребовало бы специального исследования суждений, ведь рефлексия не может не быть суждением. Для Гуссерля рефлексия – модификация сознания, и если первичное сознание – это восприятие, то переход к рефлексии означает переход от восприятия к суждению, и в этом состоит одна из основных внутренних проблем феноменологии. Но каким образом осуществляется этот переход? Может ли суждение быть модификацией восприятия? Эта проблема, по крайней мере у Шюца, отодвигается на задний план и даже затемняется с помощью «переживания», которое включает в себя как восприятие, так и суждение.

Различие исходных проблем Вебера и Шюца состоит именно в этом: Вебер ставит вопрос о смысле и осмысленности *действий* индивида, Шюц – о смысле

² В переводе С.А. Ромашко Dauer передано здесь как «протяженность», далее, когда речь идет о «философии длительности Бергсона» (Bergsons Philosophie der Dauer) – как «время» («философия времени Бергсона») [Шюц, 2004, с. 698], и только на следующей странице – как «длительность».

и осмысленности переживаний. В любом случае, как бы ни оценивать методологию Вебера в целом, его постановка проблемы оправдана тем, что действия не только аналогичны суждениям, но и являются определенного вида суждениями. Действия, в отличие от созерцания или наблюдения, претендуют на истину и могут быть оценены, кроме всего прочего, как верные или неверные с точки зрения достижения цели. Вряд ли это можно сделать в отношении «переживаний» вообще, если это не суждения или акты сознания, аналогичные суждениям. В то же время существует и «переживательная» точка схождения между Вебером и Шюцем в этом контексте. Вебер говорит не просто о смысле действий индивида, но о том смысле, который индивид «подразумевают», т.е. о смысле, который, в терминологии Шюца, действующий переживает, а точнее – переживал. Смысл появляется, по Шюцу, только *post factum*, когда переживание уже стало прошлым переживанием: «Значение, как было показано в другом месте, – пишет Шюц, – не есть качество, присущее переживаниям внутри нашего потока сознания; но это результат интерпретации прошедшего переживания, увиденного из наличного Теперь (*the present Now*) в рефлексивной установке. Пока я живу в своих актах и направлен на объекты этих актов, у этих актов нет никакого значения. Они становятся значимыми, когда я схватываю их как четко отграниченные переживания прошлого и поэтому – ретроспективно. Только те переживания, которые могут быть воспроизведены в памяти за пределами их актуальности и о конституировании которых может быть поставлен вопрос, суть поэтому субъективно значимые» [Schutz, 1962, p. 210; Шюц, 2004, с. 404].

«В другом месте», а именно в книге 1932 г., речь шла, однако, о смысле (*Sinn, sinnhaft*), но не о значении³ (*Bedeutung*): «Когда говорят об осмысленности переживаний, то речь идет об этом напряжении между мышлением и жизнью⁴ [...] Осмысленны именно те переживания, которые схватывает рефлектирующей взгляд» [Schütz, 1993, S. 94, 766]. Шюц не оговаривает при этом различие или тождество этих терминов, как это делали Фреге и Гуссерль. Уточнение тезиса об осмысленности переживаний у Шюца выглядит так: «Высказывание “на переживание направлен взгляд” и высказывание “переживание осмысленно” эквивалентны» [*ibid.*, S. 94]. Даже если принять эту точку зрения, то все же эквивалентность означает равенство по смыслу. Тем самым определить «смысл» не удастся из-за регресса в бесконечность: само это высказывание в целом будет осмысленно только в том случае, если оно попадает в сферу внимания, и т.д. Внимание как критерий реальности «для нас» восходит к И.Г. Фихте: «Реальность [...] существует *для тебя* и как событие твоей жизни лишь постольку, поскольку ты хоть каким-нибудь образом обращаешь на нее внимание» [Фихте, 1993, с. 585]. Эту же мысль мы находим и у У. Джеймса, на которого, как мы увидим, Шюц неоднократно ссылается в своих англоязычных работах. По Джеймсу, реально все то, на что мы обращаем внимание, по Шюцу, осмысленно то, на что мы обращаем внимание; отсюда и интерпретация повседневности как верховной реальности, которая требует полного внимания к жизни.

Изменение исходной позиции (от действий к переживаниям) потребовало и другого обоснования возможности науки о социальном мире. Если для Вебера социальное действие – это действие, ориентированное на других, то у Шюца мир состоит из intersubjectively ориентированных переживаний, т.е. переживаний, ориентированных на других. Общим у Вебера и Шюца является и основной метод – метод

³ Переводчик добавил «для ясности» в первой фразе этого пассажа слово «смысл»: «Значение, или смысл» [Шюц, 2004, с. 404]. Однако, видимо, по закону сохранения семантической энергии, другой переводчик пропустил слово «смысл», сделав следующую фразу Шюца бессмысленной: «Наш анализ показал, что в пределах жизни в направлении потока длительности для проблематики (пропущено «смысла»). – В.М.) нет места» [там же, с. 767].

⁴ Это напряжение явно между Гуссерлем («мышление») и Бергсоном («жизнь»).

понимания и интерпретации. Только веберовская «понимающая социология» направлена на толкование действий индивидов, а феноменологическая социология Шюца – на интерпретацию переживаний – своих и чужих.

С универсальностью понимания связана и предпосылка всеобщей структуры мира как смыслоорганизованного, которая явно не состоятельна, и не только из-за случайности как необходимого элемента человеческого мира, но и из-за укоренившихся привычек, разных обычаев, разного уровня благосостояния («сытый голодного не разумеет») и т.д. В год Великой реформы (1861) Достоевский писал о глубине «пропасти, разделяющей наше цивилизованное “по-европейски” общество с народом» [Достоевский, 1979, с. 6]. Это лишь один из примеров тотального непонимания и отсутствия доверия между социальными слоями, классами, государствами и отдельными людьми. В отличие от Хайдеггера, Шюц вообще не обращает внимания на что-либо отрицательное. «Мир, светящийся смыслом» – такие слова по праву заняли свое место на обложке российского издания [Шюц, 2004]; если этот мир и не лучший из миров, то все же очень и очень хороший: «Живя в мире, мы живем с другими и для других, на которых мы ориентируемся в своих повседневных действиях. Когда мы воспринимаем (erleben) их как людей “вместе” или людей “рядом”, людей предшествующих и последующих поколений, как тех, с кем мы связаны взаимными действиями и работой, тех, кого мы побуждаем к той или иной точке зрения, и тех, кто побуждает нас принять ту или иную точку зрения, мы понимаем поведение этих других и предполагаем, что они – понимают наше» [там же, с. 17]. Очевидно, что в этом мире нет конфликтов и ссор, непонимания и ненависти и т.д., нет ничего, что помешало бы совместной деятельности и пониманию. Такие миры, точнее фрагменты миров, несомненно существуют, и обычно их называют «счастливые стечение обстоятельств» или даже «счастливое детство».

2. Мир, повседневность и высшая реальность

Первая предпосылка Шюца при обосновании социальных наук состоит в том, что тот же самый мир, в котором мы живем, является и предметом социальных наук. В такой формулировке еще нет ясности, поскольку термин «социальная наука» употребляется здесь как общее название. Но если мы уточним и скажем, что исследователь-социолог живет в том же самом мире, что и другие люди, которые могут стать его предметом исследования, тогда эта предпосылка становится достаточно ясной: тот же самый смысл, который производится в обыденной жизни, является и предметом социолога. (По существу это трансформация гуссерлевского утверждения, что рефлексия не изменяет сущность сознания, ставшего предметом рефлексии.) При научном способе истолкования смысловая связь относится, однако, не к живому переживанию (lebendiges Erleben), поясняет Шюц, но к упорядочивающему рассмотрению. Таким образом, социальные науки изучают смысл, который уже был конституирован живущими в социальном мире, к которому относятся все наши понимающие и смыслополагающие акты, а также все наши представления о смысле поведения других людей и смысле всего произведенного, включая объекты культуры. Синонимом социальных наук являются у Шюца «науки о смысле социального мира» [см. там же, 18]; все эти науки отсылают к указанным выше актам и представлениям (причем слово «представление» берется здесь отнюдь не в феноменологическом смысле Brentano и Husserl, но в обычном значении воззрения, понимания и т.д.).

Рассматривая понятие осмысленного действия у Вебера, Шюц выделяет три круга проблем для обсуждения: «1. Что означает высказывание “действующий связывает со своим действием некоторый смысл”? 2. Каким образом alter ego преддано

[нашему] Я как обладающее смыслом (ein Sinnhaftes)? 3. Каким образом Я понимает чужое поведение – а) вообще, б) в соответствии с субъективно подразумеваемым смыслом того, кто ведет себя определенным образом?» [Шюц, 2004, с. 25]. Однако сейчас нас интересуют не сами эти вопросы, но сфера их применения. Достаточно неожиданно Шюц заявляет, что эти вопросы по существу не являются вопросами социальной науки, но они «нацелены скорее на предварительно обозначенный предмет социальных наук в его нижнем слое, а именно, на конституирование социального мира в полагающих и истолковывающих актах повседневной жизни с Другими» [там же, с. 26].

Шюц формулирует здесь задачи феноменологической социологии, которая ставит целью вскрыть подоснову социального мира. Решающие слова здесь: «повседневная жизнь с Другими»; именно повседневная жизнь является исходным полем социологии на феноменологических основаниях. Здесь очевидно влияние Гуссерля, для которого «естественная установка» является исходным моментом описания опыта сознания. §34 Идей I, который носит название «Сущность сознания как тема», Гуссерль начинает следующими словами, о которых часто забывают любители феноменологических терминов: «Мы начинаем ряд рассмотрений, в рамках которых мы не будем утруждать себя феноменологической редукцией» [Husserl, 1976, S. 69]. Кроме того, повседневная жизнь и естественная установка как корреляты служат обоснованием – как у Гуссерля, так и у Шюца – «общего для всех мира». Менее очевидно, но более существенно здесь влияние Хайдеггера, для которого повседневность – исходный пункт аналитики вот-здесь-бытия (Dasein), что якобы делает возможным беспредпосылочное исследование человеческого бытия: как будто в повседневности человек выступает вне всяких определений и концепций.

Шюц делает следующий шаг: принимая концепцию У. Джеймса о множественности реальностей, он полагает, что повседневность – это высшая реальность. Терминологически это выглядит парадоксально: высшая реальность составляет нижний слой предмета социальных наук. Еще одна предпосылка, которую Шюц позаимствовал у Гуссерля, такова: повседневная жизнь, как и естественная установка, рассматривается как нечто однородное и непрерывное, как некая общая основа человеческого существования, как некое начало, из которого все происходит и куда все возвращается.

Даже если допустить, что предмет социальных наук или его нижний слой – это конституирование актов повседневной жизни, то все же погружение исследователя и исследуемых в один и тот же мир повседневности вряд ли можно считать убедительным обоснованием возможности социальных исследований. В лучшем случае это могло бы быть необходимым, но явно недостаточным условием даже исследования повседневности, не говоря уже о различных социальных институтах за ее пределами. При этом возникает альтернатива: либо исследователь ограничен только тем миром повседневности, в который он погружен, либо же повседневность во все времена и у всех племен и народов одна и та же. Второе явно сомнительно, а первое явно сужает предмет социологии. «Высшая реальность» предстает как в первом, так во втором случае как нечто природно-данное, а на самом деле, натурализованное. (Борьба с натурализмом ведется в феноменологии не всегда успешно.)

Было бы уместно привести здесь замечание Хайдеггера: «Повседневность не совпадает с первобытным существованием. Повседневность есть скорее модус бытия вот-здесь-бытия (Dasein) также тогда и именно тогда, когда вот-здесь-бытие движется в высокоразвитой и дифференцированной культуре» [Heidegger, 1977, S. 68]. И хотя Хайдеггер приписывает первобытному существованию различие повседневного и не повседневного, он все же склоняется («именно тогда») к тому, что это различие присуще прежде всего развитой культуре. Но что означает эта развитость, как

не наличие социальных институтов и многообразие «горизонтальных» и «вертикальных» различий? Множественность установок, позиций, склонностей, предпочтений и т.д. всегда реализуется в том или ином социальном пространстве, на пересечении тех или иных линий производства и потребления, управления и подчинения, услуг и вознаграждения и т.д. Такое многообразие как раз и ставит под вопрос повседневность в «чистом виде».

Важнейшим открытием психологии и «философии человеческого бытия» стало разнообразие миров с их различной типикой и степенью реальности. В этом плане Шюц несомненно испытал влияние У. Джеймса и М. Хайдеггера, причем на Джеймса он неоднократно ссылается, а «мирские» заслуги Хайдеггера даже не упоминаются. Возможно, это было вызвано известными организационно-политическими причинами – переездом Шюца в США и ректорством Хайдеггера в 1933 г. во Фрайбурге.

Шюц перечисляет вслед за Джеймсом подмиры, или субуниверсумы, пытаясь встроить различие миров в иной контекст: «Мир ощущений, или физических вещей (мир высшей реальности), мир науки, мир идеальных отношений, мир “идолов племени”, различные сверхъестественные миры мифологии и религии, различные миры индивидуальных убеждений, миры чистого сумасшествия и причуд. Обычный ум понимает все эти миры более или менее обособленными, и когда имеет дело с одним из них, забывает в этот момент об отношениях этого мира к остальным. Но любой объект, о котором мы размышляем, относится в конечном итоге к одному из этих миров. “Каждый мир, пока он в фокусе внимания, на свой манер реален, только реальность исчезает вместе с вниманием”» [Schutz, 1962, p. 207].

Это изложение и цитирование Джеймса у Шюца примечательно, во-первых, тем, что Шюц передает слова Джеймса о «высшей», или «верховой», реальности не точно, что и отразилось в русском переводе. Слова *The world of sense or physical things* дважды переданы как «мир чувственных, или физических вещей» (Шюц, 2004, с. 401, 510). Все же у Джеймса другой смысл; в качестве высшей реальности он выделяет «мир ощущений, или мир физических ‘вещей’ (*The world of sense, or of physical ‘things’*), когда мы инстинктивно постигаем их с такими качествами, как тепло, цвет, звук» [James, 1950, p. 292]. Джеймс недаром ставит слово «вещи» в кавычки. Речь идет о вещах лишь постольку, поскольку нам даны их чувственные качества. Предельная реальность, по Джеймсу, это ощущения, или чувства, но не вещи. Один из разделов XXI главы о восприятии реальности носит именно такое название: «Высшая реальность ощущений (*sensations*)». Согласно Джеймсу, мир науки тоже населен физическими вещами, но это вещи, постигаемые концептуально. Вряд ли осмысленно можно было бы сказать, что в повседневности мы воспринимаем физические вещи, а в мире науки – их не воспринимаем: как будто вещи обыденной жизни и науки – одни и те же. Тезис о том, что «чувственно воспринимаемые, или физические вещи» составляют высшую реальность, превращает Джеймса в наивного реалиста.

Различие между ощущениями и вещами имеет большое значение для анализа повседневных действий, в процессе которых мы ориентируемся не на идентификацию вещей, которая является неявной предпосылкой, но на чувственные данные. Нас интересует не вода как вещь, но горячая или холодная, питьевая или не питьевая вода и т.д., не звук как вещь, но продолжительный или непродолжительный, громкий или тихий звук, звук как сигнал, как музыка и т.д. Проведенное различие важно и в историко-философском плане: если Э. Мах пытался соединить мир ощущений и мир науки, то Джеймс, и вслед за ним Шюц, их тщательно различает.

Во-вторых, после перечисления выделенных Джеймсом миров Шюц уже сознательно изменяет контекст. Он указывает, как мы видели, что обычный человек не воспринимает связь этих миров, но каждый объект, о котором мы размышляем,

принадлежит к какому-то миру. Такое противопоставление по меньшей мере не ясно без обращения к тексту Джеймса⁵; Шюц пропускает главное, а именно философию! По Шюцу, обычный человек, несмотря на восприятие этих миров как раз-единенных, может соотнести любой предмет с соответствующим миром – нужно лишь поразмышлять. Но у Джеймса другая мысль: предваряя перечисление миров, он противопоставляет обычному человеку (*popular mind*) настоящего философа (*complete philosopher*), который «не только пытается указать каждому данному объекту своей мысли его надлежащее место в том или ином из этих подмиров, но также пытается определить отношение каждого подмира к другим в целостном мире, который *существует*» [James, 1950, p. 291]. Таким образом, по Джеймсу, существует абсолютная точка зрения, связующая миры и пространства; по Шюцу, такой точки зрения не существует: мы мыслим и судим исходя из повседневных действий, но не принимая какую-либо философскую позицию. В отличие от Гуссерля, Шюц вообще не полагает феноменологическую редукцию в качестве общеполитического метода; он использует термин Гуссерля при выделении определенных миров и прежде всего – мира верховной реальности. Вместо эпохе как аналога сомнения Шюц предлагает парадоксальное эпохе – эпохе повседневной жизни, где воздержание направлено не на наивную веру в существование мира и предметов мира, но как раз на сомнение. Одна из особенностей мира повседневной жизни – это «особенное эпохе, а именно воздержание от сомнения» [Шюц, 2004, с. 424]. Таким образом, редукции подвергается то, что служит у Декарта и Гуссерля основой метода. В то же время при выделении мира науки как мира научной теории Шюц устанавливает систему, или иерархию, различных эпохе. В скобки заключаются, во-первых, субъективность теоретика как человека, живущего среди других людей, включая его психофизическое существование, во-вторых, система ориентаций в повседневной жизни, в-третьих, «фундаментальная тревога и берущая из нее начало система прагматических релевантностей» [Schutz, 1962, p. 249]. Таким образом, все, что можно и нужно исключить из мира теоретика, имеет место в повседневной жизни. Здесь как раз обнаруживается прямой контраст с Хайдеггером. Прежде всего, о какой субъективности может идти речь в повседневности? Хайдеггер вообще избегает этого слова при характеристике повседневности; вряд ли это слово можно найти и у Гуссерля, когда речь идет о естественной установке. У Шюца, однако, субъективность и темпоральный опыт субъективности имеют место уже в повседневной жизни. Как сочетается наличие субъективности, и сочетается ли вообще, с отсутствием сомнения в повседневной жизни? Возможна ли субъективность, лишенная способности сомневаться? Да и само требование исключить сомнение напоминает известное требование известного персонажа – не думать о белой обезьяне.

3. Повседневность и тревога

Еще более важной характеристикой повседневности, контрастирующей с хайдеггеровским ее пониманием, является «фундаментальная тревога», о которой Шюц упоминает неоднократно. Этот «фундаментальный опыт», или фундаментальное переживание, выражается кратко и просто: «Я знаю, что я умру, и я боюсь умереть [...] Из фундаментальной тревоги берут начало многие взаимосвязанные системы надежд и страхов, желаний и удовлетворений, возможностей и рисков, которые побуждают человека в естественной установке пытаться овладеть миром, преодолеть препятствия, составлять проекты и реализовывать их» [Schutz, 1962, p. 228, 422].

⁵ В рус. переводе противопоставления нет, слово «но», или «однако» (*but*), просто опущено.

Шюц предлагает своего рода *априори смерти*, которое лежит в основе практически всех повседневных действий. Если вернуться к лесорубу Вебера, будет ли это означать, что страх смерти движет как работой, так и всеми действиями этого человека за пределами рабочего времени? Вряд ли нормальный опыт в повседневной жизни обусловлен страхом смерти; болезни, угрозы, экстремальные ситуации разного типа, которые могут вызывать, а могут и не вызывать страх смерти (чувство опасности – это еще не страх смерти), все же не принадлежат повседневности. Но если страх смерти рассматривается как фундаментальный опыт, т.е. опыт, ничем не обусловленный и все обуславливающий в повседневности, то его истоки или метафизические, или биологические. Во введении к первому тому собрания сочинений Шюца М. Натансон утверждает, что «было бы ошибкой, однако, рассматривать фундаментальную тревогу как вариант хайдеггеровской концепции смерти» [Schutz, 1962, р. XLIV]. С одной стороны, с этим трудно не согласиться, ведь, по Хайдеггеру, повседневность как раз вытесняет мысли о собственной смерти, а бытие-к-смерти принадлежит уже экзистенциальному измерению; с другой стороны, влияние Хайдеггера здесь очевидно. Трудно, однако, согласиться с тем, что фундаментальная тревога таинственным образом укоренена в повседневности: располагается где-то между метафизикой, социальной теорией и повседневностью, как это довольно туманно представил Натансон: «Давайте лучше рассматривать фундаментальную тревогу как экзистенциальную тему, которая разрабатывается не только экзистенциалистами, но и каждым метафизическим умом во всей сфере философии. Если принять такой язык, то страх смерти – это первичное данное (*datum*) человеческого существования, неизбежное как для философского рассмотрения, так и в своих следствиях для любой теории социальной реальности. Высшая реальность повседневной жизни основана на тайном понимании (*secret gras*) каждым человеком своей смертности» [ibid.]. Отсюда следует, по меньшей мере, что этот тайный страх присущ и метафизике, и социологии, и человеку в обыденной жизни. Но если метафизике самой судьбой уготовано иметь в своей основе тайну и страх (как здесь опять не вспомнить Хайдеггера с его метафизикой Ничто), то как быть с социальной теорией? Неужели и социальной теории, точнее теоретикам, присущ тот же самый метафизический страх – или все же страх и страхи иного рода? Хайдеггер, как известно, различает страх и боязнь, а Шюц, а вслед за ним и Натансон, унифицирует страх, или тревогу, и не в последнюю очередь потому, что повседневность рассматривается в качестве источника как социальной теории, так и метафизики.

Не страх смерти, но иные страхи лежат в основе опыта различных социальных слоев и групп, а также индивидов и индивидуальностей в повседневной жизни, которая, вопреки Шюцу, а также Гуссерлю и отчасти Хайдеггеру, не есть нечто однородное, но, с одной стороны, пропитана, а с другой стороны, ограничена различными сферами не повседневной реальности. Ограничимся одним простым примером: переход через улицу (повседневное действие) непосредственно регулируется светофором, но опосредствованно – во-первых, правилами дорожного движения, которые устанавливаются не в повседневной жизни, а во-вторых, выработанной или не выработанной законопослушностью. От таких и иных, иногда и религиозных, ограничений зависят нормы повседневности, которые в разных станах и культурах разные. Но дело не только в различии повседневностей разных культур и цивилизаций, но в том, каким образом формируется повседневность посредством функционирования таких социальных институтов, как институт права, социальной защиты, здравоохранения и др. Охраняют ли эти институты или вызывают опасение и побуждают к «самосохранению»?

Очевидно, что различные страхи и опасения соотносятся с различными социальными группами и слоями. В тот же год, когда Шюц переехал в США, вышел ро-

ман Джона Стейнбека «Гроздь гнева» (1939), в котором писатель весьма образно и негативно характеризовал функционирование банков, а также кратко, но емко обрисовал вечную тревогу и страхи коммерсантов, а на современном языке – бизнесменов. Современная ситуация пандемии подтверждает, что в некоторых социальных группах жизнь скорее подвергнется риску (особенно жизнь других людей), чем бизнес.

Одна из основных предпосылок Шюца, которую он воспринял у Гуссерля, это «общий для всех нас мир». Но кто такие эти «все мы»? По всей вероятности, Шюц не вполне отдавал себе отчета, какого рода повседневность он описывает в 1944 г.: «В повседневной жизни человек [...] довольствуется тем, что в его распоряжении есть исправно функционирующая телефонная служба, и, как правило, не задается вопросом о том, как (в мельчайших деталях) работает телефонный аппарат» [Шюц, 2004, с. 536]. В книге 1932 г. мы находим то же самое утверждение, которое само по себе не вызывает сомнений: «Лишь немногие из пользующихся телефонным аппаратом эксплицитно знают “как” телефон “работает”, т.е. какие физические процессы вызываются во время “звонка”» [там же, с. 790]. Однако дело не столько в знании работы телефонной связи, которое доступно немногим, сколько в том, что лишь немногие владели телефоном в Вене начала 1930-х гг. и в США 1940-х гг., когда было написано эссе «Чужак». Очевидно, что социолог не учитывает социальную ситуацию, в которой возникают его воззрения. Аналогичным образом, Хайдеггер, приводя пример с автомобильным сигналом поворота, не учитывал возможное изменение ситуации. Философу казалось, что пешеходы всегда будут уступать дорогу водителям.

Если у Хайдеггера мир труда служит образцом для структуры мира вообще, то у Шюца труд – основа основ повседневности, а не только одна из ее характеристик. Практически все выделенные Шюцем характеристики повседневности – напряженность абсолютно бодрствующего и сосредоточенного сознания, воздержание от сомнения, труд как спонтанная активность, в которой осуществление проектов требует телесных движений, специфическая социальность, пересечение *durée*, или потока сознания, и «космического» времени [см. Schutz, 1962] – сходятся в единое целое вокруг процесса труда. Переход от *durée*, или «внутреннего времени», к космическому, т.е. объективному, времени осуществляется, по Шюцу, «в и посредством телесных движений, а наша трудовая деятельность причастна обоим» [ibid., p. 216, 408]. Насколько Шюц здесь согласен с Бергсоном, требует специального, в том числе терминологического, исследования, но он явно не согласен ни с Гуссерлем и тем более с Хайдеггером, у которых эти времена не только не пересекаются, но исключают друг друга. «Живое настоящее», которое образуется, согласно Шюцу, благодаря такому пересечению, есть не что иное, как рабочее время, отведенное для заинтересованной, увлеченной работы, где нет различия между повседневностью и не-повседневностью.

Так же как не существует гомогенной повседневности на все времена, так и труд, или работа, различается в разные времена и в различных сферах и слоях социума. У Хайдеггера образцом труда был труд ремесленника в мастерской; какого рода труд послужил моделью для Шюца, решение этого вопроса я оставляю открытым. Конечно, сам Шюц имел в виду делание (*doing*) и «работание» (*working*) в широком смысле, но этот смысл, как и широкий смысл повседневности, имеет локальное осмысление и определенное происхождение.

Заключение

Попытки феноменологически обосновать теорию социального действия Вебера привели Шюца к поискам «субъективного смысла» в рефлексии на акты сознания. Последние в их непосредственной жизненности не должны иметь никакого значения, или смысла. В этом существенном отклонении от концепции Гуссерля, который ставил своей целью выявить структуры сознания, конституирующие смысл предметности, но не определить смысл самих смыслопридающих актов, Шюц двигался в направлении десубстанциализации смысла, придания смыслу переживаний функционального значения. Истоки осмысленности мира Шюц усматривает в осмысленности повседневности как верховной реальности, где действительно «полное внимание к жизни» как своего рода первичная рефлексия. Смысл определяется через рефлекссию, рефлексия – через изменение установки в том или ином человеческом мире, который уже получил свою определенность. Это делает «смысл» не столько оперативным понятием, эксплицировать которое не представляется возможным, сколько лишним термином, который можно заменить другими традиционными терминами – сущность, цель, содержание, выражение и т.д. Само по себе слово «смысл» никакого смысла не содержит. Смысл этого слова появляется при противопоставлении буквальному описанию или повторению, бессмысленным или абсурдным утверждениям, бесцельности существования и т.д. Шюц, как и Хайдеггер, связывал смысл с проективностью человеческого существования. Однако «смысл» ничего не добавляет к характеристике проекта, также как смысл бытия – к характеристике заботы. Если смысл и может претендовать на статус термина в философских, социологических и других гуманитарных исследованиях, то его следует отнести скорее к транзитивным феноменам, феноменам перехода от одного положения дел к другому, от одного контекста к другому, от одного способа решения задачи к другому, от своих размышлений к попытке реконструировать размышления других, от одних «суб-универсумов» к другим.

Список литературы

- Достоевский, 1979 – *Достоевский Ф.М.* Статьи и заметки 1861 // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 19. Л.: Наука, 1979. 359 с.
- Фихте, 1993 – *Фихте И.Г.* Соч.: в 2 т. Т. 1 / Сост. и прим. В. Волжского. СПб.: Мифрил, 1993. 687 с.
- Шюц, 2004 – *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся 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.* Sein und Zeit // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 2. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977. 583 S.
- Husserl, 1976 – *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch // *Husserliana.* Bd. 3/1. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. 476 S.
- James, 1950 – *James W.* The Principles of Psychology. Vol. II. N.Y.: Dover Publication, Inc., 1950. 688 p.
- Schutz, 1993 – *Schutz A.* Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993. 253 S.
- Schutz, 1962 – *Schutz A.* Collected Papers. Vol. I. The Problem of Social Reality // Ed. and introd. by Maurice Natanson with a Preface by H.L. van Breda. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962. 361 p.

Problematical Character of Sense. From M. Weber to A. Schutz. Part II. Experience and Daily Life*

Victor I. Molchanov

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

The second part of the article discusses the criticism at M. Weber's methodology by A. Schutz and the philosophical premises of the phenomenological sociology of Schutz. A distinction between the meaningfulness of actions and the meaningfulness of experiences is considered as a distinction between the initial problems of Weber and Schutz. Along with the well-known influence on Schutz of Husserl's phenomenology, the influence of Heidegger and W. James on him is revealed. The concept of everyday life in Schutz as a homogeneous field of highest reality and the primary experience of "fundamental anxiety" is subjected to critical analysis. The possibility of using the word "sense" (Sinn) or "meaning" as a philosophical and sociological term is called into question.

Keywords: sense, experience, methodology, term, social action, understanding, time, meaning, anxiety, fear

References

- Dostoevskii F.M. Stat'i i zametki. 1861 [Articles and Notes]. In: Dostoevskii F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works] v 30 t., t. 19. Leningrad: Nauka Publ., 1979. 359 p. (In Russian)
- Fichte I.G. *Sochineniya* [Works] v 2 t., t. 1, ed. by V. Volzhskii. St.-Petersburg: Mifril Publ., 1993. 687 p. (In Russian)
- Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd. 2. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977. 583 S.
- Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, *Husserliana*, Bd. 3/1. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. 476 S.
- James W. *The Principles of Psychology*, vol. II. New York: Dover Publication, Inc., 1950. 688 p.
- Schutz A. *Izbrannoe: Mir, svetyashchiysya smyslom* [Selected Works: the World, Glowing of Sense], ed. by N. Smirnova, trans. by V. Nikolaev, S. Romashko, N. Smirnova. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004. 1056 p. (In Russian)
- Schutz A. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. 253 S.
- Schutz A. *Collected Papers*, vol. I. The Problem of Social Reality, ed. and introd. by Maurice Natanson with a preface by H.L. van Breda. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962. 361 p.

* This article has been prepared for publication with the financial support from The Russian Foundation for Basic Research, grant No. 20-011-00842. "Formation and Transformation of Concepts in Phenomenological Philosophy. History of Terms and Discussions".

А.М. Руткевич

Консервативный анархизм. Французские критики «антропологической ошибки»

Руткевич Алексей Михайлович – доктор философских наук, профессор, научный руководитель факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: arutkevich@hse.ru

Дж. Оруэлл однажды назвал себя «анархистом – тори», словосочетание «антропологическая ошибка» в качестве характеристики либеральной мысли принадлежит британскому теологу Дж. Милбэнку. Сегодня эти выражения используются двумя французскими философами, Жаном-Клодом Мишеа и Аленом де Бенуа. Хотя они продвигались из двух противоположных политических лагерей, оба они определяют себя как «популисты» и «консервативные анархисты». Общим их противником является современный либерализм. Данная статья представляет собой описание этой полемики – прежде всего с либеральной антропологией. В отличие от многих других критиков политического и экономического либерализма, Мишеа и де Бенуа полагают, что либерализм есть тотальность, а ядром для всех аспектов этой доктрины (экономика, право, политика) является видение человека либеральной философией. Такое видение имеет долгую историю – главной темой статьи является предложенная французскими мыслителями генеалогия либерализма.

Ключевые слова: либерализм, антропология, популизм, консервативный анархизм

Для начала следует сделать предварительное пояснение. Термины «консервативный анархизм» и «антропологическая ошибка» пришли во Францию из-за Ла-манша. Дж. Оруэлл провокационно назвал себя однажды *tory anarchist* – именно на него ссылаются французские авторы; можно вспомнить, что по-английски же наш соотечественник П.А. Сорокин – в прошлом эсер¹ – именовал себя *a very conservative anarchist*. Для обоих было характерно как резко негативное отношение и к сталинскому СССР, и к марксистской догматике, но оба они оставались «левыми», симпатизирующими «либертарному социализму», который нередко и в прошлом (да и в настоящем) был близок анархизму. Словосочетание «антропологическая ошибка»

¹ Стоит вспомнить о том, что Сорокин не только разоблачал большевизм в «Социологии революции», но также крайне резко отзывался об экономической и политической системе его нового отечества как о «реакционной плутократии» (например, в классическом своем труде о социальной мобильности).

(*anthropological mistake*) также принадлежит английскому автору, известному теологу Дж. Милбэнку, близкому движению, которое в Великобритании называют *blue socialism*, – тому крылу в лейбористской партии, которое держится консервативных ценностей, сочетает защиту интересов наемного труда с почтением к традиционным воззрениям на семью, церковь, искусство и т.д. Ошибочной Милбэнк считает не только практику почти ничем не сдерживаемого свободного рынка, которой со времен Тэтчер и Блэра придерживаются все последующие правительства Великобритании, но и лежащую в основании «либеральную антропологию», новую религию «прав человека».

Поскольку в статье речь пойдет о сегодняшних дебатах во Франции, нужно уточнить особенности ситуации последних десятилетий. Разумеется, в немалой части этот контекст – не специфически французский: мы живем в эпоху глобализации, а Франция является составной частью и ЕС, и западного мира в целом. Поэтому открытые для мигрантов границы, перенос предприятий в страны с низкой оплатой труда, уменьшение роли национального государства при возрастании влияния корпораций и финансовых рынков характерны для последних 30 лет повсеместно. Именно эту систему сегодня именуют «либеральной» либо, с учетом того, что еще в сравнительно недавнем прошлом под «либерализмом» понималась система «социального рыночного хозяйства» в рамках национальных государств (с преобладанием кейнсианства над монетаризмом), часто употребляют для нее слово «неолиберализм», а во Франции и «ультралиберализм». Идеологически эта система обосновывается посредством доктрины «прав человека», причем наиболее заметны в ее применении к сегодняшнему миру «борьба со всеми формами дискриминации», «защита прав меньшинств», «политическая корректность», а с определенного момента и экология, сведенная, впрочем, к озбоченности предполагаемым потеплением.

Хотя процесс глобализации поспособствовал быстрому росту экономики ряда стран прежнего «третьего мира» (прежде всего КНР), изменения социальной структуры стран Запада оказались далекими от обещанного благоденствия для всех. Неравенство настолько возросло, что произошел возврат его уровня к началу XX в. Как показывает детальный анализ, проведенный Т. Пиккетти [Пиккетти, 2015], период 1950–1970-х гг., для которого было характерно уменьшение неравенства, сменился движением к финансовой олигархии и резкому падению доходов среднего класса, даже к его постепенному исчезновению. Такое развитие еще в 1990-е гг. предвидели зоркие критики такого сорта «глобального либерализма» [Валлерстайн, 2003; Грей, 2003], причем обращали они внимание и на то, что под слова о свободах и правах демократические институты становятся все менее работоспособными. Демократия есть народовластие и характерна для политических наций эпохи модерна, тогда как олигархия с волеизъявлением признаваемого суверена народа никак не считается. Тех, кто противится воле этой олигархии в подконтрольных финансовому капиталу СМИ (т.е. в подавляющем большинстве телепрограмм и газет), стали именовать «популистами», имея в виду их апелляции к самым «темным» слоям населения, демагогию, «реакционность». Правда, демагогия свойственна всем политикам – кто из них не обещает «светлого будущего» в случае избрания на высшие посты, – но сегодня это слово закреплено за противниками глобализации, «евроскептиками», сторонниками Brexit и т.п. нарушителями конвенций правящего класса.

Слово «популизм» во Франции – в отличие от некоторых других стран – сравнительно недавно приобрело негативное значение. Вплоть до начала 1980-х гг. массовые партии, прежде всего голлистская RPR и компартия, считали себя именно «народными», да и были таковыми – за одних голосовали крестьяне, ремесленники, мелкие собственники, за других промышленные рабочие; одни пели «Марсельезу», другие «Интернационал», но в обоих случаях опорой были широкие массы «простых

людей». Восходящая к революции 1789 г. политическая традиция предполагала ссылку на суверена, каковым выступал народ с его «всеобщей волей». Ныне тех, кто выступает за сохранение прежней независимости Франции и утверждает, что демократия как таковая предполагает волеизъявление именно французов, а не бюрократов из Брюсселя или банкиров из Франкфурта, которых никто не выбирал, стали именовать «евроскептиками», «суверенистами» и в самом худшем случае «популистами», поскольку затем уже прямо следуют ярлыки «реакционера» и «фашиста». Поэтому отнесение какого-то мыслителя в СМИ² к «популистам» означает во Франции несмыслимое обвинение, сочетающее низкую оценку интеллекта и моральное осуждение.

Во Франции много интеллектуалов, которые с негодованием смотрят на нынешнюю элиту и проводимую ею политику; критиков «неолиберализма» и сдачи суверенитета в рамках ЕС также хватает. Противников капитализма по-прежнему много среди «левых», тогда как в числе «правых» сохраняются наследники не только де Голля, но и долгой традиции сильной государственной власти. Есть ученые, вроде демографа и социолога Э. Тодда, выступающие с резкой критикой французской элиты³. Наконец, какое-то влияние остается у католической церкви и отстаивающих христианские ценности мыслителей. Имеются объединения оппозиционно настроенных интеллектуалов, вроде Cercle Aristote, возглавляемого П.-И. Ружейроном, равно как и популярные блогеры, вроде М. Драка, успешно соперничающие с подконтрольными правящей элите СМИ. Среди критически настроенных не так уж мало философов: и следующий за Хайдеггером и Левинасом, недавно избранный в члены Академии А. Финкелькрот, и самый плодовитый философ М. Онфрэ занесены в списки «новых реакционеров». Онфрэ даже близок к анархизму («либертарному социализму») и нередко ссылается на Прудона. Однако ничего консервативного у него мы не найдем – он является непримиримым критиком не только Фрейда и Сартра (из-за этого он рассорился с «левыми»), но также всех монотеистических традиций, а его «левое нищестанство» родственно тому, что утверждалось в сочинениях Фуко, Делёза и всей прочей French Theory⁴.

К той позиции, которая была обозначена выше как «консервативный анархизм», можно отнести труды двух философов – Алена де Бенуа и Жана-Клода Мишеа. Исходя из совершенно различных философских постулатов и политических традиций, они независимо друг от друга⁵ пришли к практически тождественным выводам. А. де Бенуа хорошо известен с конца 1970-х гг. как «новый правый», Ж.-К. Мишеа был коммунистом и доныне непрестанно ссылается на «Капитал». Чтобы понять сходжение позиций, следует кратко остановиться на эволюции воззрений каждого из них. Ведь в исходной точке мы обнаруживаем кажущееся непреодолимым противостояние.

² До 80 процентов телеканалов и печатных изданий принадлежат 7 миллиардерам, а государственные каналы жестко контролируются, причем особенно ощутимой цензура сделалась во времена президентства социалиста Олланда.

³ Самый мягкий эпитет для нее – «идиоты с дипломами» (имеются в виду дипломы престижной ЕНА, школы, кующей управленческие кадры). В последней своей книге он провел анализ изменений доходов разных социальных групп и пришел к выводу: за последние три десятилетия в выигрыше оказался всего лишь 1 процент населения, а правит Францией 0,1 процента, причем это даже не предприниматели, а верхушка бюрократии, сливающаяся с возглавляющими политические партии коррупционерами.

⁴ Конфликт со всей «левой» парижской тусовкой, в которой Лакан и Сартр причислены к непререкаемым авторитетам, не отменяет родства с прочими «левыми нищестанцами», на что он сам указывает [см. Onfray, 2012, p. 708–711]. Впрочем, в последние 1–2 года его оценки French Theory стали скорее негативными; он стремится объединить усилия левых и правых «суверенистов» в основанном недавно издании с характерным названием «Народный фронт».

⁵ Хотя первый нередко цитирует второго, о влиянии вряд ли можно говорить.

Правда, есть один сближающий их момент: оба мыслителя подчеркивают свою «антибуржуазность», причем указывают на, так сказать, экзистенциальные предпосылки. В одном интервью де Бенуа вспоминал, что по отцу он принадлежит древнему дворянскому (изначально бельгийскому) роду, а мать происходит из набожных крестьян – у этих сословий всегда были непростые отношения с городской буржуазией. Родители Мишеа не просто выходцы из рабочих: участники Сопrotивления и коммунисты, они принадлежали к тому «активу» ФКП, который был тесно связан со специфической субкультурой «народных кварталов» и муниципалитетов, руководимых членами компартии. Отец долгое время был журналистом «Юманите», дома была библиотека, типичная для этой среды: наряду с трудами «классиков марксизма» в ней присутствовали переведенные на французский сочинения советских литераторов – не так часто можно встретить французов, которые ссылались бы на романы Алексея Толстого. Даже к мысли о поступлении на философский факультет Сорбонны Мишеа пришел, прочитав в 15 лет «Материализм и эмпириокритицизм». Поэтому его вступление в ФКП было чем-то само собой разумеющимся, равно как для де Бенуа было вполне органичным начало политической деятельности в юные годы на противоположной стороне – среди тех, кто был близок ОАС и противостоял де Голлю справа⁶. Хотя от ультраправых с их превознесением белой расы он довольно быстро отошел и примирился с правлением генерала после выхода Франции из военной организации НАТО, характерные следы интеллектуальных увлечений той поры сохранились – философия Ф. Ницше, исследования Ж. Дюмезиля относительно иерархической социальной структуры индоевропейцев интересовали его не только в те годы, когда де Бенуа учился на юридическом факультете Сорбонны. Правда, на его формирование как философа определенное влияние оказал логический позитивизм, в ту пору почти неизвестный во Франции; де Бенуа даже написал большую монографию о Венском кружке. Но раннюю славу и широкую известность ему принесла книга «Взгляд справа» (1977) и создание журналов «Новая школа» и «Элементы», равно как и «Группы изучения европейской цивилизации» (GRECE) – донныне влиятельных центров тех, кого тогда назвали «новыми правыми». На какое-то время он получил важный пост в еженедельном приложении к газете «Фигаро» (Figaro Magazine), которое в конце 1970-х гг. возглавил Л. Повельс, желавший сочетать эзотерику и науку, выпустивший незадолго до этого нашумевшую повесть-памфлет [Pauwels, 1976], в которой эгалитаризм и социализм были подвергнуты уничижительной критике. Отошедший от крайностей ультраправых, де Бенуа сохранил неприязнь как к коммунизму и либерализму, так и к христианству. Проследивание эволюции его «неоязычества» к «этноплюрализму», солидарности со странами «третьего мира», экологизму потребовало бы нескольких статей, поскольку де Бенуа является автором примерно сотни книг и бесчисленных статей. Для понимания собственно философских его воззрений важно понимать точку отсчета: это прежде всего немецкая философская мысль. Он опирается на онтологию М. Хайдеггера, философскую антропологию Х. Плеснера и А. Гелена, а в области политической философии во многом следует за К. Шмиттом и всей традицией консервативной революции – в частности, он писал об Э. Юнгере и А. Мёллере ван ден Бруке. Последнему принадлежат слова: «Либерализм хоронил культуры. Он уничтожал религии. Он разрушал отечества. Он был саморазложением человечества». Именно такое видение было унаследовано де Бенуа. Антикоммунизм и антиамериканизм были

⁶ Стоит заметить, что ярлыки «вишисты» и «фашисты», издавна наклеенные на ОАС, являются именно удобными ярлыками: руководившие ОАС офицеры были участниками Сопrotивления (а возглавлявший Р. Салан – близким соратником де Голля). Можно вспомнить и о том, что колониальную войну в Алжире вело правительство IV Республики, неременным министром внутренних дел которого был социалист Ф. Миттеран – в прошлом видный «вишист», а в будущем президент Франции.

исходными для всей его критики современности. Либерализм, коммунизм и фашизм были тремя идеологиями, которые уничтожали многообразие народов и культур, подчиняя их той или иной версии унифицированного мира. После падения фашизма и коммунистической системы остался либерализм – именно он становится главным противником, а потому де Бенуа пишет одну за другой книги, направленные против экономических, политических и правовых оснований либерализма.

Отличия Ж.-К. Мишеа от де Бенуа заметны не только в том, что первому исходно был присущ «взгляд слева». Если де Бенуа выступает как организатор журналов и think-tanks, долгое время был активен в СМИ, то Мишеа работал преподавателем философии в средней школе, долгое время вообще не публиковался, а выйдя на пенсию, уехал в отдаленную деревню и старается не общаться с журналистами. Так как свои философские воззрения он охарактеризовал как близкие эпикуреизму, можно вспомнить слова, приписываемые другому античному атомисту: «Проживи незаметно». Если де Бенуа написал около ста книг и объясняет такую плодовитость тем, что он более полувека без выходных трудится по 10 часов в день, то Мишеа ссылается на свою лень – пишет он медленно и только тогда, когда есть настроение. Почти все его книги представляют собой расширенные статьи, доклады или интервью: к небольшому первоначальному тексту он добавляет схолии, а к ним приложения и примечания – эти выстроенные «лесенкой» книги приходится читать, перелистывая страницы вперед-назад, чтобы не утратить логику изложения. По ссылкам видна чрезвычайно большая начитанность Мишеа, но немецкая философская мысль для него не так уж важна. Зато он внимательно следил за литературой по широкому кругу социально-экономических проблем, причем не только французской, но также англоязычной. От де Бенуа его отличает и достаточно высокая оценка психоанализа. Его постоянная полемика с французскими социалистами и коммунистами (троцкистами, маоистами и т.п.) показывает превосходное знание истории социализма во Франции XIX в., когда марксизм сталкивался с другими версиями социализма, – Мишеа можно считать наследником этих течений, прежде всего Прудона.

Стиль Мишеа афористичен, он обладает даром кратко и емко характеризовать сложные темы; орудием полемики часто выступает ирония, иногда переходящая в сатиру, особенно когда он пишет о французских «левых» политиках, министрах, а также кумирах «левой» мысли, вроде Фуко, Делёза или Бадью. Из неортодоксальных марксистов той поры он высоко ценит Касториадиса, а из немарксистских социалистов прежде всего К. Поланьи и К. Лэша. У Оруэлла он нашел идею морального осуждения как либерализма, так и государственного социализма с позиций *common decency* – тех базовых человеческих добродетелей, которые повсеместны и присущи простым людям. Он соединил ее с наблюдениями социолога и этнографа М. Мосса в работе «Опыт о даре»: в основе всех человеческих сообществ лежит отношение взаимности – «дарить, принимать, воздавать»; оно является конститутивным для человеческой природы. В дальнейшем он обнаружил, что к близким мыслям подходили анархисты, прежде всего Прудон с его «мютюэлизмом» и федерализмом.

Мишеа был студентом Сорбонны в мае 1968 г., участвовал в студенческих выступлениях, но быстро обнаружил, что вожаки этих студентов, вроде Д. Кон-Бендита, являются очевидными карьеристами, а бунт остальных можно описывать в терминах Фрейда: дети буржуа восстают против своих отцов, но, «перебесившись», они станут такими же буржуа. Какое-то время он был активистом компартии, вел занятия по марксистской философии с рабочими, но к середине 1970-х партию покинул, поскольку разочаровался не только в бюрократически управляемой ФКП и в советском «реальном социализме» – сама марксистская догматика стала вызывать сомнения. Оставаясь социалистом, Мишеа по-прежнему часто цитирует Маркса и Энгельса и считает их серьезными мыслителями, но не скрывает и негативной

оценки уже не только советского «диалектического материализма», но и ряда положений самих «классиков». Унаследованное от сен-симонистов преклонение перед преобразующей мир крупной промышленностью, вера в плановую экономику и в непрестанный рост производительных сил привели к советской иерархии, всевластию КПСС и всему тому, что из них последовало. «Анти-Дюринг» Энгельса сделался обоснованием системы государственного капитализма, ничуть не менее эксплуататорской, чем западный его вариант.

Не случайно первая книга Мишеа была посвящена Дж. Оруэллу, критику советской системы, остававшемуся при этом сторонником «либертарного социализма». Из небольшой статьи издатель посоветовал Мишеа сделать книгу; она вышла под названием «Оруэлл – анархист тори» [Michea, 1995]⁷. За ней последовала небольшая книга «Образование невежества» [Michea, 1999], в которой автор начал сводить счеты с теми экспериментами в среднем образовании, которые продвигались прежде всего министрами-социалистами сначала при Миттеране, а затем в те времена, когда социалистическим правительством в президентство Ширака руководил Л. Жоспен. Общая оценка происходящего в системе образования в капиталистическом мире у Мишеа совпадает со взглядом многих критиков: общество все более делится на элиту и «плебс», настоящее широкое образование дается незначительному меньшинству, сносное узкопрофессиональное – обслуживающему эту систему техническому персоналу, тогда как прочим достается все более убогое: они должны осваивать самые немудреные профессии, да еще должны уметь читать рекламные слоганы. Но во Франции наступление такой отработанной в США системы вступило в конфликт с долгой традицией республиканской школы, причем в 1990-е гг. сопротивление последней было активным. Можно сказать, что Мишеа был прозорлив, – сегодня это сопротивление практически сломлено, причем под лозунги о «демократизации», «заботе о ребенке», «доступности для детей мигрантов» и т.п. Осуществляли эти реформы министры-социалисты. С этой книги начинается полемика Мишеа с «левыми», которая особенно ярко представлена в книге «Комплекс Орфея» [Michea, 2011]. В ней он рассматривает генеалогию французских «левых», подчеркивая, что изначально таковыми считались буржуазные либералы и радикалы, тогда как рабочее движение исходно им противостояло – и в 1848 и в 1871 гг. революционные выступления рабочих подавляли не какие-то роялисты, а именно буржуа. После долгих сомнений возглавляемые Ж. Жоресом социалисты пошли на временный союз с либералами и радикалами в период «дела Дрейфуса», но с этого момента социалисты начали регулярно сдавать свои позиции, превращаясь в одну из фракций «левых». Движение это завершилось в начале 1980-х гг., когда президент Ф. Миттеран назначил премьер-министром М. Рокара, который стал проводить экономическую политику, мало чем отличавшуюся от тэтчеризма. С той поры во Франции существуют две буржуазные партии, по-прежнему именуемые «правыми» и «левыми», но различия между ними минимальны. Кстати, те же самые наблюдения и выводы мы находим в книге де Бенуа [Benoist, 2017] о завершении прежних идеологических конфликтов французских элит: противостояние «левых» и «правых» завершилось их слиянием, а противостоит им теперь народ. Общим для Мишеа и Бенуа является и взгляд на французских «леваков», занятых играми в «борьбу с дискриминацией», «защитой прав меньшинств» и т.п., – правила этих игр установлены капиталистическими корпорациями и необходимы для разрушения прежних национальных, религиозных и классовых идентичностей. Догматом нынешних «левых» являются «права человека», абстрактного индивида, свободного от всех прежних традиций и общностей.

⁷ В дальнейшем Мишеа выпустил еще одну книгу об Оруэлле [Michea, 2003].

Именно этот индивид предполагается всей идейной системой либерализма, в которой сочетаются экономические, правовые и политические учения. Подобно тому, как капитализм является «тотальным социальным фактом», либерализм необходимо рассматривать как целостность, обладающую конститутивными принципами, – они составляют либеральную философию. Именно специфическое либеральное учение о человеке, «антропологическая ошибка» (на Милбэнка ссылаются и Мишеа, и де Бенуа) задает аксиомы, из коих выводятся экономические и правовые следствия. Поэтому нет никакого смысла проводить различия между «классическим» либерализмом и тем «ультралиберализмом», который критикуют и некоторые «левые», и «суверенисты» (включая и таких политиков, как Марин Ле Пен). Либерализм есть коррелят капитализма, они возникают одновременно и приходят вместе с господством определенного типа человека. Конечно, за два последних века имелось множество либеральных учений, иной раз противостоящих друг другу, но не менялось ядро либерализма, которое содержит трактовку человека и общества, возникшую существенно раньше. Она не сводится к индивидуализму, поскольку, как отмечает де Бенуа, в истории мы сталкиваемся с разными типами индивидуализма: есть индивидуализм аристократии, индивидуализм художников и артистов, анархистов и т.д. [Benoist, 2019, p. 13]. Точно так же мы видим в истории множество эгоистов и эгоцентриков, которые не были либералами, а среди последних обнаружим немалое число тех, кто лично был щедрым и стремящимся к общему благу. Вопрос в том, как понимается общественное благо и какие следствия из этого понимания проистекают. Для либерализма человек определяется как обладатель неотчуждаемых прав, предшествующих любым социальным институтам. Каждый индивид наделен правами, общество состоит из индивидов (атомов – *in-divide*), преследующих свои собственные цели. Он владеет самим собой, частная собственность опирается на такое «самообладание», поскольку входит в магический круг *privacy*; он сам выбирает свой жизненный путь, приоритеты, действия – с прочими его связывают исключительно контрактные отношения. Общество покоится на договоре между ничем друг другу не обязанными индивидами. Свобода индивида есть свобода от внешнего принуждения, это вообще «свобода от» – «негативная свобода» в терминах И. Берлина. Быть свободным делать нечто отличается от способности делать нечто. Неспособность делать нечто становится несвободой лишь в том случае, когда есть принуждение со стороны других. Быть человеком означает «иметь право»: «...общество индивидов есть общество, в котором носитель прав – индивид является единственным источником легитимности, ибо подлинно человеческим можно считать лишь обособленного носителя прав» [ibid., p. 14]. Все социальные связи, не исключая отношений в религиозной общине, отечестве, армии, семье, предстают как контракты. У каждого имеются собственные представления о морали или Боге, они просто не должны препятствовать другим и нарушать их права. Поэтому утверждается аксиологическая нейтральность права. Автономные субъекты конкурируют, а юридическая система регулирует их борьбу, не доводя до взаимоуничтожения. Общество предстает как свободный рынок, а те «права человека», о которых говорят конституции и хартии, суть прежде всего права производителей и потребителей.

Таков в предельно кратком изложении образ либерализма у обоих французских авторов. Разумеется, этот образ не нов – так представляли капитализм его противники уже в XIX в. Можно вспомнить, что писал Маркс о «Робинзонаде», да и начал он критику либеральных «прав человека» еще в ранних произведениях, написанных, когда он еще не был коммунистом (скажем, в статье-рецензии «К еврейскому вопросу»). Само слово «социализм» вводилось П. Леру в оппозиции к «либерализму». Специфическим является то, как видится генеалогия такой концепции человека.

Либерализм представляет собой *философский* проект⁸, который сделался впоследствии влиятельной идеологией и воплотился в общественные институты лишь в XIX в., после той «великой трансформации» (К. Поланьи), которая сломала прежние социальные формы. Этому проекту посвящены последние работы Мишеа («Империя меньшего зла» и «Наш враг капитал») и де Бенуа – «Против либерализма. Общество – не рынок»⁹. Так как нас интересует именно критика философских идей, мы сосредоточимся на том, как понимается ими генезис, возникновение «либеральной идеи», тогда как критика капиталистической системы и правовых доктрин, которым Мишеа и де Бенуа уделяют немалое внимание, потребовала бы другой (и значительно более обширной) публикации.

Прежде всего оба мыслителя оспаривают преемственность между либерализмом и предшествующими учениями о свободе. Собственно говоря, на это указывал первый французский либерал Б. Констан, отличавший «свободу древних» как свободу участия в общественной жизни от «свободы современных» (Modernes) как свободы обособления. Оспаривать им приходится не только потому, что либералы так любят ссылаться на речь Перикла, но и по той причине, что восходящие к древнему республиканизму идеи часто смешиваются с либеральными – в том числе у крупных мыслителей. А. де Токвиль и Э. Ренан в XIX в. и Р. Арон в XX в. могут служить примером такого смешения. Республиканизм, берущий свое начало в Античности, присутствовал в политической мысли эпохи Возрождения (Макиавелли) и Нового времени, причем даже у тех мыслителей эпохи Просвещения, которых уже можно считать предшественниками либерализма, – и Хатчинсон, и Гельвеций сожалеют о том, что «торговое общество» ведет к упадку общественных добродетелей. Никак не заслуживают доверия авторы, относящие все Просвещение к источнику либерализма, тогда как консерватизм (а иной раз и социализм) относят к «романтической реакции». К Просвещению относятся и предшественники социализма (Мабли, Годвин) и консерватизма (Бёрк), да и Руссо никак не записать в либералы. Мишеа даже считает либеральную философию наиболее оригинальной, никак не связанной с идущей от Античности традицией, в отличие от консерватизма и социализма, которые все же ставят на первое место индивидуальные добродетели и общественное благо. Либерализм есть «модерная идеология по преимуществу» (*l'idéologie moderne par excellence*) [Michea, 2007, p. 19]. Мы живем в рамках «либеральной цивилизации», сформированной этим проектом.

Для Мишеа этот проект рождается во время религиозных войн XVII в. Первоначально он связан с пессимистическим видением человека, которым владеют иррациональные влечения и страхи. Прежние учения о добродетелях ставятся под сомнение – добродетелями оказываются лицемерно переодетые интересы («себялюбие» Ларошфуко); сдерживать насилие способна только безусловная власть суверена, а народ, о котором говорили древние республиканцы, является «парнем крепким, но злокозненным» (Гоббс). Естественное состояние есть «война всех против всех», а гражданская война является худшим из зол. Начальный пункт либеральной мысли связан с видением того, что гражданские войны начинаются с войн идеологических – сначала с религиозного фанатизма, потом оправдываемого общественным благом революционного террора. Защита жизни и собственности во времена войн и смут – вот первоначальный мотив дальних предшественников либерализма. Так как это обеспечивается сильной рукой государя, то буржуа XVII–XVIII вв. становится

⁸ «Либерализм является антропологической системой даже в большей степени, чем социально-экономической» [Бенуа, 2009, с. 12].

⁹ Точно такое же название «Против либерализма» имеет и вышедший у нас в переводе сборник более ранних статей де Бенуа – отличается лишь подзаголовком. Некоторые статьи он включил и во французское издание, но в основном оно состоит из статей последних 4–5 лет.

сторонником «просвещенной монархии», чтобы затем, набравшись сил, забрать всю власть в свои руки. Вместе с ростом влияния буржуазии растет и ее оптимизм: со времен «Богатства народов» А. Смита экономика становится «наукой наук», саморегуляция рынка делается чуть ли не религиозным догматом, а «невидимая рука» приравнивается к Провидению. Стоит избавиться от прежних «пут» – каковыми выступают доставшиеся от традиции политические, региональные, религиозные институты, – как человечество двинется по пути прогресса. Хотя нынешний идеал прогресса поначалу не обещал некоего рая земного, но «был желанием *любой ценой* избежать ада идеологической гражданской войны» [Michea, 2007, p. 29], уже ко второй половине XIX в. он стал сердцевинной либеральной идеологии.

Мишеа раз за разом указывает на интеллектуальное убожество сегодняшней *econometrics*, унаследовавшей от классической политэкономии механицизм галилеевской физики, примененной к социальным «атомам». Еще ниже он ставит дополняющую ее «левую» социологию (включая и социологию П. Бурдьё) – вся эта «социальная физика» покоится на идеологических основаниях. Иррациональным страстям и фанатической вере были противопоставлены рациональность торговли, юридического контракта и математического расчета – они отныне считаются образцом разумности, ведущей человечество «все выше и выше». Все, что препятствует работе механизма саморегуляции, останавливает экономический рост, а именно он свидетельствует о продвижении не просто к достатку, но к совершенствованию человечества. Рост ВВП на душу населения выступает мерилем прогресса. Мишеа не похож на истеричных экологов, он приветствует развитие науки и техники, но вся эта машина, все ускоряясь, движется к пропасти. Даже если считать ВВП по покупательной способности, он включает в себя производство примерно 20 процентов ненужного или даже вредного, средства на хранение и уничтожение невостребованного, безумные расходы на рекламу и маркетинг, на растущую бюрократию корпораций, биржевых спекулянтов и всякого сорта «посредников», вплоть до фантастического мира услуг, большая часть которых показалась бы вредоносной и аморальной людям всех предшествующих обществ. В идеализированном изображении этой системы ее идеологами она предстает как свободный рынок, в рамках которого свободно конкурируют человеческие монады согласно юридическому регламенту, который, с одной стороны, защищает эту свободную конкуренцию, а с другой стороны, «гарантирует каждой монаде (или каждой свободной их ассоциации) право жить согласно ее собственному частному определению благой жизни. Иначе говоря, связанное либеральное общество определяется как мирный агрегат *абстрактных* индивидов, которые – если они глобально уважают права – полагаются не имеющими друг с другом ничего общего (*ни язык, ни культуру, ни историю*), помимо общего желания соучаствовать в Росте как производители и/или потребители» [ibid., p. 111]. Только средствами этого непрестанного роста является разрушение всех прежних сообществ, унаследованных от прошлого институтов, вплоть до семьи, расширенное производство человеческого типа, который уже не похож даже на не слишком симпатичных грюндеров и рантье прошлого. Система образования играет немалую роль в порождении индивидов, которые лишены всех атрибутов, кроме способности производить и потреблять. Тупик такой цивилизационной модели хорошо заметен уже потому, что методичное уничтожение прежних человеческих типов несет угрозу самой капиталистической системе, поскольку ее доньяне сохраняющаяся эффективность многим обязана тому, что еще сохраняются квалифицированные рабочие и техники, бескорыстные ученые и врачи, неподкупные судьи и прочие группы, доставшиеся нынешнему глобальному капитализму от прошлого. Расширенно воспроизводимый и превозносимый сегодня *homo econotomicus* становится все большей обузой даже для экономики и техники современной цивилизации. Капитализм без границ представляет собой «гигантскую машину

измельчания человечества» [Michea, 2011, p. 95]; достаточно посмотреть на тех, кого именуют ныне «элитой», чтобы усомниться в благоприятных перспективах этой цивилизации, – алчность, лицемерие, хищничество существовали во все времена, но прежние правящие слои были хотя бы вынужденно ответственными и мужественными. Если рантье времен Belle Époque иной раз называли «паразитами», то сегодня господство «людей Давоса» предстает как своего рода «бал вампиров».

Наконец, эта система ведет все человечество к экологической катастрофе. Мишеа не разделяет позиции тех, кто призывает остановить заводы и электростанции из-за климатической катастрофы – пока что прогнозы такого рода сомнительны. Но нельзя усомниться в том, что динамика глобализации уже подвела человечество к пропасти. Если потребление еще пары миллиардов человек достигнет уровня США или даже Португалии, нам потребуются 2–3 дополнительных земных атмосферы. Так как эта система угрожает многообразию существующих культур, языков, обычаев, Мишеа всерьез именуется «консерватором», имея в виду буквальное значение этого слова – от «прогресса» нужно обороняться всеми силами. Он с гордостью говорит и о своем популизме: всем народам Земли угрожает сегодня одна и та же элита из «людей ниоткуда» (from nowhere), причем к врагам этих народов ныне относятся не только акционеры и менеджеры корпораций, но также и почти вся «левая» публика из СМИ, артистическая богема и прочий обслуживающий персонал глобализма. Разрушение американской народной культуры начали именно «новые левые», продвигающие «толерантность» и «защиту меньшинств». То же самое происходит и во Франции. Сфера рекламы, индустрии развлечений, телевизионных программ и т.п. сегодня есть сфера *тоталитарного* контроля, способствующая атомизации и разрушению любых местных и религиозных идентичностей [ibid., p. 250–251]. Спротивление ходу этой машины оправданно и необходимо – полтора года назад, во время бурных выступлений людей из французской провинции, Мишеа не случайно часто называли «философом желтых жилетов».

Де Бенуа приходит к тем же выводам, хотя предпосылки у него иные. Как было сказано выше, точкой отсчета являются воззрения мыслителей, относимых к немецкой «консервативной революции». Говоря об эпохе модерна в целом, он ссылается на философию техники Хайдеггера (*Gestell, Machenschaft*), его генеалогия субъективизма Нового времени начинается с христианства – к прежнему ницшеанству добавилось заимствованное у А. Гелена («Первочеловек и поздняя культура») понимание христианства как орудия разрушения холистических обществ. Его очерк «Фигура буржуа» опирается прежде всего на работы В. Зомбарта, но виден след чтения и Тённиса (переход от *Gemeinschaft* к *Gesellschaft*), и Зиммеля («Философия денег»). Однако в центре его внимания находится современный капитализм эпохи глобализации (мондиализации, как говорят французы), а потому он обращается к современным спорам и доктринам. Он внимательно следит за дебатами между американскими либералами и коммунистами, учитывает аргументы группы исследователей марксистской теории ценностей (*Wertkritik*), группирующихся вокруг немецкого журнала «Кризис», да и список проработанных им трудов по экономике, социологии и геополитике вышел бы долгим. Так как в наши задачи не входит рассмотрение всего им сказанного относительно современного капитализма, отметим, что он куда большее, чем Мишеа, внимание уделяет теории права, причем его критика доктрины прав человека опирается не столько на К. Шмитта, сколько на труды виднейшего французского философа права второй половины XX в. М. Виллея, католика и аристотелика, полагавшего, что нынешняя доктрина «прав человека» противоречит самой идее права, является источником релятивизма и нигилизма, пролагающего путь к тирании [см. Villey, 1983].

Начальный пункт либерализма он находит в номинализме поздней схоластики, утверждавшем, что существует лишь индивидуальное; этого круга идей будет

держаться в дальнейшем весь эмпиризм Нового времени. У предельно бедной метафизики, утверждающей, что общее имеется только в наших представлениях, а из сущего не следует должное, оказались «богатые» последствия – из «умеренного номинализма» проистекает не только теория познания Локка, но и его политическая философия в «Трактатах о правлении», а они легли в основу британского и французского Просвещения. Де Бенуа разоблачает миф о противостоянии либералов государству во имя свободы: теория «ночного сторожа» прикрывала то, что либеральные институты навязывались посредством вмешательства сначала абсолютных монархий, в которых городская буржуазия поддерживала королей в их борьбе за централизацию, а затем, в XIX в. – уже собственно буржуазного государства. Саморегулируемый рынок насаждался по ходу «великой трансформации», а буржуазия немедленно прибегала к государственному насилию, сталкиваясь с сопротивлением, идет ли речь о британских чартистах или парижских «синеглузниках» в 1848 г. Не стоит доверять и либеральной прессе XIX в. с ее криками о «реакции» всякий раз, как государство вынуждено было вмешиваться и вводить ограничения на «свободу рынка», когда неравенство, нищета, детский труд и прочие «прелести» тогдашнего капитализма угрожали стабильности самого буржуазного строя. Де Бенуа видит в либерализме доктрину, которая трактует все общество как рынок и желает перенести на все его подсистемы логику контракта и получения прибыли. Сегодня эта система подошла к своему пределу, поскольку она подрывает собственный фундамент. Ошибкой ортодоксальных «марксистов» было то, что они «оставались пленниками философии прогресса, которая куда большим обязана капитализму, нежели социализму, будучи своего рода религией производительности» [Benoist, 2019, p. 331–332]. Сторонники социализма должны избавиться от значительной части марксистского наследия, но еще большая трансформация предстоит консерваторам. «Реакционный» консерватизм первой половины XIX в. давно в прошлом, равно как и «либеральный консерватизм» конца этого столетия; именуемый «нео-консерватизмом» глобальный либерализм практически вытеснил все вменяемые консервативные учения XX столетия. От консерватизма сохраняется недоверие ко всем формам веры в автоматический прогресс, но он утратил свою привязанность к органическим формам сосуществования – на Западе они уже почти полностью уничтожены. Де Бенуа подвергает резкой критике тех сегодняшних консерваторов, которые сочетают свою религиозную и национальную идентичность с экономическим либерализмом: вполне уважаемые им мыслители (вроде недавно умершего Р. Скрутона) живут иллюзиями, поскольку логика либерального капитализма разрушительна для всех тех институтов, которых еще держатся европейские и американские консерваторы. Де Бенуа ссылается на представителей немецкой консервативной революции, утверждавших, что лишь революция способна сохранить то, что заслуживает сохранения. Сегодня нужно искать свои способы соединения консервативной и революционной мысли, и де Бенуа находит, что «консервативный анархизм» таких пришедших «слева» мыслителей, как Дж. Оруэлл, К. Лэш, И. Иллич, Г. Андерс и тот же Ж.-К. Мишеа, куда лучше соответствует духу времени, чем ностальгически настроенный консерватизм, смиряющийся с либеральным миропорядком. Если во Франции бывшие «правые» и бывшие «левые» элиты соединились в партии Макрона, то «консервативный анархизм» объединяет тех, кто отстаивает права большинства народа, – поэтому он именуется также «популизмом». Об угрозе экологической катастрофы де Бенуа говорит даже чаще, чем Мишеа. Об истреблении малых народов, языков, региональных субкультур он писал еще в то время, когда считался «новым правым»; сегодня он пишет об исчезновении биологического многообразия, вымирании видов – машина современной цивилизации оставляет за собой пустыню.

Общий противник объединяет людей, которые ранее придерживались противоположных позиций. Таковым оказался сегодня либерализм. Краткое изложение взглядов лишь в малой степени у нас известного де Бенуа и совершенно неизвестного Мишеа является неизбежно фрагментарным и упрощенным. Оставим без комментариев вопрос об осуществимости положительной программы этого «народничества», желающего воплотить давние проекты социалистов и анархистов XIX в., дополненные консервативным учетом традиций и экологизмом: как совместить «свободную ассоциацию трудящихся» и артель с разделением труда, крупной промышленностью, банками, не говоря уж о современном государственном аппарате, останется без ответа. Так как нас интересовало их видение либеральной антропологии или либерального проекта, осуществленного современным капитализмом, критически оценить следует прежде всего ту генеалогию абстрактного индивида, которую мы находим у этих авторов. Она является, конечно, тенденциозной – о врагах иначе и не пишут. Однако даже с учетом этой политической логики разграничения «друга» и «врага» необходимо вспомнить, что имелись иные генеалогии, в которых у либералов находились иные предшественники.

Очевидным образом отсутствует у обоих авторов протестантизм, причем не только в его кальвинистской версии – хоть британские виги, хоть американские просветители были вполне умеренными прихожанами англиканской церкви, пресвитерианами, унитариями (а заодно и масонами). Иначе говоря, в религиозных войнах XVII в. предшественники либералов занимали вполне определенную активную позицию, а их наследники произносили «раздавить гадину», имея в виду католическую церковь. Чуть ли не половину «Левиафана» Гоббса составляет критика «царства тьмы» католицизма, а «черная легенда» по поводу Испании времен Филиппа II создавалась и несколько веков распространялась прежде всего англосаксами, хотя в Англии было казнено больше католиков, чем протестантов и марранов, вместе взятых, прошедших через испанские суды инквизиции.

Явным и даже нарочитым является пропуск всего Ренессанса. Разумеется, не стоит верить на слово либеральным историкам и публицистам, выводящим самих себя, равно как всю пишущую и болтающую публику, желающую видеть в своих предшественниках «титанов Возрождения». Красочный индивидуализм итальянских гуманистов мало чем напоминает хоть «мирскую аскезу» скопидомов, хоть пустословие «защитников свободы», будь то Б. Анри-Леви или какой-нибудь «грантоед», обслуживающий очередную «оранжевую революцию». Тем не менее совсем не случайно то, что Возрождение как отдельная эпоха была открыта в середине XIX в. во время торжества либеральной идеологии, а описание этого индивидуализма вполне консервативным Я. Буркхардтом заставляет вспомнить и о либерализме. Своего рода генеалогию как либерализма, так и европейской субъективности Нового времени можно найти и в «Феноменологии духа» Гегеля. Он еще не говорит о Возрождении, которое откроют тот же Буркхардт и Мишле через полвека, но стоит перечитать небольшой раздел «Удовольствие и необходимость», чтобы увидеть куда более сложный генезис того «абстрактного индивида», который сделался в дальнейшем homo eonomicus. В любом случае исключать гуманизм этой эпохи из подобной генеалогии не следует, причем это относится не только к наследникам греческой Пайдеи из числа итальянских литераторов, но и к христианскому гуманизму Эразма¹⁰. Кстати, гимназическое образование либеральной эпохи до не так уж давнего времени включало в себя обязательное изучение древнегреческого и латинского языков,

¹⁰ Впрочем, связь гуманизма Эразма с патристикой тоже не вызывает сомнений, причем речь должна идти не только о латинской, ведущей к Цицерону, но также о греческой (прежде всего о Григории Нисском), прямо связывающей с эллинской Пайдейей [см. Йегер, 2014, с. 145–147].

античной истории – образцы для элиты искали именно в диалогах Платона и Цицерона, а поворот к расширенному воспроизводству невежд во всем, кроме узкой профессии, произошел уже после Второй мировой войны. Национал-либералов начала XX в., идет ли речь о британских вигах или членах Alldeutsches Verband, можно критиковать за многое, начиная с империализма и колониализма, но они мало чем похожи на сегодняшних «людей Давоса», к которым лучше всего подходят сказанные о Людовике Орлеанском слова: «Алчный и сладостный» (*cupide et doux*).

Вызывает сомнения и то, что образ человека в либерализме оставался одним и тем же на протяжении столетий. Менялась сама либеральная идеология, причем во второй трети XX столетия смена была резкой. Либерализм XIX в. был антидемократичен, выражал умонастроения небольшой верхушки буржуазии, потеснившей в Европе прежнюю аристократию, а в США лишь на словах сохранявшей верность характерной для этой страны демократии. Но эта плутократия вынуждена была отступить в условиях экономического кризиса и мировых войн. Сошлюсь на несомненного либерала, которого можно считать идеологом New Deal Рузвельта, философа Д. Дьюи. Он хорошо описал «глубокую трещину», которая изначально присутствовала в либерализме. Хотя им всегда провозглашался идеал индивидуальной свободы, но для одних правительство должно было вмешиваться в экономику, дабы выравнивать условия для богатых и бедных, вводить прогрессивное налогообложение, чтобы финансировать больницы и школы, тогда как для других все подобные вмешательства были нестерпимым нарушением свободы предпринимательства, каковая была для них равнозначна свободе как таковой. Дьюи полагал, что либерализм *laissez faire* уже «выбыл из игры», причем по вине собственной практики: «Любая система, не способная обеспечить элементарную уверенность для индивидов, не может притязать на звание системы, созданной во имя свободы и развития индивидов» [Дьюи, 2003, с. 229]. При этом Дьюи отмечал и очевидную для него ошибку в понимании человеческой природы и общества, свойственную уже раннему либерализму. Естественными законами для него были законы экономические, тогда как политические относились к искусственным. Поэтому вмешательство государства в экономику трактовалось как посягательство и на внутреннюю свободу личности, и на сами естественные законы, к каковым относили закон спроса и предложения. «Индивид раннего либерализма был подобен атому Ньютона, имеющему чисто внешние пространственно-временные отношения с подобными единицами, с той только разницей, что в “комплект” каждого социального атома еще входила внутренняя свобода» [там же, с. 231]. А такого рода антропология и социология неизбежно вели к «деградации либерализма», к превращению идеи индивидуализма в орудие предотвращения любых социальных реформ.

Сходные идеи обнаруживаются в трудах и немецких представителей *ORDO-Liberalismus* времен Веймарской республики, и у таких французских мыслителей и политиков, как П. Мендес-Франс или Р. Арон. Эта разновидность либерализма предполагала чрезвычайно высокие налоги на прибыль, перераспределение доходов в пользу малоимущих и была куда более «щедрой»¹¹, чем «манчестерский капитализм», переходящий в социал-дарвинизм. Идет ли речь об американском *Welfare State*, французском *L'Etat-Providence* или немецком *Soziale Marktwirtschaft*, под либерализмом подразумевалось индустриальное общество, которое сохраняло права и свободы, в отличие от конкурировавшей с ним советской системы. Этот *социальный* либерализм опирался на расширявшийся на протяжении 30 послевоенных лет средний класс, который разоряется и сжимается при господстве сегодняшнего

¹¹ Забавно то, что старое французское слово *liberalité* означает именно щедрость.

неолиберализма – слово осталось то же самое, но за ним стоят совершенно иная экономическая реальность и политика правящей элиты.

Если либерализм означает защиту частной собственности, то она начинается в «Политике» Аристотеля; если речь идет о верховенстве права, разделении властей, свободе совести, то число его предшественников разрастается и включает в себя еще множество мыслителей и политиков. Даже идея «негативной свободы» не обязательна для многих признанных либералами философов, а элементы республиканизма никогда окончательно не исчезали хоть из доктринальных текстов, хоть из партийных программ. Поэтому в истории либерализма – как и в случаях консерватизма и социализма – мы не находим одной непрременной идеи, которая восходит к номиналистам, Т. Гоббсу или Б. Констану, и не меняется со временем. История не завершилась, и мы вполне можем ожидать, что наступивший кризис глобализации приведет и к пересмотру сегодняшней версии либерализма. Так как Ж.-К. Мишеа и А. де Бенуа пишут именно об этой версии, то им трудно возразить – в последние десятилетия либерализмом стали именовать набор клише о саморегулирующихся финансовых рынках, «правах человека» (в особенности тогда, когда готовятся «гуманитарные интервенции»), «политической корректности» и прочих незамысловатых поделках, служащих власти над миром нескольких сотен корпораций. Эта идеология чем-то напоминает научный коммунизм своим видением геополитики: американский экс-президент прямо определил, кто находится «на правильной стороне истории». В шуточной форме эту небескорыстную телеологию охарактеризовали: «Дважды два – четыре, а завтра будет еще лучше». Понятно изумление не только немолодых французских философов, но и всякого стороннего наблюдателя, видящего, какой тип человека провозглашается идеалом, сколь низким за пару десятилетий стал интеллектуальный и нравственный уровень правящих элит и обслуживающих их журналистов, идет ли речь о CNN или New York Times, Frankfurter Allgemeine или Le Monde, что скрывается за играми в рейтинги университетов или за списками «100 наиболее влиятельных мыслителей современности». Только ведь все это убожество, как и все в человеческом мире, преходяще. Со сменой декораций и пьесы поменяются и актеры. Вопрос лишь в том, кто придет вместо них.

Список литературы

- Бенуа, 2009 – Бенуа А. де. Против либерализма / Пер. с фр. СПб.: Амфора, 2009. 477 с.
- Валлерстайн, 2003 – Валлерстайн И. После либерализма / Пер. с англ. М.М. Гурвица, П.М. Кудюкина, П.В. Феденко. М.: УРСС, 2003. 256 с.
- Грей, 2003 – Грей Дж. Поминки по Просвещению. Политика и культура на закате современности / Пер. с англ. М.: Праксис, 2003. 367 с.
- Дьюи, 2003 – Дьюи Д. Реконструкция в философии. Проблемы человека / Пер. с англ. Л.Е. Павловой. М.: Республика, 2003. 494 с.
- Йегер, 2014 – Йегер В. Раннее христианство и греческая пайдейя / Пер. с англ. О.В. Алиевой. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2014. 215 с.
- Пиккетти, 2015 – Пиккетти Т. Капитал в XXI веке. М.: Ad Marginem, 2015. 592 с.
- Benoist, 2019 – Benoist A. de. Contre le liberalisme. La société n'est pas un marché. Monaco: Rocher, 2019. 344 p.
- Benoist, 2017 – Benoist A. de. Le moment populiste. Droite-gauche, c'est fini! P.: Pierre-Guillaume de Roux, 2017. 352 p.
- Pauwels, 1976 – Pauwels L. Blumroch l'admirable ou Le déjeuner du surhomme. P.: Gallimard, 1976. 186 p.
- Michea, 2008 – Michea J.-Cl. Orwell anarchiste tory. P.: Climats, 2008 (1995). 176 p.
- Michea, 2003 – Michea, J.-Cl. Orwell éducateur. P.: Climats, 2003. 96 p.
- Michea, 1999 – Michea J.-Cl. L'enseignement de l'ignorance et ses conditions modernes. P., 1999. 140 p.

Michea, 2011 – *Michea J.-Cl. Le Complexe d’Orphée. La gauche, les gens ordinaires et la religion du progress.* P.: Flammarion, 2011. 358 p.

Michea, 2007 – *Michea J.-Cl. L’empire du moindre mal. Essai sur la civilization liberale.* P.: Flammarion, 2007. 210 p.

Onfray M. 2012 – *Onfray M. L’ordre libertaire, La vie philosophique d’Albert Camus.* P.: Flammarion, 2012. 797 p.

Villey, 1983 – *Villey M. Le Droit et les Droits de l’homme.* P.: PUF, 1983. 176 p.

Conservative Anarchism. French Critics of the “Anthropological Mistake”

Alexey M. Rutkevich

Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: arutkevich@hse.ru

G. Orwell once called himself “anarchist tory”, the collocation “anthropological mistake” belongs to British theologian J. Milbank, characterizing so liberal thought. These expressions are used today by two French philosophers, Jean-Claude Michea and Alain de Benoist. Though they came from opposing political camps, both are ready to define themselves “populists” and “conservative anarchists”. Their common enemy is contemporary liberalism. This article is a description of this polemics, especially with liberal anthropology. Their difference with many critics of political or economic liberalism lies in their belief that liberalism is a totality, and the core of all the aspects of this doctrine (economy, law, politics) is represented by the vision of man in liberal philosophy, which has a long history. This genealogy of liberalism, proposed by French thinkers, is the main theme of the article.

Keywords: liberalism, anthropology, populism, conservative anarchism

References

Benoist A. de. *Protiv liberalizma* [Against Liberalism], trans. St.-Petersburg: Amphora Publ., 2009. 477 p. (In Russian)

Benoist A. de. *Le moment populiste. Droite-gauche, c’est fini!* Paris: Pierre-Guillaume de Roux, 2017. 352 p.

Benoist A. de. *Contre le liberalisme. La societé n’est pas un marché.* Monaco: Rocher, 2019. 344 p.

Dewey J. *Rekonsrukzija filosofii. Problemy cheloveka* [Reconstruction of Philosophy. Problems of Man], trans. by L.E. Pavlova. Moscow: Respublika Publ., 2003. 494 p. (In Russian)

Gray J. *Pominki po Prosveszheniju* [Enlightenment’s Wake], trans. under red. by G.V. Kamenskaya. Moscow: Praxis Publ., 2003. 367 p. (In Russian)

Jaeger W. *Rannee khristianstvo i grecheskaya paideia* [Early Christianity and Greek Paideia], trans. by O.V. Alieva. Moscow: Greko-latinskij kabinet Yu. A. Shichalina Publ., 2014. 215 p. (In Russian)

Michea J.-Cl. *Orwell anarchiste tory.* Paris: Climats, 2008 (1995). 176 p.

Michea J.-Cl. *L’enseignement de l’ignorance et ses conditions modernes.* Paris, 1999. 140 p.

Michea J.-Cl. *Orwell  ducateur.* Paris: Climats, 2003. 96 p.

Michea J.-Cl. *L’empire du moindre mal. Essai sur la civilization liberale.* Paris: Flammarion, 2007. 210 p.

Michea J.-Cl. *Le Complexe d’Orphée. La gauche, les gens ordinaires et la religion du progress.* Paris: Flammarion, 2011. 358 p.

Pauwels L. *Blumroch l’admirable ou Le dejeuner du surhomme.* Paris: Gallimard, 1976. 186 p.

Onfray M. *L’ordre libertaire, La vie philosophique d’Albert Camus.* Paris: Flammarion, 2012. 797 p.

Picketty T. *Kapital v XXI veke* [Capital in 21st Century], trans. Moscow: Ad Marginem Publ., 2015. 592 p. (In Russian).

Villey M. *Le Droit et les Droits de l’homme.* Paris: PUF, 1983. 176 p.

Wallerstein Im. *Posle liberalizma* [After Liberalism], trans. by M.M. Gurviz, P.M. Kuduikin, P.V. Fedenko. Moscow, Editorial URSS Publ., 2003. 256 p. (In Russian)

Т.Б. Длугач

В.С. Библер о логике культуры

Длугач Тамара Борисовна – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: dlugatsch@yandex.ru

На основе глубокого знания истории философии, исходя из анализа трудностей современного теоретического мышления, осмысливая концепцию М. Бахтина, В. Библер приходит к выводу о том, что основание любой теоретической, в том числе философской, системы всегда должно быть противоречивым. Это означает включение в него оснований прошлой и будущей концепций. Это означает также, что логика должна быть логикой диалога и что развитие философских рассуждений не уходит в бесконечность, а совершается как взаимосвязь различных философских установок. Разработкой новых логических идей В. Библер дал направление дальнейшим философским исследованиям.

Ключевые слова: логика, рассуждение, противоречие, культура, наука, самообоснование

Российский философ Владимир Соломонович Библер (1918–2000) получил известность, высказав в 60–70-е гг. идею диалогической логики, принципиально отличной от диалектической логики Гегеля. Он пришел к этой идее, убедившись на основе глубокого изучения истории философии в существовании принципиальных отличий между философскими способами рассуждения, философскими логиками разных эпох и даже внутри одной культуры. В 1960-е гг. у него возникла потребность опереться на молодых философов, которые могли бы поддерживать и пропагандировать его идеи. Так с 1964 г. молодые профессионалы – философы, химики, историки, психологи и учителя – раз в две недели стали собираться на квартире у Библера. Вначале их было человек 10, но за последующие 35 лет собралось достаточно много, и их собрания превратились в теоретический семинар [см. Глазман, 2009]. Подобных семинаров в то время в Москве и ряде других городов существовало немало, они стали духовными центрами, противостоящими идеологическому влиянию. Возникали и общероссийские семинары, например, при Институте истории естествознания и техники, где директором был Б.М. Кедров. На семинарах у В. Библера изучались сочинения великих мыслителей прошлого – Аристотеля, Прокла, Николая Кузанского; известных современников – М.М. Бахтина, А.Ф. Loseва; замечательных коллег – Э.В. Ильенкова, Г.П. Щедровицкого, Г.С. Батищева. Обсуждения проходили в доброжелательных спорах, в которых активное участие принимал

В. Библер [см. Ахутин, Берлянд, ред., 2009]. Он вообще ответственно готовился к ним – во вступительном слове ориентировал на определенную задачу, делал заключение, причем относился к участникам как к серьезным собеседникам. Постепенно итоги обсуждений стали публиковаться в ежегодном журнале семинара – «Архэ». Его участниками был подготовлен, в частности, вышедший в 1968 г. первоначально ротاپринтно сборник «XVII век, или спор логических начал» [см. Неретина, ред., 1991], в котором А. Ахутин, Л. Туманова, Т. Длугач, Я. Ляткер, Л. Маркова, С. Неретина и, конечно, сам В. Библер воспроизвели споры между Спинозой, Лейбницем, Декартом, Паскалем по поводу оснований их философских систем. При этом выяснялось, что каждое «основание» и отталкивается от другого, и дополняется им. Таким образом, эта работа была как бы первым печатным обсуждением идеи диалога философских логик [там же, с. 9].

Но, конечно, В.С. Библер не забывал и о собственных работах: в книге «Анализ развивающегося понятия» [Арсеньев, Библер, Кедров, 1967] был опубликован подготовленный им большой раздел, посвященный логике развития физической теории. В нем доказывалось, что старая теория переходит в новую благодаря превращению основного понятия прежней физической науки, в качестве которого В. Библер взял понятие механического движения. Он убедительно показал, что основанием физической теории является философская логика и что понятие механического движения формируется через важные философские понятия существования, становления и на основе понимаемых с точки зрения прерывности и непрерывности пространства и времени. Сущность изучаемого предмета выражается в исходном понятии, а оно развивается в ходе развертывания противоречивых сторон сущности, находящихся, тем не менее, в тождественном единстве. Логика развития теории, следовательно, толкуется через двойственность, антиномичность, взаимодополнительность признаков основного теоретического понятия – механического движения, из которого выводятся все остальные понятия механики.

Анализируя логическое движение, В. Библер пришел к выводу о том, что не только физика, не только естествознание в целом, но и сама логика нуждается в обосновании своего начального понятия, поскольку именно оно определяет все другие понятия. Свои выводы В. Библер высказал и обосновал в двух важнейших книгах – «Мышление как творчество» (1975) и «От логики наукоучения к логике культуры» (1991). «Логично то, – писал он, – что обосновано логически. Если начало логического движения само логически не обосновано, оно не может быть логическим основанием всего логического движения. Тогда говорить о логике невозможно не только в начальном пункте, но вообще, в целом, тогда такой штуки, как логика, вовсе не существует – ни в смысле действительной характеристики процесса мышления, ни в смысле науки логики» [Библер, 1975, с. 15]. Так впервые было высказано новое требование.

Подтверждение этой идеи Библер увидел в том, что современная наука также пришла к убеждению в необходимости обосновать свои начала и при этом столкнулась с неразрешимыми, казалось бы, трудностями. Так, при объяснении того, что такое множество, математик убеждается в том, что оно и является своим членом, и не является. Этот парадокс теории множеств, сформулированный Расселом и иллюстрируемый известным парадоксом о бредобрее, привлек внимание Библера. Он увидел, что в данном случае речь идет не столько об образовании физического понятия, сколько об образовании понятия вообще, о логике формирования понятия. Прибегнув в данном случае к понятию становления, он задумался над тем, что в исходном понятии заложено противоречие, которое выявляется вследствие возникшего кризиса всей логики Нового времени, отразившегося и в кризисе науки. И объясняется кризис тем, что исходное понятие и теоретической, и логической систем

рассматривалось в непротиворечивой форме, а для осуществления развития должно существовать противоречие. Скажем, по отношению к математике «множество» должно быть понято не как один логический субъект (предмет), а как два превращающиеся друг в друга субъекта: брадобрей превращается в простого жителя, которого можно брить, а житель – в брадобрея, который может брить. Это, в частности, выразил Гегель: в предложении «Бог есть бытие» речь идет не об атрибуте Бога, а о другом субъекте; бытие здесь не предикат, оно высказано в качестве субъекта; речь идет о двух субъектах, превращающихся друг в друга. Но в логике Гегеля, прежде всего в ее начальном пункте, нет противоречия, нет двух субъектов, и вследствие этого она должна завершить свое развитие.

И В. Библер начинает рассматривать логику Гегеля именно в ее исходном пункте. Более столетия значение Гегеля было так велико, что представители ряда философских школ привыкли считать его способ рассуждения единственно верным, его логику единственно возможной. Истинность всех философских учений измерялась гегелевским подходом, диалектические противоречия находили и в античной, и в средневековой философии. А между тем это неверно: антиномия, антитетика, парадокс – совершенно другие по типу противоречия, нежели диалектические: например, при анализе парадокса обнаруживается отсутствие у него синтеза. Библер пытался показать, что способы рассуждения и доказательства в прежние эпохи были не такими, как у Гегеля. Гегель стремился построить свою логику как логику познания: ум хочет проникнуть в сущность вещей и пройти от абстрактного знания через причинность, необходимость, случайность к понятию сущности, т.е. к конкретному знанию, к разветвленному богатому понятию. При этом изучаемые объекты признаются не зависящими от познающего субъекта, а субъект считается неизменным, он лишь все больше углубляется в познание. Изменяется лишь объект, но не субъект познания.

Библер убеждает читателей в том, что в Античности и в Средние века объяснения природы были совершенно другими. Так, для античного гражданина понятие – означало показать, как хаос превращается в Космос. Образ Вселенной, нарисованный Аристотелем, тому пример: он представляет модель мира как строго упорядоченную, иерархически-организованную структуру, где все явления и события находятся на своих так называемых естественных местах и, будучи каким-либо образом выбиты из них, стремятся в них вернуться.

Средневековый человек в свою очередь не понял бы, если бы ему предложили считать предметы не зависящими от человека. Совсем наоборот, все вещи и явления оцениваются им с точки зрения приобщения к субъекту, причастности к нему, подобно тому, как все события, и люди прежде всего, причастны Абсолютному субъекту, Богу. Во всех этих случаях речь не идет о познании, не о проникновении в сущность наблюдаемых вещей. Но Античности и Средних веков Библер касается вкратце; он сосредоточивает внимание на Новом времени и доказывает, что именно с конца XVII в. человеческий разум ставит задачу проникнуть в сущность вещей, т.е. становится разумом познающим. Гегелевская логика выразила эту направленность точно, глубоко и всесторонне, она – логика познания.

Согласно В. Библеру, логика становится логикой познания, научной логикой в связи с тем, что в центр духовной культуры XVII–XX вв. выдвигается новая наука, а философия, ее логика формируются в ориентации на научное мышление, на его установки и некоторые логические принципы. Поэтому Библер даже называет философию этих столетий «наукоучением». Не только фихтевская система, но все системы Нового времени были такими.

В самом деле, почему Кант называет первую «Критику» экспериментом чистого разума [Кант, 1964, с. 90]? – Потому что он воспринимает задачу научного разума –

выяснить свойства внешних предметов в ходе *эксперимента*. Ведь наука – образец мышления, а в науке главное средство – эксперимент, и ученый познает предмет, начиная с чувственности и двигаясь к рассудку, а затем к разуму. Почему Гегель выбирает в качестве главного субъекта своей «Логики» *понятие*? – Да потому, что цель науки – построить строгую систему понятий; в форме понятия выражается познаваемый предмет. Да и принципы восхождения и снятия заимствованы Гегелем из науки: ведь именно в науке считается правильным изучать ее достижения по последним результатам, которые включают в себя предшествующие в сокращенном, сжатом, несамостоятельном, «снятом» виде, после чего происходит дальнейшее развитие; так, не нужно изучать физику по работам Ньютона – их результаты вошли в работы последующих ученых. Кажется, что все предшествующие философские системы также утрачивают свою самостоятельность, завершаясь в системе Гегеля. Она считается высшей ступенью философии. И так оно и есть, но лишь по отношению к XVII–XIX вв.

В. Библер обращает внимание на тот факт, что, критикуя гегелевскую систему, еще Л. Фейербах говорил о ее монологичности, о том, что в ней один субъект, а логика нуждается в двух, нуждается в диалоге логики с практикой, с жизнью: «*Истинная диалектика не есть монолог одинокого мыслителя с самим собой, это диалог между Я и Ты*» [Фейербах, 1955, с. 203]. Он попытался определить этот диалог через спор Я и Alter ego, но не смог представить последнего иначе, чем через Двойника. Однако Двойник в качестве субъекта его не устроил, а Собеседника, как заметил Библер, он не додумал. Поэтому и у него логика осталась монологичной. Но действительно ли в гегелевской логике нет развития и нет противоречия в исходном пункте? Ведь Гегель все время говорит об *ином*?

По Библеру, в исходном гегелевском понятии нет противоречия, ведь *ничто* и *чистое бытие* не противоречивы; Гегель находит иное, противоречивое в ходе развертывания логики. В своем движении *начало* становится *иным*, и кажется, что совершается развитие: «В диалектическом тигле “это” понятие показывает свою способность быть *иным*. В понятии вскрывается внутреннее противоречие, и оно оказывается способным быть и основанием, и обоснованным. Понятие обосновывает себя своим развитием и в конечном счете обнаружением тождественности своего “абсолютного начала” и “абсолютного конца”. Конечный пункт развития понятий оказывается обоснованием всего логического движения...» [Библер, 1975, с. 18]. Но в начале противоречия нет: «Двусубъектность понятия организована так, чтобы ее можно было представить как сцепление двух последовательных этапов, чтобы распрямить диалог логик в логическую линию, в узловую линию логических мер...» [Библер, 1991а, с. 107]. Гегель мог бы увидеть двух субъектов в анализе текста: усмотреть в научном тексте движение понятий – дело непростое, текст приходится прочитывать как бы дважды. Увидеть в одном тексте другой текст, построенный не из суждений, умозаключений, доказательств, а из других единичных блоков логического движения, – трудно. Но, казалось бы, здесь можно было бы понять, что предмет познания определен не через свои предикаты, а через другого субъекта. И все же для Гегеля они совпали: логический субъект, в пределе Абсолютный Дух, остается неизменным; он только познает себя, раскручивая собственные определения.

Причины для подобных рассуждений, несомненно, были, и Библер их указывает. Прежде всего, если я хочу проверить истинность моих взглядов их соотношением с действительностью (как предлагал Фейербах), то как воспроизвести эту действительность в логике? Ведь тогда я соотношу логически известное с чем-то логически неизвестным. И Гегель не нашел это неизвестное, не нашел второго субъекта. Его логика осталась монологичной.

Кроме того, как уже упоминалось, в мышлении Нового времени признавалось только воздействие субъекта на объект. Сам субъект оставался неизменным, «фиксированным в точке действия вовне, хотя и приобретал все новые и новые орудия познания и деятельности» [Библер, 1991а, с. 46]. Это время не было временем воздействия на себя. Так было в науке. Так было признано и в гегелевской логике.

Здесь Библер обращает внимание на то, что гегелевский всеобщий дух был духом культуры своего времени: индивид должен был, благодаря приобщению к нему, погружаться в атмосферу образования. Не открытие нового, а именно усвоение национальной культуры, культуры образования, было секретом гегелевской логики. Кредо этого века: индивид должен пройти все ступени образования всеобщего духа, но пройти их как прошедшие, исправленные, «снятые». Всеобщий же дух замыкался на себя. Гегель был вдохновлен, по словам Библиера, не пафосом самоизменения субъекта, а пафосом взаимодействия всеобщего и личностного субъектов, которые, по сути дела, оказались тождественными.

Несмотря на критику, В. Библер оценивает гегелевскую логику очень высоко: никому не удалось так точно изобразить движение научного разума, так ярко нарисовать величественную картину познаваемого мира. И тем не менее логика Гегеля была ущербной. А наступающий XXI век, полагает В. Библер, ставит вопрос об изменении субъекта, о его само-изменении, когда он начинает обращать на себя внимание как на другого, а не только как на познающего субъекта. И это запрос нового способа мышления, требование новой логики.

Однако логику Гегеля нельзя просто отбросить, как нельзя отбросить механику Ньютона; именно от нее пролегает путь к будущему логическому строю. И Библер начинает с той границы, до которой дошел Гегель и которую он сам обдумал и развил. По Гегелю, познание закончено, и это надо теперь только понять: «Чистая истина как последний результат становится также началом новой сферы и другой науки. Этот переход требуется здесь еще только наметить» [Гегель, 1972, с. 310]. Гегель не захотел или не смог проследить движение нового духа. Во-первых, он не очень еще представлял себе смысл этой новизны, а во-вторых, не готов был вновь проделывать невероятно трудную работу по рассмотрению движения нового духа – с него было достаточно того, что он уже сделал.

Гегель завершил логическое движение: понятие дошло до сущности и здесь прекратило движение. В понятии мысленного предмета было выражено бытие этого предмета. Но ведь бытие нельзя свести к сущности: предмет не только познается, он еще и существует, причем независимо от познания, как это выразил Кант в понятии вещи-в-себе. Но если мы признаем бытие независимым от сущности и неснимаемым, то можно ли его выразить в логической форме? Если да, то как? И не будет ли оно тогда тем самым *Alter ego*, которое искал Фейербах? Гегель свел все свойства и способности разума к познанию. Он растворил этику, эстетику, психологию и т.д. в науке; лишь наука – подлинное стремление человеческого разума, все остальные его свойства – недоразвитые ступени научного знания. Вспомним, что вплоть до 60-х гг. прошлого века искусство рассматривалось многими учеными как отдохновение. Допускалось, что космонавт возьмет с собой в ракету ветку сирени, он будет любоваться ею и вдыхать ее аромат, и только. Таково значение искусства. Но если эстетика и этика на самом деле имеют самостоятельное значение, то не обладают ли они собственным способом рассуждения (как и предположил Кант) и не оказываются ли они тем самым непонятным, в котором отражается не сущность предмета, а просто его существование? Бытие здесь отлично от сущности. Но можно ли его изобразить?

Говоря о появлении новой логики, В. Библер обращает внимание прежде всего на точки превращения одних рассуждений в другие, на точки, как он их называет,

трансдукции, когда, например, познание превращается в понимание. Познающий разум не исчезает, он втягивается в ауру новой логики, а она развивается не по принципу восхождения к новым уровням, а скорее по типу взаимодействия с иным, диалога с ним, спора прежней и новой логик. И уточняя далее свою точку зрения, Библер поясняет, что, обосновывая себя, разум должен посмотреть на себя как бы со стороны. Но что есть сторона? «Какое-то другое мышление, не мое, что ли?» [Библер, 1991а, с. 41]. А когда мы говорим об обосновании логики бытием, не означает ли это выйти вообще за пределы логики? И здесь Библер ставит исключительно важный по своему значению вопрос: как выглядит бытие (с которым предлагал соотносить логику Фейербах) с точки зрения логики? Оно ведь – не-понятие, оно – что-то непонятное. Может ли оно быть выражено в логике в виде непонятного? – Да, отвечает В. Библер: непонятными для одной логики выглядят другие по своему способу рассуждения. Так, Ньютон не понял бы рассуждений Эйнштейна, а Эйнштейн не принял бы рассуждений Ньютона. Фома Аквинский не понял бы рассуждений Гегеля, и наоборот (т.е. Гегель понял бы рассуждения Аквината как недоразвившиеся до его диалектических рассуждений мысли, т.е. не понял бы). Но самое интересное состоит в том, что, несмотря на такое непонимание, непонятные рассуждения входят в ту логику, что считается понятной. Речь идет о содержании понятия, но, конечно, не любого, а фундаментального. Проанализируем, например, понятие о мышлении, как его понимают сегодня, и мы признаем, что в этом понимании содержится отрицание – как непонятного – толкования мысли как ума у Аристотеля, понимания мысли как ума у Кузанца, понимания мысли как разума у Канта [см. Библер, 1991б]. Но способ рассуждения – это и есть логика, ведь ученый или философ говорят не просто о каком-то предмете, но о том, как следует *верно* понимать этот предмет, какие объяснения считать правильными, а какие неправильными, т.е. рассуждают в рамках определенной логики, даже если не осознают этого. И если имеются существенно разные рассуждения о предметах, то налицо и разные логики.

Да, угадано верно: Библер говорит не только о диалогической логике, он говорит о полифонической логике. Каждое новое фундаментальное философское и нефилософское понятие вбирает в себя прошлое и будущее, оно как бы совмещает в себе исторические этапы развития мышления. И так было всегда. Просто это стало очевидным лишь сегодня, когда разум «обернулся» на себя.

В. Библер осознал это и нацелил философию на другие, нежели гегелевский, способы мышления: сделать своей целью не бесконечное развертывание исходного положения, а его превращение в другие исходные утверждения. Каждый способ мышления, каждая логика обосновывает свое начало началом другой логики и развивается не в бесконечную даль, а как бы двигаясь от себя и к себе, осуществляя спор нововременных толкований с античными и средневековыми и открывая каждый раз и сходство, и различие. В небольшой статье «Диалектика и диалогика» Библер определяет: «*Диалогика* – логика диалога двух и более логик. Предполагается, что всеобщее множественно, и каждая из логик актуализирует одну из возможностей бесконечно возможного бытия. *Диалектика* же предполагает развитие одной, данной логики – самотождественной. Причем диалектика подразумевает, что эта единственная самотождественная логика носит характер бесконечного саморазвития, – именно замкнутое в себе в бесконечность идущее движение и развитие» [Библер, 1998, с. 14].

Конечно, и раньше были философы, не считавшие гегелевскую систему единственной и всеобъемлющей: Ницше, Шопенгауэр, Бергсон, Дильтей и другие строили свои системы, делая ставку не на науку и познающий разум, а на другие способы отношения к миру. Но только Библер предложил негегелевский путь развития логики, поставив вопрос об обосновании *начала* философского размышления, увидев

главную задачу философствования в обосновании его исходного пункта. Для этого надо было определить не только гегелевскую систему, но и все философские учения Нового времени как ориентированные на науку, как наукоучение и показать его исторические границы, т.е. найти точки его возникновения и завершения.

Возникновение нового всегда выглядит как нечто непонятное, ведь оно отлично от привычного. В. Библер пишет: «Когда я мыслю, я с той же силой формулирую и то, что я понимаю в объекте, и то, что я в нем принципиально не понимаю, что является для меня изначальной загадкой, чем-то выходящим за пределы моего разуме-ния. В понятие предмета столь же входит понятное о нем (объект познания как идеализованный предмет), сколь и непонятное (объект познания как невозможность идеализованного предмета). И только если есть то и другое, мы имеем понятие, а не термин» [Библер, 1991а, с. 59]. И речь здесь идет вовсе не о том, что ученый *пока* еще не понимает, не знает, но что он узнает со временем. Нет, речь идет о предмете вообще *вне* моего знания, о его «нелогичности в свете наличной логики».

Так, Кант писал о том, что предметы являются критерием истины не поскольку мы их знаем, а поскольку мы их не знаем: неизвестная вещь-в-себе организует все наше знание как его безусловное. Ведь бытие не является мышлением, оно всегда выходит за его границы, и в то же время оно должно войти в него, иначе *что* же мы познаём? Но оно должно войти именно как непонятное.

Как мы видели, В. Библер делает здесь важное философское открытие: он включает это непонятное, не-понятие, бытие в мышление, в логику как... *иную*, по сравнению с наличной, логику, т.е. как тип объяснения, отличный от принятого сегодня. И далее он объясняет: мыслитель лишь постольку мыслит, поскольку противоречит сам себе, спорит с самим собой. Усомниться в себе – высшее искусство и сила мышления. Надо в *контексте* логики обосновать логику бытием как внелогическим началом, ввести другую логику, или иначе – показать, как одно понятие (фундаментальное) превращается в другое (тоже фундаментальное), как познающая логика Гегеля в своем пределе превращается в понимающую логику Библера. Надо предположить, что в самом сознании Я могут существовать Я-знающее и Я-незнающее, Я-мыслящее по определенному канону и Я-изменяющее этот канон.

Тогда, пишет Библер, следует предположить две системы аргументации и двух логиков, работающих во мне. Не укладывающееся в «нормальное» объяснение непонятное рассуждение является рассуждением от имени бытия; оно нелогично, оно входит в логику как другая логика. «Иная “логика”, логика бытия воспроизводится в моей работающей сегодня логике в форме логики не-знания, не-понимания» [Библер, 1975, с. 76], другой логики. И Библер раскрывает итог своих размышлений: в контексте кризиса современного теоретического мышления и в контексте историко-философских толкований, упирающихся в трудность самообоснования, творческое мышление должно быть осмыслено как диалог, в котором происходит самообоснование и самоизменение логики. Требуется логика диалога.

Этот итог формулируется не в виде пожелания или предположения. В. Библер убежден в том, что логика диалога уже действует и решает трудности, перед которыми остановилась логика XX в. В свете этой логики учения Аристотеля или Лейбница рассматриваются не как «снятые», утратившие свой смысл сегодня. Напротив, их аргументы сейчас бы работали, имели бы значение и нашли бы новые доводы в споре, например, с Хайдеггером.

В этом случае внимание философа, полагает Библер, должно быть направлено не только на текст, но и на способ воссоздания, реконструкции этого текста, точнее, на размышления автора текста, на его личность. И тогда текст выступил бы как *произведение* вполне определенного автора, мысль которого инициировала бы мысль другого человека, другой личности. Анонимность тогда устраняется.

В. Библер хорошо понимает связь этих идей с идеями М.М. Бахтина, который выступает как его союзник [см. Бахтин, 1989]. Он опирается на открытие Бахтина, говоря о двух различных способах наследования истории [Библер, 1991в, 1997]. При одном все предшествующее уплотняется, сжимается, предстает в снятом виде, когда прошлое выглядит как подготовительная ступень для настоящего. Другой тип оставляет самостоятельную прошлую культуру, воспроизводит ее решения в качестве неснимаемых ответов, предлагаемых настоящему как проблемы. Решил ли Гамлет более верно, чем Эдип, вопрос о том, что значит поступать нравственно? Права ли Анна Каренина в споре с Татьяной? М. Бахтин показал, что различные ответы остаются верными и в то же время спорными, так как истина одна, хотя она многолика [см. Гоготшвили, Гуревич, ред., 1992].

Верность своих представлений о том, что одна логика граничит с другой, что гегелевское познание превращается в понимание, В. Библер подтверждает, в частности, разбором рассуждений яркого представителя Средневековья – Николая Кузанского. Желание Кузанца абсолютизировать субъект – Бога – приводит к тому, что тот поглощает все существующее, в том числе и объект, но, не имея вне себя объекта, перестает быть субъектом. Тогда требуется совсем другое понимание субъекта и объекта – так появляются две противоположные субстанции Декарта, субстанция протяженная и субстанция мыслящая, не могущие поглотить друг друга.

В. Библер показывает, как возникают и другие точки превращения логики одной культуры в логику другой. Дело здесь не во внешних обстоятельствах, причинах и условиях, а в движении самого разума, обосновывающего себя. Появление Гамлета можно объяснить социальными причинами, но смысл его появления – необходимость возникновения нового «образа культуры», субъекта культуры своего времени, осознающего себя как иного героя, чем, скажем, античные герои Софокла. Каждый «камень», лежащий в фундаменте какой-либо культуры, имеет две стороны, нацеленные в прошлое и в будущее, открывая взаимодействие с прежними и будущими культурами в точках непонимания и превращения. «Посторонняя» культура обладает мощной силой обращать меня в свою веру, и все же воспринимается как нечто постороннее, внешнее для меня нынешнего, тогда как «моя» культура неотделима от меня. Разные культуры, разные способы жизни и мысли не просто встречаются, а расходятся из одной точки и сталкиваются друг с другом. В логике это – полифоническая логика, по сути, логика диалога.

Формированию новой логики способствует сегодня то, что наука, занимавшая центральное место в прежней культуре и опиравшаяся на принципы снятия и восхождения, превращается в один из элементов культуры наряду с искусством, этикой, экономикой и пр. Она теперь включает в себя разные научные подходы: сопоставляет атомы Гассенди и электроны Бора, силу Ньютона и энергию Эйнштейна. Галилей не меньше знает о мире, чем Эйнштейн, а Аристотель – не меньше, чем Галилей, у них просто разные подходы и разные оценки, которые связаны друг с другом в точке взаимного перехода. Принцип общения становится главной характеристикой новой культуры и новой логики, которая строится – через времена и страны – по модели не восхождения, а взаимопонимания [см. Библер, 1996].

Не меньшую, а, скорее, большую роль для ее возникновения играет изменение характера труда. В процессе развертывающейся научно-технической революции человек действует не в огромных машинных коллективах, а внутри малых творческих групп – в лабораториях, экспериментальных группах – и даже наедине с собой. Исчезает жесткое распределение работников в различных машинных системах. Главной становится деятельность по общению с другими и самоизменению. Общаясь с другими изобретателями, профессионалами, каждый задумывается над своими идеями, изменяет и развивает их. Обращение «на себя», самодействие

и есть «раздвоение» единого меня, двусубъектность, что и вызывает появление антиномических рассуждений, т.е. диалогической логики. Рабочее время уступает место свободному времени, становится богатством общества, как и предвидел К. Маркс. Конечно, весь процесс осуществляется очень медленно, порождая сначала бескультурье; но то, что было раньше исключением, становится правилом. В русле научно-технической революции прежние элитарные процессы формирования творчества в науке и искусстве становятся всеобщими, повседневными, и речь идет не о социальных потрясениях, не о революциях, но о повседневно складывающемся новом способе жизни и деятельности. Не социальные революции, а научно-технические фундаментальные изобретения меняют структуру общества; общение становится плотью новой социальности.

Подведем итоги. В. Библер заявил о логике культуры и обосновал ее необходимость. Согласны мы с ним или нет, об этом еще предстоит думать [см. Тищенко, 2018]. О себе он говорил: «Я философ и этим интересен». И действительно, его размышления представляют огромный интерес и во многом определяют направление дальнейших философских исследований. Обычно крупного мыслителя оценивают после его смерти; мы сегодня имеем этот шанс, и хотелось бы оценить В. Библера именно как крупного мыслителя, как выдающегося философа своего времени.

Список литературы

- Арсеньев, Библер, Кедров, 1967 – *Арсеньев А.С., Библер В.С., Кедров Б.М.* Анализ развивающегося понятия. М.: Наука, 1967. 440 с.
- Ахутин, Берлянд, ред., 2009 – Владимир Соломонович Библер / Под ред. А.В. Ахутина и И.Е. Берлянд. М.: РОССПЭН, 2009. 375 с.
- Бахтин, 1979 – *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: Сов. Россия, 1979. 318 с.
- Библер, 1975 – *Библер В.С.* Мышление как творчество (Введение в логику мысленного диалога). М.: Политиздат, 1975. 400 с.
- Библер, 1991а – *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в XXI век. М.: Политиздат, 1991. 413 с.
- Библер, 1991б – *Библер В.С.* Кант – Галилей – Кант. Разум Нового времени в парадоксах самообоснования. М.: Мысль, 1991. 320 с.
- Библер, 1991в – *Библер В.С.* Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М.: Прогресс, 1991. 170 с.
- Библер, 1996 – *Библер В.С.* Быть философом... // Архэ. Ежегодник культурологического семинара. 1996. Вып. 2. С. 11–24.
- Библер, 1997 – *Библер В.С.* На гранях логики культуры. М.: Рус. феноменол. о-во, 1997. 440 с.
- Библер, 1998 – *Библер В.С.* Диалектика и диалогика // Архэ. Ежегодник культурологического семинара. 1998. Вып. 3. С. 13–23.
- Гегель, 1972 – *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 1–3. Т. 3. М.: Мысль, 1972. 371 с.
- Глазман, 2009 – *Глазман М.С.* Домашний семинар В.С. Библера // Владимир Соломонович Библер / Под ред. А.В. Ахутина и И.Е. Берлянд. М.: РОССПЭН, 2009. С. 348–361.
- Гоготышвили, Гуревич, ред., 1992 – М.М. Бахтин как философ / Отв. ред. Л.А. Гоготышвили, П.С. Гуревич. М.: Наука, 1992. 256 с.
- Кант, 1964 – *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. 799 с.
- Неретина, ред., 1991 – XVII век, или Спор логических начал / Отв. ред. С.С. Неретина. М.: ИФ РАН, 1991. 152 с.
- Тищенко, 2018 – *Тищенко П.Д.* Перечитывая Библера (чтение как отображение смысла и/или его конструирование) // *Vox.* Электронный философский журнал. 2018. Вып. 24. Электронный ресурс: <https://vox-journal.org/content/Vox%2024/Vox24-5-Bibler%20PanelID.pdf> (дата обращения: 20.05.2020).
- Фейербах, 1955 – *Фейербах Л.* Основные положения философии будущего // *Фейербах Л.* Избр. филос. произв.: в 2 т. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1955. 676 с.

V.S. Bibler on the Logic of Culture

Tamara B. Dlugatsch

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

Based on a deep knowledge of the history of philosophy, based on an analysis of the difficulties of modern theoretical thinking, comprehending the concept of M. Bakhtin, V. Bibler comes to the conclusion that the foundation of any theoretical, including philosophical, system should always be contradictory. This means including in it the foundations of past and future concepts. It also means that logic should be the logic of dialogue and that the development of philosophical reasoning does not go to infinity, but is accomplished as an interconnection of different philosophical attitudes. The development of new logical ideas V. Bibler gave direction to further philosophical research.

Keywords: logic, reasoning, contradiction, culture, science, self-justification

References

- Arsen'ev A.S., Bibler V.S., Kedrov B.M. *Analiz razvivajushhegosja ponjatija* [Analysis of the Developing Concept]. Moscow: Nauka Publ., 1967. 440 p. (In Russian)
- Bakhtin M.M. *Problemy pojetiki Dostojevskogo* [Problems of Dostoevsky's Poetics]. Moscow: Sovetskaya Rossiya Publ., 1979. 318 p. (In Russian)
- Bibler V.S. Byt' filosofom... [To be a Philosopher...], *Arche*. Ezhegodnik kul'turologicheskogo seminar, 1996, vyp. 2, pp. 11–24. (In Russian)
- Bibler V.S. Dialektika i dialogika [Dialectics and Dialogic], *Arche*. Ezhegodnik kul'turologicheskogo seminar, 1998, vyp. 3, pp. 13–23. (In Russian)
- Bibler V.S. *Kant – Galilej – Kant. Razum Novogo vremeni v paradoksah samoobosnovanija* [Kant – Galileo – Kant. The Mind of the New Age in the Paradoxes of Self-justification]. Moscow: Mysl Publ., 1991. 320 p. (In Russian)
- Bibler V.S. *Mikhail Mikhajlovich Bakhtin, ili Pojetika kul'tury* [Mikhail Mikhailovich Bakhtin, or Poetics of Culture]. Moscow: Progress Publ., 1991. 170 p. (In Russian)
- Bibler V.S. *Myshlenie kak tvorchestvo* [Thinking as Creativity]. Moscow: Politizdat Publ., 1975. 400 p. (In Russian)
- Bibler V.S. *Na granjah logiki kul'tury* [On the Brink of the Logic of Culture]. Moscow: Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo Publ., 1997. 440 p. (In Russian)
- Bibler V.S. *Ot naukouchenija k logike kul'tury: Dva filosofskih vvedenija v XXI vek* [From the Doctrine of Science to the Logic of Culture: Two Philosophical Introductions to the 21st Century]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. 413 p. (In Russian)
- Feuerbach L. *Osnovnye polozhenija filosofii budushhego* [General Outline of the Philosophy of the Future]. In: Feuerbach L. *Izbrannye filosofskie proizvedenija* [Selected Works]: v 2 t., t. 1. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955. 676 p. (In Russian)
- Glazman M.S. *Domashnij seminar V.S. Biblera* [V.S. Bibler's home Seminar], *Vladimir Solomonovich Bibler*, ed. by A.V. Ahutin, I.E. Berl'jand. Moscow: ROSSPEN Publ., 2009, pp. 348–361. (In Russian)
- Hegel' G.V.F. *Nauka logiki* [Science of Logic] v 3 t., t. 3. Moscow: Mysl Publ., 1972. 371 p. (In Russian)
- Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. In: Kant I. *Sochinenija* [Works] v 6 t., t. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1964. 799 p. (In Russian)
- M.M. Bakhtin kak filosof* [M.M. Bakhtin as a Philosopher], ed. by L.A. Gogotishvili, P.S. Gurevich. Moscow: Nauka Publ., 1992. 256 p. (In Russian)
- Tishhenko P.D. *Perechityvaja Biblera (chtenie kak otobra-zhenie smysla i/ili ego konstruirovanie)* [Re-reading of Bibler (Reading as a Representation of Meaning and/or its Construction)], *Vox. Elektronnyj filosofskij zhurnal*, 2018, vyp. 24. URL: <https://vox-journal.org/content/Vox%2024/Vox24-5-Bibler%20PanelD.pdf> (accessed 20.05.2020). (In Russian)
- Vladimir Solomonovich Bibler*, ed. by A.V. Akhutin, I.E. Berl'jand. Moscow: ROSSPEN Publ., 2009. 375 p. (In Russian)
- XVII vek, ili Spor logicheskikh nachal* [17th Century, or the Dispute of Logical Principles], ed. by S.S. Neretina. Moscow: RAS Institut of Philosophy Publ., 1991. 152 p. (In Russian)

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

Месяц Светлана Викторовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: messiat@mail.ru

Публикация содержит перевод второй части трактата Аристотеля «О дыхании» (главы 8–21), где философ переходит от критики предшествующих теорий дыхания к изложению собственного учения, суть которого можно свести к двум тезисам: (1) дышат не все животные, а только те, у которых есть легкие; и (2) дышащие животные нуждаются в дыхании ради охлаждения. Поскольку быть живым означает питаться и расти, а для выполнения этих функций необходим огонь, то все живые существа, по убеждению Аристотеля, обладают некоей «врожденной теплотой», которую необходимо постоянно охлаждать, чтобы она не стала чрезмерной и не привела бы живое существо к гибели. У животных с кровью началом этого внутреннего огня выступает сердце, а у бескровных – аналогичная сердцу центральная часть тела. Чтобы горящий в сердце огонь не угас, животные должны получать охлаждение либо извне, за счет окружающей среды, либо изнутри – за счет пропускания среды через себя. Если первый способ характерен для бескровных животных, то второй – для животных с кровью, которые могут пропускать через себя либо воздух, либо воду, в зависимости от того, в какой среде обитают. Животные, пропускающие через себя воздух, обладают легкими и дышат, а пропускающие через себя воду, имеют жабры и лишены дыхания. Разработка учения о дыхании позволила Аристотелю установить причины естественной и насильственной гибели животных, дать определение различным этапам их жизненного цикла, включая рождение и смерть, юность и старость, а также вплотную подойти к началу врачебного искусства и пониманию причин сердечной деятельности.

Ключевые слова: психология Аристотеля, античные учения о дыхании, физиология вдоха и выдоха, сердечная деятельность, легкие, естественное тепло, пневма, жизнь и смерть, юность и старость

Аристотель О дыхании (главы 8–21)¹

8. Ранее было сказано², что жизнь и присутствие души сопряжены с некоей теплотой (ведь даже пищеварение, позволяющее животным усваивать пищу, не может осуществляться без души и тепла, поскольку вся пища перерабатывается огнем)³.

¹ В этом номере журнала публикуется вторая часть перевода. Первую часть см. в т. 25 (1) за 2020 г.

² Аристотель ссылается на свой предыдущий трактат «О юности и старости» (*De juv.* 469b 6–20): «...все части животных и все их тело в целом имеют некую врожденную естественную теплоту (θερμότης)». См. также *De juv.* 470a 5–6; 19–22. Похожая мысль встречается и в *De anima* II 4, 416b 20–29: «...учитывая, что всякая пища обязательно должна перевариваться, а переваривание вызывается теплом, то все одушевленное обладает теплотой».

³ Как утверждается в трактате «О возникновении животных», в основе врожденного живым существам тепла лежит не обычный огонь, но некая более божественная теплая природа, аналогичная той, что входит в состав звезд и планет. См. *Aristot. De generat. anim.* II 3, 736b 33–737a 5: «В семени

Следовательно, в том месте тела животного и в той части этого места, где в первую очередь располагается подобное начало, должна располагаться и первая питающая душа. Но указанное место находится посередине между тем, которым животные принимают пищу, и тем, через которое они избавляются от ее остатков. У бескровных животных эта часть тела не имеет названия, а у животных с кровью ею является сердце. Ведь пища, из которой непосредственно возникают части тела животных, есть не что иное как природа крови, а у крови должно быть то же самое начало, что и у кровеносных жил, поскольку жилы и кровь предназначены друг для друга как сосуд и его содержимое. Началом же кровеносных жил у обладающих кровью животных служит сердце, потому что жилы не просто проходят через него, но укреплены в нем, как это можно видеть при вскрытии.

В то время как остальные способности души не могут существовать без питающей (по какой причине, говорилось ранее в сочинении «О душе»⁴), сама питающая способность невозможна без естественного огня, поскольку именно в огне ее воплотила природа. Гибель же огня, как было сказано выше, вызывается угасанием и истощением⁵. Угасание – это гибель огня под действием противоположностей, например, когда из-за окружающего холода он гаснет или весь целиком, или по частям (что происходит даже быстрее). Подобная насильственная гибель одинаково свойственна как одушевленным, так и неодушевленным существам, потому что животные умирают, и когда их делят на части при помощи орудий, и когда они замерзают от чрезмерного холода. Истощение же огня вызывается большим количеством теплоты. Когда окружающее огонь тепло становится чрезмерным и горящее больше не получает пищи, то оно погибнет не потому, что охлаждается, а потому, что истощается. Итак, если животное стремится к самосохранению, то ему требуется охлаждение, ибо охлаждение уберегает от подобного рода гибели.

9. Поскольку одни животные обитают в воде, а другие – на земле, то самым мелким и бескровным из них для защиты от подобного рода гибели достаточно охлаждения, получаемого от окружающей среды, будь то вода или воздух. Содержа в себе мало тепла, они нуждаются в незначительной защите. Вот почему почти все такие животные недолговечны: из-за своего малого размера они способны переносить лишь небольшие перепады тепла или холода. Насекомые же, которые живут дольше (а бескровны все насекомые без исключения⁶), рассечены под перетяжкой на две части и имеют возможность охлаждаться за счет сужающейся в этом месте

всех живых существ пребывает то, что делает семя плодородным, так называемое тепло. Это ни в коем случае не огонь и не другая подобная сила, но заключенная в семени и ленистом веществе пневма и природа пневмы, аналогичная элементу светил. Поэтому огонь ничего живого не порождает и в подвергнутых действию огня веществах, как влажных, так и сухих, ничего, по-видимому, не образуется, а теплота солнца и живых существ... содержит в себе оживляющее начало» [Карпов, 1940, с. 102]. Способность переваривать пищу Аристотель считает самой первой и наиболее общей способностью души, благодаря которой всем живым существам присуща жизнь (De anima II 2, 413b 1–3). Но поскольку необходимым условием переработки пищи является тепло, то и жизнь, и сама питающая душа по необходимости зависят от последнего. Тепло при этом выступает как орудие или материя пищеварения, а питающая способность души – как его форма. О том, что душа составляет формальную, целевую и действующую причину пищеварения, а тепло – инструментальную и материальную, см.: De anima II 4, 415b 8–416a 18; 416b 21–29.

⁴ Aristot. De anima II 2, 413b 1–3; 4, 415a 24–26.

⁵ Aristot. De juv. 5, 469b 21–470a 5: «...но у огня, как мы видим, есть два вида гибели: истощение (μάρανσις) и угасание (σβέσις). Когда гибель огня вызвана им самим, мы называем это истощением, а когда противоположностями, – угасанием. При этом оба вида гибели происходят по одной и той же причине: как только пища подходит к концу и огню становится нечем питаться, он гибнет».

⁶ Кровь большинства насекомых, называемая «гемолимфой», не содержит эритроцитов (красных кровяных телец) и выглядит практически бесцветной. Возможно, именно это обстоятельство навело Аристотеля на мысль, что у насекомых вообще нет крови.

оболочки. Они более горячи и потому нуждаются в более сильном охлаждении. Таковы пчелы, иные из которых живут до семи лет⁷, и другие жужжащие насекомые – осы, майские жуки и цикады. Свой жужжащий звук они издают не чем иным, как пневмой, словно бы задыхаясь. Жужжание возникает у них в перетяжке, когда та, то раздуваясь, то сжимаясь под действием врожденной пневмы, начинает тереться об оболочку. Насекомые двигают этим местом так же, как дышащие внешним воздухом животные движут легкими, а рыбы – жабрами. Нечто подобное происходит, и если душить дышащих животных, зажав им рот: их легкие в этом случае тоже будут раздуваться. Но если упомянутым животным для охлаждения этого движения недостаточно, то насекомым его хватает. Как уже было сказано, они производят жужжание за счет трения пневмы об оболочку, как это делают дети, когда просверливают насквозь стебель тростника и прикрепляют к нему тонкую пленку. По той же причине стрекочут и поющие виды цикад: они достаточно горячи и тоже имеют рассечение под перетяжкой; у цикад же, которые не стрекочут, такого рассечения нет.

Долго прожить без дыхания могут и некоторые обладающие кровью животные, чьи легкие малокровны и губчатые. Причина – та же: заключая в себе малое количество крови и влаги, легкие этих животных способны сильно раздуваться и вызывать длительное охлаждение за счет собственного движения. Но в конце концов они утрачивают способность это делать, и тогда животные задыхаются без дыхания, как уже говорилось выше⁸. Гибель вследствие истощения внутреннего огня, вызванного отсутствием охлаждения, называется удушьем; поэтому, когда животные гибнут подобным образом, мы говорим, что они задохнулись.

Выше уже было сказано, что насекомые не дышат⁹. Это ясно видно на примере таких мелких животных, как мухи и пчелы. Последние способны долго барахтаться на поверхности жидкостей, если те не слишком теплы или холодны, хотя малосильные животные старались бы в этом случае дышать чаще. Гибнут же они и выглядят задохнувшимися, когда их брюшко наполняется влагой и заключенное в перетяжке тепло уходит. Вот почему, отлежавшись в теплой золе, мухи и пчелы вновь оживают.

Обитающие в воде бескровные животные также способны прожить на воздухе дольше, чем, например, рыбы, которые обладают кровью и впускают в себя морскую воду¹⁰. Поскольку эти создания содержат мало тепла, то воздух способен охлаждать их довольно долго, как, например, ракообразных¹¹ и осьминогов (правда, в конце концов этого оказывается недостаточно для продолжения их жизни из-за свойственной упомянутым животным низкой температуры тела)¹². Да и большинство рыб

⁷ Ср.: *Aristot. Hist. anim.* V 22, 554b 6–7: «живут пчелы лет шесть, некоторые же семь». Речь, по-видимому, идет о пчелиной матке, которая при благоприятных обстоятельствах действительно может прожить до пяти лет. Рабочие же пчелы и трутни живут от нескольких дней до нескольких месяцев.

⁸ *De resp.* 1, 470b 22–23.

⁹ *De resp.* 3, 471b 19–23. Аристотель ошибается: насекомые дышат, хотя их дыхательная система устроена совершенно иначе, чем у млекопитающих и человека. Насекомые дышат посредством разветвленной сети микроскопических трубочек – трахей, которые пронизывают все их тело и заканчиваются на поверхности небольшими отверстиями – дыхальцами. Механизм их дыхания более всего напоминает описанный Эмпедоклом во фр. 551.

¹⁰ Поскольку у рыб есть кровь, то они нуждаются в охлаждении не меньше, чем дышащие животные. Однако, в отличие от последних, они охлаждаются не воздухом, а водой, которую постоянно пропускают через жабры. Под бескровными же морскими животными, как станет ясно ниже, Аристотель подразумевает ракообразных, головоногих и других моллюсков.

¹¹ *μαλακότρακα* – буквально «мягкоскорлупые». К этому роду у Аристотеля относятся всевозможные ракообразные: креветки, langoustes, крабы и т.п.

живут в земле, пусть и сохраняя неподвижность, так что их можно найти только путем рытья¹³. Причина этого в том, что животные, полностью лишённые легких или обладающие бескровными легкими, меньше нуждаются в охлаждении.

10. Итак, о бескровных животных, которым помогают выжить окружающий воздух или вода, было сказано выше. Что же касается животных с кровью и сердцем, то те из них, у которых есть легкие, все без исключения впускают в себя воздух и добиваются охлаждения за счет вдоха и выдоха. Легкие есть как у животных живородящих, которые рожают живого зародыша не только вне, но и внутри самих себя (потому что селахии, хотя и рожают живых зародышей, но не внутри собственного тела)¹⁴, так и у яйцеродящих – будь то пернатых (таких как птицы) или чешуйчатых (таких как черепахи, ящерицы и змеи). Но если у живородящих животных легкие орошаются кровью, то у большинства яйцеродящих они губчатые, отчего они и дышат реже, как уже было сказано¹⁵. При этом дыхание используют все упомянутые животные, включая и тех, что обитают и проводят жизнь в водоемах,

¹² διὰ τὸ ὀλιγόθερμα εἶναι – не принимаю правку Д. Росса, удаляющего из текста союз διὰ («из-за», «по причине») на том основании, что в таком виде предложение якобы противоречит сказанному строчкой выше [Ross, 1955, p. 321–322]. На самом деле никакого противоречия нет. Аристотель говорит, что хотя воздух и способен охлаждать бескровных морских животных, однако делает это не так эффективно, как привычная для них вода, которая в аристотелевской физике считается холоднее воздуха. Поэтому когда осьминоги, раки или крабы оказываются на берегу, то они неизбежно нагреваются и погибают, будучи не в состоянии сохранять присущую им низкую температуру тела. Пример с бескровными морскими животными, вытасканными на воздух, образует, следовательно, параллель с 475b 1–4, где Аристотель говорит о насекомых, способных долго барахтаться в воде. Так же как для мух и пчел вода оказывается слишком холодной средой, чтобы позволить им поддерживать свое жизненное тепло, так для осьминогов и ракообразных воздух слишком горяч, чтобы они могли оставаться холодными (букв. «малотеплыми» – ὀλιγόθερμα).

¹³ Возможно, Аристотель имеет в виду т.н. придонных рыб, имеющих обыкновение зарываться в грязь и песок на морском дне или прятаться под водой в норы и расщелины скал. К первым он относит шипастого и электрического ската, камбалу, тунца, некоторые виды акул и т.п. (Hist. anim. IX 37, 620b 19–24; 620b 29–33: «в песок зарываются и рыба ослик, и скат, и камбала, и рина...»). Ко вторым – угрей, мурен, морских окуней, макрелей, губанов и др. (Hist. anim. VIII 15, 599b 2–20: «...прячутся в норах и многие рыбы, наиболее очевидным образом золотая макрель и рыба вороненок – зимой; ...скальные рыбы, как, например, губаны, коттифы и окуни, прячутся попарно – самцы с самками, и даже делают гнезда»). Впрочем, в «Истории животных» Аристотель отмечает, что не только придонные, но и многие другие виды рыб периодически прячутся в норах на морском дне, становясь из-за этого недоступными для промысла (Hist. anim. VIII 15, 599b). Верит он и в самопроизвольное зарождение некоторых рыб из песка и ила, таких как угри, пескарки, бычки и анчоусы. По его словам, в теплые дни те «выходят из земли навстречу теплу» (ἐκ τῆς γῆς ἀνέρχεται), а в холодные остаются в песке, так что выловить их можно, только «загребая сетями землю» (Hist. anim. VI 15, 569a 24–30; 569b 4–8; b22–25; VI 16, 570a 3–12). Тот факт, что большинство рыб проводит значительную часть жизни в песке на дне моря, т.е. получает охлаждение от земли, а не от воды, может служить дополнительным свидетельством в пользу того, что вода нужна обитателям моря не для дыхания, а для охлаждения. Если высказанное предположение относительно смысла аристотелевского текста верно, то нет необходимости вслед за Огли и Россом менять в оригинале фразу οἱ πολλοὶ τῶν ἰχθύων («большинство рыб») на πολλοὶ τῶν ἰχθύων («многие рыбы»), выбрасывая артикль οἱ. См.: [Ogle, 1897, p. 97; Ross, 1955, p. 322; Месяц, 2020, с. 483–498].

¹⁴ Аристотель различает два вида живородящих животных: живородящих в собственном смысле слова, у кого зародыш образуется внутри их собственного тела, и яйцекладущих, которые сначала производят яйцо с полностью сформированным зародышем. К последним относятся т.н. «селахии» – отряд хрящевых рыб, включающий акул, скатов и других рыб без чешуи. См.: Hist. anim. VI 10, 564b 12–14: «...селахии рожают живых детенышей, предварительно произведя в себе яйца, а также выкормив их в себе». Некоторые виды селахий, согласно современным представлениям, действительно живородящи, ибо их яйца развиваются в особых расширениях яйцевода, в результате чего зародыш питается и растет за счет тела матери.

¹⁵ Aristot. De resp. 7, 470b 13–15.

например гидр, лягушек, крокодилов, болотных, морских и сухопутных черепах, а также тюленей. Все эти и подобные им животные рожают потомство на суше, а спят либо на суше, либо в воде, удерживая рот над поверхностью ради дыхания.

Все животные с жабрами охлаждаются, впуская в себя воду. Имеет жабры и род так называемых селажий, а также прочих безногих. Безноги и все без исключения рыбы, конечности которых называются плавниками («крылышками»)¹⁶ за их сходство с птичьими крыльями.

Как показывают наблюдения, из числа животных с ногами жабры есть только у так называемого тритона. Но еще никто не видел животное, которое бы имело одновременно и жабры, и легкие. Причина этого в том, что легкие предназначены для охлаждения вдыхаемым воздухом (похоже, что и свое название «легкие» они получили из-за способности впускать в себя легкий воздух¹⁷), тогда как жабры – для охлаждения водой. Для одного дела нужен один инструмент, а всем живым существам достаточно одного способа охлаждения. Поэтому если природа, как мы видим, ничего не делает напрасно, а из двух органов один оказывается не нужен, то в результате одни животные получают только жабры, а другие – только легкие, обоим же органов дыхания нет ни у кого¹⁸.

11. Поскольку любое животное нуждается в пище ради существования и в охлаждении ради самосохранения, то природа приспособила один и тот же орган для обеих целей¹⁹. Подобно тому как у иных животных природа использовала язык для распознавания вкусов и для речи, так у животных с легкими она приспособила так называемый рот для переработки пищи и для вдоха-выдоха. У животных, не обладающих легкими и не дышащих, рот предназначен только для переработки пищи, а для охлаждения, если животное в нем нуждается²⁰, имеется природа жабр. Каким образом упомянутые органы способны обеспечить охлаждение, мы скажем ниже, что же касается питания, то ничто не мешает, чтобы и у вдыхающих воздух, и у впускающих в себя воду животных оно происходило примерно одинаково. Дышащие животные заглатывают пищу не одновременно с дыханием, иначе они задохнулись бы, попади пища – влажная или сухая – через дыхательное горло в легкие. Дело в том, что дыхательное горло расположено у таких животных перед пищеводом, через который пища проникает в так называемый желудок. Поэтому у обладающих кровью четвероногих дыхательное горло имеет надгортанник в качестве

¹⁶ πτερύγια – одновременно означает и крылья у птиц, и плавники у рыб.

¹⁷ Попытка передать игру слов πλεῦμων – πνεῦμα, на которой Аристотель основывает свою этимологию слова «легкие». Действительно, если в аттическом диалекте слово πλεῦμων пишется через “λ”, то в других диалектах древнегреческого языка оно пишется через “ν” как πνεῦμων, что еще больше сближает его с «пневмой», воздухом.

¹⁸ Одновременно легочным и жаберным дыханием обладают т.н. двоякодышащие рыбы, а также аксолотли – неотенические личинки некоторых тритонов, о существовании которых Аристотель, по видимому, не знал. О том, что природа ничего не делает напрасно и для каждой жизненной функции приспособливает один-единственный орган, см. также: *Aristot. De part. anim.* 663a 17–18.

¹⁹ На первый взгляд, это утверждение выглядит явным нарушением сформулированного выше правила, что природа всегда использует один-единственный орган для осуществления одной жизненной функции [Ross, 1955, p. 325]. Тем не менее никакого противоречия здесь нет, поскольку указанное правило составляет только половину более общего принципа, который можно было бы назвать «принципом экономии». Согласно этому принципу, природа достигает поставленной цели минимальными средствами и никогда не использует множество инструментов там, где удастся обойтись одним. Поэтому если использование одного органа для осуществления сразу нескольких жизненных функций соответствует этому принципу, то использование нескольких органов для осуществления одной ему не соответствует. См. примеры применения этого принципа в *Aristot. De part. anim.* 659a 20–23; 661a 34–b5; b17–19.

²⁰ Речь идет о внутреннем охлаждении, дополнительном к тому, которое обеспечивает животному среда обитания. В таком охлаждении, как было сказано выше, нуждаются все животные с кровью.

своего рода клапана²¹. У птиц же и яйцеродящих четвероногих надгортанника нет, поэтому они добиваются того же результата, сужая дыхательное горло. Все животные, принимая пищу, либо сужают дыхательное горло, либо прикрывают его надгортанником, а когда пища проходит в желудок, то либо поднимают надгортанник, либо расширяют горло, чтобы впустить воздух для охлаждения. Животные же, имеющие жабры, заглатывают пищу через рот после того, как выпустили воду через жабры. У них нет дыхательного горла, поэтому они не могут повредить себе, впуская воду, разве что та попадет в брюшную полость. Вот почему они выпускают воду и хватают пищу очень быстро и к тому же имеют острые зубы и почти все являются кархародонами²², поскольку лишены возможности измельчать свою пищу.

12. Затруднение, хотя и вполне разрешимое, может возникнуть в связи с такими водными животными, как дельфины, киты и прочие китообразные, имеющими так называемое дыхало. Все они, будучи безногими и при этом имея легкие, впускают в себя воду²³. Причина – в том, о чем мы только что говорили. Они впускают в себя воду не ради охлаждения. Охлаждаются они, когда дышат, так как обладают легкими. Поэтому они и спят, удерживая рот над поверхностью воды, а дельфины еще и храпят. Будучи пойманы в сети, они быстро задыхаются, потому что перестают дышать; и можно видеть, как они всплывают на поверхность моря ради дыхания. Но поскольку этим животным приходится питаться в воде, то они вынуждены выпускать втянутую в себя воду, для чего и имеют дыхало. Втянув воду, они выбрасывают ее вверх через дыхало, подобно тому, как рыбы выпускают ее через жабры. Об этом свидетельствует и само положение этого органа, который не примыкает ни к одному из органов с кровью, но помещается перед мозгом и выпускает через себя воду²⁴.

По той же причине впускают воду и моллюски с ракообразными, под которыми я подразумеваю так называемых лангустов и крабов. Ни одно из этих животных, по видимому, не нуждается в охлаждении, потому что является бескровным и содержит мало тепла, а значит, в достаточной мере охлаждается за счет окружающей влаги. Так что воду ракообразные впускают ради питания, а чтобы та не заливалась внутрь одновременно с пищей, выбрасывают ее либо через брюшные пластины около

²¹ Д. Росс усматривает здесь явное свидетельство знакомства Аристотеля с трактатом Гиппократова корпуса «О сердце». *Hippocr. De corde*. 2, 4–5: «...надгортанник есть клапан, очень точно закупоривающий и не дающий прохода ничему, кроме питья» [Карпов, Руднев, 1994, с. 177].

²² К кархародонам относятся рыбы, имеющие острые пилообразные зубы. Типичным представителем кархародонов является, например, большая белая акула *carcharodon carcharias*.

²³ Затруднение (ἀπλорία) с китообразными, о котором говорит Аристотель, состоит в том, что хотя эти животные и обладают легкими, т.е. охлаждаются за счет воздуха, тем не менее они подобно рыбам втягивают в себя воду, что, на первый взгляд, означает, что они получают охлаждение, в том числе и от нее. Это явно нарушает сформулированный выше «принцип экономии», согласно которому природа никогда не добивается одной и той же цели несколькими средствами, а также противоречит утверждению, что «всем живым существам достаточно одного способа охлаждения» (*De resp.* 10, 476a 12–13).

²⁴ καὶ ἀφίσι τὸ ὕδωρ – не принимаю исправление Росса, переносящего данную фразу из строчки 476b 29–30 в строчку 477a 1. По мнению Аристотеля, расположение дыхала на голове у китообразных служит весомым аргументом в пользу того, что заглатываемая ими вода не используется для охлаждения. В самом деле, поскольку дыхало у этих млекопитающих находится на голове, вблизи холодного мозга, и не примыкает ни к одному из органов, орошаемых кровью, то отсюда следует, что проходящая через него вода не участвует в процессе отведения тепла из крови. Согласно современным представлениям, дыхало у китообразных представляет собой видоизмененные и смещенные на вершину головы носовые отверстия. Всплывая на поверхность, киты выпускают через дыхало не воду, как думает Аристотель, а выдыхаемый теплый воздух, который, соприкасаясь с холодным воздухом снаружи, превращается в фонтан водяного пара.

щетинок, как лангусты и крабы, либо через полость над так называемой головой, как каракатицы и осьминоги. Более подробно об этих животных говорилось в «Истории животных»²⁵.

Итак, отвечая на вопрос, почему животные впускают в себя воду, мы сказали, что они делают это ради охлаждения, а еще потому, что, будучи по природе существами водными, получают из воды пищу.

13. Теперь следует сказать о том, как осуществляется охлаждение у дышащих и обладающих жабрами животных. Выше уже говорилось, что дышат все животные, у которых есть легкие²⁶. Но почему они имеют эту часть тела? И почему те животные, у которых она есть, нуждаются в дыхании? Причина, по которой животные обладают легкими, заключается в следующем: лучшим из них досталось больше теплоты, потому что одновременно с теплом они получили и лучшую душу, которая придала им больше достоинства по сравнению с природой холодных существ²⁷. Вот почему животные с особенно полнокровными и горячими легкими имеют большую величину, а самой чистой и обильной кровью обладает самое прямое из них – человек, единственный, кто благодаря такого рода легким обращен своей вершиной к вершине мира. Поэтому правильно будет считать легкие, как и любую другую часть тела, причиной сущности человека и прочих [дышащих] животных. Вот для чего необходим этот орган. Что же касается причины движения, действующей по необходимости²⁸, то следует признать, что и она участвует в создании такого рода животных, как и в возникновении множества других существ, из которых одни образовались по большей части из земли, как род растений; другие – из воды, как морские животные; третьи – из воздуха и огня, как пернатые и сухопутные²⁹. И каждому роду было назначено его естественное место обитания (οἰκεῖος τόπος).

14. Неверно утверждение Эмпедокла, будто бы в воде обитают самые теплые и содержащие больше всего огня животные, которые таким образом спасаются от избытка присущего их природе жара, чтобы благодаря противоположному месту обитания восполнить недостающие им холод и влагу, потому как, дескать, в воде

²⁵ *Aristot. Hist. anim.* IV 1, 523b 21–3, 527b 18–22.

²⁶ *Aristot. De resp.* 1, 470b 12–13.

²⁷ Византийский комментатор Аристотеля Михаил Эфесский (XI–XII вв.) поясняет смысл сказанного следующим образом: «...причина, по которой некоторые животные обладают легкими, состоит в том, что лучшим из них досталось больше теплоты; а кому досталось больше теплоты, больше нуждаются в охлаждении; а те, кто больше нуждается в охлаждении, нуждаются и в некоем органе, чтобы втягивать в себя то, что способно их охлаждать» (In Parva Nat. 135, 13–17). Из объяснения Михаила остается непонятным, почему нуждающиеся в большем охлаждении животные непременно должны охлаждаться за счет воздуха, а не воды, например. Поэтому правильнее было бы понять рассуждение Аристотеля следующим образом. Поскольку все животные, обладающие легкими, дышат, то это значит, что легкие необходимы им для дыхания, которое, как было сказано выше, представляет собой охлаждение воздухом. Но в охлаждении воздухом нуждаются животные, обитающие в воздушной среде, т.е. сухопутные млекопитающие и птицы. Сухопутные же млекопитающие, как будет сказано ниже, состоят преимущественно из огня, т.е. являются самыми горячими из живых существ, а горячие живые существа занимают высшую ступень на лестнице жизни, поскольку обладают более совершенной (τιρώτερα) душой. Таким образом, легкие есть у более совершенных, или высших, животных, в силу того, что те являются более совершенными.

²⁸ Выяснив целевую причину наличия легких («вот ради чего они нужны»), Аристотель вспоминает и о причине движущей, действие которой обусловлено не свободным выбором некоего блага, а естественной необходимостью. Тем самым к действию души (формы) он добавляет действие тела (материи). Ср. *Aristoteles. De gen. anim.* 789b 19: «...которые возникают не ради чего-то, но по необходимости и благодаря движущей причине».

²⁹ Из огня образовались не птицы, как предполагает Михаил Эфесский (In Parva Nat. 137, 29–30), а сухопутные животные. Именно поэтому последние обладают большим количеством врожденного тепла, имеют лучшую душу и превосходят по достоинству природу более холодных живых существ, состоящих преимущественно из воды (рыбы) или воздуха (птицы).

меньше тепла, чем в воздухе. Во-первых, нелепо думать, будто каждое такое животное, родившись на суше, могло поменять место обитания и переселиться в воду, ведь подавляющее большинство из них не имеет ног. Эмпедокл же, описывая их первоначальное строение, говорит, что они возникли на суше, а потом в поисках спасения перешли в воду³⁰. Во-вторых, обитающие в воде животные не кажутся теплее сухопутных, поскольку они вообще лишены крови или содержат ее в малом количестве. Впрочем, вопрос о том, каких животных следует считать теплыми, а каких холодными, уже был рассмотрен нами в другом месте³¹. Что же касается указанной Эмпедоклом причины, то сама постановка вопроса в каком-то смысле оправдана, однако ответ, который он дает, неверен. Если животные страдают от избытка тех или иных приобретенных качеств, то их действительно могут спасти противоположные этим качествам места и времена года, однако природа животных сохраняется преимущественно в тех местах, которые ей соответствуют. Ведь не одно и то же материя, из которой возникло то или иное живое существо, и ее качества или состояния. Я имею в виду, что если бы природа образовала некое существо из воска или льда, то не смогла бы сохранить его, поместив в тепло, оттого что оно быстро погибло бы под действием противоположности, поскольку тепло плавит состоящее из противоположной природы. И если бы природа образовала нечто из соли или щелока, то не взяла бы и не погрузила это в воду, потому что влага разрушает сухое.

Итак, если влажное и сухое составляют материю всех тел³², то разумно предположить, что тела, состоящие из влаги, пребывают в воде, а из сухости – на суше. Поэтому деревья растут не в воде, а на земле, хотя, согласно тому же рассуждению, из-за их чрезмерной сухости им следовало бы переселиться в воду, как, по словам Эмпедокла, поступили чересчур огненные животные. Впрочем, деревья должны были бы перейти в воду не из-за присущего ей холода, а из-за влажности. Итак, в каком месте обитают те или иные животные, таковы и их материальные природы: в воде они влажные, на земле сухие, в воздухе теплые. Что же касается приобретенных качеств, то природы, обладающие избыточно теплыми качествами, будут сохраняться, если поместить их в холодное место, а обладающие избыточно холодными, если – в теплое. Место будет уравнивать избыток того или иного качества, возвращая ему надлежащую меру. Так что искать равновесия следует в местах, соответствующих той или иной материи, или же использовать перемены основного времени года, ведь если качества материи могут оказаться противоположными местам обитания животных, то сама материя – нет.

Итак, о том, что не по причине теплоты материальной природы одни животные являются водными, а другие сухопутными, как утверждает Эмпедокл, мы сказали достаточно, равно как и о том, почему у одних животных легкие есть, а у других нет.

³⁰ *Евр.* Fr. 634 Volland. Здесь и далее за основу перевода данного фрагмента Эмпедокла взят перевод А.В. Лебедева [Лебедев, 1989, с. 399].

³¹ Возможно, Аристотель имеет в виду трактат «О частях животных»: *De part. anim.* 648b 2–649b 8.

³² В аристотелевской физике материю тел составляют четыре элемента, началами которых, в свою очередь, являются четыре противоположные качества: теплое и холодное, сухое и влажное. Так, огонь сух и горяч, вода холодна и влажна, земля суха и холодна, а воздух влажен и горяч. Почему же здесь Аристотель утверждает, что телесную материю образуют исключительно влажное и сухое? Ответ, по мнению Михаила Эфесского, следует искать в трактате «О возникновении и уничтожении» (*De gen. et cor.* 329b 24–25), где четыре противоположных качества делятся Аристотелем на действующие и претерпевающие и где теплое и холодное объявляются активными, или творящими (ποιητικά), началами, а влажное и сухое – пассивными, или претерпевающими (παθητικά). Но претерпевать свойственно материи, а творить – форме, поэтому, по словам Михаила, «влажное и сухое суть материальные и претерпевающие начала, а теплое и холодное – формальные и действующие» (*Mich. Ephes. In Parva Nat.* 139, 8–11).

15. Почему животные, обладающие легкими, а особенно те, чьи легкие хорошо снабжаются кровью, впускают в себя воздух и дышат? Они делают это потому, что легкие губчатые и заполнены трубками и являются самой полнокровной частью тела из числа так называемых внутренних органов³³. Животные с полнокровными легкими нуждаются в том, чтобы охлаждение было, во-первых, быстрым, поскольку их душевный огонь способен лишь на незначительное отклонение, и, во-вторых, распространялось бы внутри по всему телу из-за обилия в нем крови и тепла. То и другое легко достигается за счет воздуха: благодаря своей тонкой природе он быстро пронизывает все тело насквозь и охлаждает его. Вода же, наоборот, на это неспособна. Отсюда видно, почему животные, чьи легкие хорошо снабжаются кровью, дышат особенно сильно. Это происходит потому, что более теплое нуждается в большем охлаждении, и потому что вдыхаемый воздух (πνεῦμα) легко доходит до начала теплоты в сердце.

16. Вопрос о способе, каким сердце соединено с легкими, следует рассматривать, прибегая к вскрытию, а также к запискам по истории животных³⁴. Если говорить в общем, то природа живых существ нуждается в охлаждении из-за воспламенения души в сердце³⁵. Животные, обладающие не только сердцем, но и легкими, охлаждаются за счет дыхания. Животные же, у которых сердце есть, а легких нет, как, например, рыбы, в силу своей водной природы охлаждаются водой через жабры. Чтобы увидеть собственными глазами, какое положение занимает сердце по отношению к жабрам, необходимо прибегнуть к вскрытию, а чтобы добиться точности – к «Истории животных»³⁶. Но если говорить в общих чертах, то оно примерно таково. Может показаться, что у сухопутных животных и рыб сердце расположено неодинаково, однако это не так. Сердце обращено острым концом туда, куда животные наклоняют голову. И поскольку сухопутные животные и рыбы наклоняют головы по-разному, то у рыб сердце оказывается обращено острым концом ко рту³⁷. Из вершины сердца к середине, где сходятся друг с другом все жабры, тянется

³³ *Aristot. Hist. anim.* 496a 35–b 2: «...из всех частей тела легкие содержат в себе больше всего крови у обладающих ими животных...». По всей видимости, Аристотель считает губчатую и пронизанную многочисленными кровеносными сосудами структуру легких материальной причиной дыхания, а заключенное в них тепло – действующей или даже формальной, поскольку, как выяснится впоследствии, именно тепло заставляет легкие расширяться и сужаться. Что же касается целевой причины дыхания, то она состоит в охлаждении тела воздухом. См.: *Mich. Ephes. In Parva Nat.* 140, 13–20: «Материальной причиной дыхания у животных, обладающих легкими, является трубчатая структура и мягкость этого органа, потому что будь легкие плотными и твердыми, то из-за плотности и жесткости не могли бы растягиваться и сжиматься. Итак, если упомянутые качества составляют материальную причину дыхания, то действующей причиной является заключенная в легких теплота, поскольку именно она заставляет их растягиваться и сжиматься, а каким образом – Аристотель скажет в конце книги. Само же дыхание происходит ради сохранения врожденной пневмы».

³⁴ Аристотель имеет в виду трактат «История животных», где говорится в том числе и о положении сердца и легких у разных животных. См.: *Aristoteles. Hist. anim.* I 17, 496a 4–b 15; II 3, 511b etc.

³⁵ ἐπιπόρωσις τῆς ψυχῆς – ср. *De juv.* 469b 16: τῆς ψυχῆς ὥστερ ἐπιπυρευμένης. Несмотря на несколько необычный способ выражения, Аристотель хочет сказать, что сердце, будучи источником и началом тепла, является источником жизни, а следовательно, и души. В самом деле, поскольку быть живым и быть одушевленным – одно и то же, то наличие в живом существе «некоей врожденной теплоты» (ὀμίφτον θερμότηα τῆα φυσικῆν), позволяющей ему выполнять основные жизненные функции, равносильно присутствию в нем души. А поскольку источником и началом внутреннего тепла у животных выступает сердце или аналогичная ему часть тела (см. выше, прим. 3, а также *Part. anim.* 670a 24), то и душа имеет свое начало в сердце, как бы «разгораясь» или «воспламеняясь» в нем в момент формирования этого органа у зародыша [*Freudenthal, 1995, p. 7–6*].

³⁶ *Aristoteles. Hist. anim.* II 17, 507a 2–10.

³⁷ *Aristoteles. Hist. anim.* II 17, 507a 2–5: «Острый конец сердца обращен у всех вперед, только у рыб, можно полагать, не так: острый конец обращен не к груди, а к голове и ко рту. Верхушка сердца у них подвешена к тому месту, где сходятся друг с другом правые и левые жабры».

сухожильная трубка, самая большая из всех. Помимо нее из обеих сторон сердца к поверхности каждой из жабр тянутся и другие трубки, через которые охлаждение достигает сердца, пока в жабрах непрерывно циркулирует вода. И точно так же, как поднимаются и опадают жабры у рыб, так у дышащих животных многократно подымается и опадает грудная клетка, когда они впускают и выпускают из себя нагретый воздух. Животные, дышащие одним и тем же или малым количеством воздуха, задышались, поскольку и воздух, и они сами быстро нагреваются от соприкосновения с кровью, а горячий воздух препятствует охлаждению. И когда вследствие болезни или от старости дышащие животные больше не могут приводить в движение легкие, а рыбы – жабры, они умирают.

17. Всем без исключения живым существам присущи рождение и смерть, однако способы того и другого отличаются по виду. Ведь гибель животных неодинакова, хотя есть в ней и нечто общее³⁸. Смерть может быть либо насильственной, либо естественной: насильственной – когда ее начало находится вне живого существа, а естественной – когда в нем самом, то есть когда смерть бывает вызвана первоначальным устройством той или иной телесной части, а не приобретенной болезнью. У растений это зовется увяданием, а у животных – старостью. Все достигшие зрелости животные умирают и гибнут одинаково, а незрелые – хотя и похожим образом, но иначе. Незрелыми я называю, например, яйца или семена растений, еще не пустившие корни. Так вот, если все животные гибнут вследствие утраты какого-то количества тепла, то зрелые – вследствие утраты тепла там, где находится начало их сущности. Это начало, как было сказано выше³⁹, помещается в той части тела, где сходятся верх и низ: у растений – посередине между стеблем и корнем, а у животных – либо в сердце (если это животные с кровью), либо в аналогичной сердцу части тела (если это животные без крови). Некоторые бескровные животные содержат много подобных начал, правда, не в действительности, а в возможности. Вот почему иные насекомые продолжают жить, даже если их разрезать на части. Да и среди животных с кровью существа со слабым жизненным началом могут долго жить с вынутым сердцем и даже продолжают шевелить лапами, как, например, черепахи, если не снимать с них панцирь⁴⁰. Причина этого в том, что такие животные имеют неудачное природное строение, сближающее их с насекомыми.

Начало жизни покидает обладающих им существ, когда сопряженное с ним тепло больше не получает охлаждения. Как уже неоднократно говорилось, в этом случае тепло поглощает само себя. Поэтому когда у одних животных легкие, а у других жабры твердеют, высыхая со временем и становясь землястыми, то животные больше не могут приводить их в движение, то расширяя, то сужая, в результате чего огонь усиливается и в конечном счете истощается. По той же причине даже незначительные недуги, случающиеся в старости, быстро приводят к смерти. Из-за малого количества тепла, большая часть которого была израсходована на протяжении долгой жизни, любое его усиление в центральной части тела заканчивается быстрым затуханием, как если бы горящее там слабое и скудное пламя гасло от малейшего изменения. Вот почему в старости смерть безболезненна, и старые животные умирают не потому, что испытывают сильное страдание, – отделение души от тела происходит для них совершенно незаметно. Болезни, от которых легкие становятся

³⁸ Вопросом о том, что такое рождение, жизнь и смерть, Аристотель задается в начале трактата «О юности и старости, жизни и смерти» (De juv. 1, 467b 10–11), который то ли предшествовал, то ли составлял единое целое с трактатом «О дыхании» [Солопова, 2018, с. 167–181; Siwek, 1963, p. I–XVIII; Tricot, 1951, p. 168–174].

³⁹ *Aristoteles*. De resp. 8, 474b 1–2. См. также: De juv. 1, 467b 32–468a 12.

⁴⁰ О способности черепах сохранять подвижность даже после изъятия внутренних органов Аристотель пишет в De juv. 1, 468b 12–15.

твердыми за счет нарывов, выделений или болезнетворного избытка тепла, как это случается при горячке, также приводят к учащению дыхания, поскольку легкие больше не могут ни сильно расширяться, ни сокращаться. Когда же они окончательно теряют способность двигаться, то животные умирают, испуская дух.

18. Рождение есть первое приобщение к питающей душе в теплом подлежащем⁴¹, а жизнь – поддержание этого приобщения. Юность – это период роста первой отвечающей за охлаждение части тела⁴², старость – ее увядание, а расцвет – середина между тем и другим. Что же касается кончины и гибели, то гибель насильственная представляет собой угасание или истощение тепла (поскольку оно может погибнуть по обоим причинам), а естественная – окончательное истощение того же тепла, происходящее вследствие долготы жизни. У растений последнее называется увяданием, а у животных – смертью. Разновидностью естественной смерти является смерть от старости, представляющая собой истощение тепла из-за неспособности охлаждающей части тела производить в старости охлаждение. Итак, что такое рождение, жизнь и смерть, и по каким причинам они свойственны живым существам, мы сказали.

19. Теперь понятно, почему дышащие животные обычно задыхаются в воде, а рыбы – на воздухе. Дело в том, что первые охлаждаются воздухом, а вторые – водой, и когда меняют место обитания, то лишаются того и другого. Что же касается причины движения жабр у рыб, благодаря которому они могут впускать и выпускать воду, или легких у дышащих животных, расширяя и сокращая которые, те способны вдыхать и выдыхать воздух, то о ней, а также об устройстве соответствующего органа, можно сказать следующее.

20. С сердцем происходят три вещи, которые, на первый взгляд, имеют одну и ту же природу, хотя на самом деле нет: дрожание, пульсация и дыхание. Дрожание возникает, когда тепло сжимается в сердце вследствие выделительного или нагноительного охлаждения⁴³, как это происходит при так называемой судороге или других болезнях, а еще при испуге. У напуганных животных верхняя часть тела холодеет, в результате чего тепло отливает от сердца и сокращается, вызывая дрожь. Иногда область сердца, в которую вытесняется тепло, оказывается настолько мала, что животные как бы угасают и умирают от страха и вызванного им болезненного состояния.

Пульсация же сердца, которую оно, по-видимому, совершает непрерывно, напоминает вскрытие нарывов. Правда, в случае последних пульсирующее движение сопровождается болью, поскольку для крови подобное изменение противоестественно. Нарыв растет до тех пор, пока не созреет и не начнет гноиться. Происходящее с ним напоминает кипение, когда под действием тепла жидкость превращается в пар: в этом случае она расширяется, увеличиваясь в объеме. Если нарыв не вскрывается, то болезнь завершается воспалением, так как жидкость густеет; в случае же

⁴¹ τῷ θερμῷ – имеется в виду теплая пневма, из которой на самом первом этапе формирования живого существа образуется его сердце, наделяющее зародыш питательной способностью и, соответственно, питающей душой.

⁴² Имеются в виду легкие у сухопутных животных и жабры у рыб.

⁴³ «Выделениями» (περίττωσις, περίττωσις) Аристотель называет остаточные, не усвоенные организмом вещества, образующиеся в ходе переваривания пищи: «я называю выделением остаток от пищи» (*De part. anim.* 724b 26–27). Эти вещества могут быть как бесполезными (экскременты, желчь), так и полезными (семя), однако и в том, и в другом случае их выведение из организма сопровождается потерей животным тепла и влаги. «Нагноение» (σύντηξις, σύντηξις), в отличие от выделения, представляет собой болезненный процесс, вызванный разложением той или иной части тела под действием избыточного тепла и ее превращением в гной. Согласно *De gen. anim.* 18, 724b 27–28, «нагноением называется то, что вытекает из раздувшегося места в результате его противоестественного разложения».

кипения вода просто выплескивается за стенки сосуда. Поэтому когда заполняющая сердце влага, постоянно прибывающая туда вместе с пищей, увеличивается в объеме под действием тепла и расширяется до краев сердечной оболочки⁴⁴, то возникает пульсация. И поскольку влага, из которой образуется природа крови, притекает снова и снова, то этот процесс продолжается непрерывно. Ведь кроветворение в первую очередь осуществляется в сердце⁴⁵, что можно увидеть на начальных этапах рождения, когда кровеносные жилы еще не разделились, а сердце уже наполнено кровью. Вот почему у более молодых животных сердце пульсирует сильнее, чем у старых: в молодом органе образуется больше испарений⁴⁶. Пульсируют и все жилы, причем одновременно друг с другом, потому что они все прикреплены к сердцу. И поскольку сердце постоянно приводит их в движение, то они непрерывно пульсируют все вместе, до тех пор пока сердце их движет⁴⁷. Итак, дрожание есть возникающее в сердце сопротивление сжимающему действию холода, а пульсация – превращение нагреваемой влаги в пар.

21. Дыхание же происходит из-за нарастания тепла, заключающего в себе питающее начало. Как и другие телесные составляющее, тепло тоже нуждается в пище, причем даже больше остальных, потому что является причиной их питания. Но как только тепла становится больше, оно по необходимости приподымает орган, устройство которого правильно будет считать близким к устройству кузнечных мехов (ведь легкие и сердце не так уж и сильно отличаются от них по форме), то есть парным, потому что питающее начало должно находиться в окружении охлаждающей способности⁴⁸. Итак, когда тепла становится больше, то орган приподымается, что по необходимости ведет к подъему окружающей его части тела. Именно это мы и наблюдаем у дышащих животных: они поднимают грудную клетку, поскольку то же самое делает и находящееся в ней начало. В приподнятую грудную клетку, словно в кузнечный мех, неизбежно вторгается внешний холодный воздух, который

⁴⁴ Называть околосердечную сумку, или перикард, «оболочкой» (χιτών) не свойственно Аристотелю, который обычно использует для этого термин ὑμῖν – «пленка», «сумка» (Hist. anim. I 17, 496a 5). По мнению Д. Росса, употребление слова «оболочка» может свидетельствовать о знакомстве философа с входящим в Гиппократов корпус трактатом «О сердце», где перикард также обозначается этим словом [Ross, 1955, p. 337]. О строении сердца Аристотель подробно говорит в Hist. anim. I 17, 496a 4–35; De part. anim. 647A 24–b9.

⁴⁵ Arist. Hist. anim. III 19, 521a 9: «впервые кровь возникает у животных в сердце». De part. anim. 647b 4–6: «сердце первым заключает в себе способность кроветворения». О сердце как первичном органе пищеварения, который благодаря горящему в нем огню разлагает пищу на части и превращает ее в кровь, см. выше De resp. 8, 474a 31–b5.

⁴⁶ Аристотель имеет в виду, что влага, заполняющая молодое сердце, быстрее нагревается и превращается в пар, благодаря чему сердце быстрее расширяется и чаще пульсирует.

⁴⁷ Arist. Hist. anim. III 19, 521a 6–7: «пульсация наблюдается во всех венах животных почти одновременно».

⁴⁸ Под питающим началом (τό θρεπτικόν) подразумевается сердце, которое, как было сказано выше (De resp. 8, 474b 1–3), является самым горячим органом тела, перерабатывающим поступающую извне пищу в кровь. Но чтобы сердце могло получать достаточное охлаждение, оно должно располагаться посередине между двумя легкими, отвечающими за охлаждающую способность живого существа. См. Arist. De part. anim. 647a 24–33. Как и сердце, легкие являются одной из наиболее полнокровных и горячих частей тела животного. Поэтому когда количество тепла в сердце увеличивается, то легкие тоже становятся горячее и от этого расширяются, расширяя, в свою очередь, грудную клетку. В расширившуюся грудную клетку, словно в кузнечный мех, вливается извне холодный воздух, который охлаждает сердце и легкие и, нагреваясь сам, отводит из них избыток тепла. Но даже когда сердце остынет настолько, что больше не сможет вызвать подъем и расширение грудной клетки, оно все же останется достаточно горячим, чтобы притекающая в него вместе с пищей влага продолжала кипеть и превращаться в пар, потому что только пока влага продолжает кипеть, сердце продолжает пульсировать, выплескивая избыточную кровь в кровеносные сосуды [Ross, 1955, p. 339].

охлаждает ее и гасит избыток жара. И так же как с нарастанием тепла эта часть тела подымалась, так с его убыванием она будет по необходимости опадать и, сокращаясь, выталкивать вошедший воздух в обратном направлении. Последний, будучи холодным на входе, из-за соприкосновения с внутренним теплом этой части становится теплым на выходе. Но особенно теплым он становится у животных с полнокровными легкими, потому что пронизывающие их трубки впадают у этих животных во множество своего рода каналов, вдоль которых протянуты жилы, из-за чего легкие выглядят целиком заполненными кровью. Вхождение воздуха в грудную клетку называется вдохом, а исхождение – выдохом, и они постоянно чередуются, пока животное продолжает жить и непрерывно приводит в движение эту часть тела. Вот почему жизнь сводится к способности вдыхать и выдыхать.

Аналогичным образом происходит и движение жабр у рыб. Когда тепло в крови подступает к этой части тела, она подымается и пропускает воду. Когда же тепло отступает через поры обратно к сердцу и охлаждается, то жабры сжимаются и выталкивают воду наружу⁴⁹. А поскольку тепло в сердце нарастает и уменьшается попеременно, то рыбы все время то впускают в себя воду, то выпускают ее обратно. Поэтому так же как у дышащих животных жизнь и смерть зависели, в конечном итоге, от дыхания, так у рыб – от способности впускать влагу.

Итак, мы сказали практически обо всем, чему было посвящено это исследование, – о жизни, смерти и других родственных предметах. Что же касается здоровья и болезни, то о них подобает говорить не только врачу, но и естествоиспытателю – во всяком случае, пока тот касается причин того и другого. Впрочем, нельзя не учитывать, насколько сильно врач и естествоиспытатель отличаются друг от друга и насколько разные предметы они исследуют, потому что происходящее свидетельствует, скорее, об известной близости их занятий. Самые талантливые и усердные врачи так или иначе рассуждают о природе, полагая правильным заимствовать из нее свои начала, и точно так же наиболее образованные среди естествоиспытателей при рассмотрении природы вплотную подступают к началам врачебного искусства⁵⁰.

Перевод с древнегреческого языка и примечания С.В. Месяц

Список литературы

- Карпов, 1937 – *Аристотель*. О частях животных / Пер., вступ. статья и прим. В.П. Карпова. М.: Госиздат. биолог. и мед. лит., 1937. 219 с.
- Карпов, 1940 – *Аристотель*. О возникновении животных / Пер., вступ. статья и прим. В.П. Карпова. Л.: Изд-во АН СССР, 1940. 250 с.
- Карпов, 1996 – *Аристотель*. История животных / Пер. В.П. Карпова. М.: РГГУ, 1996. 526 с.
- Карпов, Руднев, 1994 – *Гиппократ*. Избранные книги / Пер. В.И. Руденева, ред. В.П. Карпова. М.: Сварог, 1994. 736 с.

⁴⁹ Как видно из этих слов, Аристотель ошибочно полагает, что рыбы не только выпускают, но и втягивают воду через жабры, а не через рот. Это расходится с его собственным утверждением в *Hist. anim.* II 13, 504b 29: «...особенностью рыб является жаберная часть, через которую они выпускают воду, взятую ртом». Согласно современным представлениям, у рыб рот и жабры взаимодействуют по принципу насоса. Когда жабры плотно закрыты, рот рыбы распахивается и затягивает в себя воду; когда же рот захлопывается, то ротовая полость сжимается и выталкивает воду через раскрывшиеся жабры.

⁵⁰ Заключительная фраза трактата почти буквально повторяет сказанное Аристотелем в начале *Parva naturalia* (De sensu 436a 19–b1). Косвенным образом это обстоятельство может свидетельствовать о том, что трактат «О дыхании» мыслился Аристотелем как завершающее сочинение всего сборника малых естественно-научных произведений в целом.

- Лебедев, 1989 – Фрагменты ранних греческих философов / Изд. подг. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989. 575 с.
- Месяц, 2020 – Месяц С.В. Рыбы, живущие в земле. Аристотель. О дыхании 9, 475b 10–11 // ΣΧΟΛΗ. 2020. Т. 14. № 2. С. 483–498.
- Солопова, 2018 – Солопова М.А. О месте трактата *О юности и старости, жизни и смерти и о дыхании* в корпусе аристотелевских сочинений, его названии и разделении текста издателями // ΣΧΟΛΗ. 2018. Т. 12. № 1. С. 167–181.
- Bekker, 1831 – *Aristotelis Opera*. Vol. 1. / Ed. I. Bekker. Berlin: G. Reimerum, 1831. 812 p.
- Dönt, 2010 – *Aristoteles*. Über die Atmung / Übers. von E. Dönt // *Aristoteles*. Kleine naturwissenschaftliche Schriften. Stuttgart: Reclam, 2010. S. 156–203.
- Freudenthal, 1995 – *Freudenthal G.* Aristotle's theory of material substance. Heat and pneuma, form and soul. Oxford: Clarendon Press, 1995. 235 p.
- Hett, 1936 – *Aristotle*. On the Soul. Parva naturalia. On Breath / Ed. & Trans. W.S. Hett. London: Harvard University Press, 1936. 528 p.
- Ogle, 1897 – *Aristotle*. On youth and old age, life and death and respiration / Transl. and comment. W. Ogle. New York and Bombay: Longmans, Green and Co, 1897. 135 p.
- Rolfes, 1924 – *Aristoteles*. Kleine naturwissenschaftliche Schriften (Parva naturalia) / Übers. von E. Rolfes. Leipzig: Meiner Verlag, 1924. 158 S.
- Ross, 1955 – *Aristotle*. Parva Naturalia / A revised text with introduction and commentary by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955. 355 p.
- Siwek, 1963 – *Aristotelis Parva naturalia Graece et Latine* / Edidit, versione auxit, notis illustravit P. Siwek. Rome: Desclée & C. i Editori Pontifici, 1963. 375 p.
- Tricot, 1951 – *Aristote*. Parva naturalia suivis du Traité pseudo-aristotélicien De spiritu / Trad. par J. Tricot. Paris: Vrin, 1951. 195 p.

Aristotle
On Breath (ch. 8–21)
(translation by Svetlana V. Mesyats)

Svetlana V. Mesyats – PhD in Philosophy, Senior Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Gonchamaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; messiats@mail.ru

The publication contains the second part of Aristotle's treatise "On Respiration" (chapters 8–21), in which Aristotle moves from criticizing previous theories of respiration to the presentation of his own doctrine, which can be reduced to two points: (1) not all animals breathe, but only those that have lungs; (2) animals need breathing for cooling. Since being alive means to eat and grow, and the fulfillment of both these functions requires fire, all living creatures, according to Aristotle, have some kind of "innate natural heat", which must be constantly cooled down so that it does not become excessive and would not lead a living creature to death. In animals with blood, the source of this inner fire is the heart, and in bloodless ones, the central part of the body, which is analogous to it. To prevent the fire in the heart from fading away, animals must be constantly cooled either from the outside by their environment, or from the inside – by passing the environment through themselves. Whereas the first method is typical for bloodless creatures, the second is characteristic of animals with blood, which can let through them either air or water, depending on the environment in which they live. Animals that let air through them have lungs and breathe, while those that let water through have gills and lack breath. The development of this doctrine of respiration allowed Aristotle to find out the causes of natural and violent death and to define the different stages of animal's life cycle, including birth and death, youth and old age, as well as to come close to the principles of medical art and understanding the causes of cardiac activity.

Keywords: Aristotle's psychology, Aristotle's physiology, ancient theories of respiration, inhalation and exhalation, cardiac activity, pulsation, lungs, natural heat, pneuma, youth and old age, life and death

References

- Bekker I. (ed.) *Aristotelis Opera*, Vol. 1. Berlin: G. Reimerum, 1831. 812 p.
- Dönt E. (Übers.) Aristoteles, Über die Atmung. In: Aristoteles, *Kleine naturwissenschaftliche Schriften*. Stuttgart: Reclam, 2010. S. 156–203.
- Freudental G. *Aristotle's theory of material substance. Heat and pneuma, form and soul*. Oxford: Clarendon Press, 1995. 235 p.
- Hett W.S. (transl.) Aristotle. *On the Soul. Parva naturalia. On Breath*. London: Harvard University Press, 1936. 528 p.
- Karpov V.P. (transl.) Aristotle, *Istoriya zhivotnykh* [History of Animals]. Moscow: RGGU Publ., 1996. 526 p. (In Russian)
- Karpov V.P. (transl.) Aristotle. *O chastjah zhivotnyh* [On the Parts of Animals]. M.: Gosizdat. biolog. i med. lit. Publ., 1937. 219 c. (In Russian)
- Karpov V.P. (transl.) Aristotle. *O vozniknovenii zhivotnyh* [On the Generation of Animals]. L.: Izdatel'stvo AN SSSR Publ., 1940. 250 c. (In Russian)
- Lebedev A.V. (ed.) *Fragmentsy rannikh grecheskikh filosofov* [Fragments of the Early Greek Philosophers]. Moscow: Nauka Publ., 1989. 575 p. (In Russian)
- Mesyats S. *Ryby, zhivushchie v zemle. Aristotel'.* O dyhanii 9, 475b 10-11 [Fishes that live in the Earth. Aristotle. On Respiration 9, 474b 10–11], *ΣΧΟΛΗ*, 2020, vol. 14, no. 2, pp. 483–498. (In Russian)
- Ogle W. (transl.) Aristotle. *On youth and old age, life and death and respiration*. New York and Bombay: Longmans, Green and Co, 1897. 135 p.
- Rolfes E. (transl.) Aristoteles. *Kleine naturwissenschaftliche Schriften (Parva naturalia)*. Leipzig: Meiner Verlag, 1924. 158 S.
- Ross W.D. (ed.) Aristotle, *Parva Naturalia*. Oxford: Clarendon Press, 1955. 355 p.
- Siwek P. (ed.) *Aristotelis Parva naturalia Graece et Latine*. Rome: Desclée & C.i Editori Pontifici, 1963. 375 p.
- Solopova M.A. O meste traktata O yunosti i starosti, zhizni i smerti i o dykhanii v korpuse aristotelevskikh sochinenii, ego nazvanii i razdelenii teksta izdatel'yami [On the Place of the Treatise “On Youth and Old Age, Life and Death, and On Respiration” within the Corpus Aristotelicum, its Title and the Editorial Division of the Text], *ΣΧΟΛΗ*, 2018, vol. 12, no. 1, pp. 167–181. (In Russian)
- Tricot J. (trad.) Aristote, *Parva naturalia suivis du Traité pseudo-aristotélicien De spiritu*. Paris: Vrin, 1951. 195 p.

Л.И. Титлин

Полемика с джайнизмом об атмане в «Таттвасанграхе» Шантаракшиты с комментарием Камалашилы «Панджика»*

Титлин Лев Игоревич – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: titlus@gmail.com

Предметом исследования является полемика между философской школой джайнизма (направления дигамбаров) и буддизмом об атмане (духовном субъекте), представленная в главе «Исследование атмана, как он установлен у дигамбаров» раздела «Атмапарикша» (букв. «Исследование атмана») «Таттвасанграхи» Шантаракшиты (VIII в.) с комментарием «Панджика» его непосредственного ученика Камалашилы (VIII в.). В статье приводятся краткие сведения об авторах текста, джайнизме, его философских положениях. Статья сопровождается первым переводом главы с санскрита на русский язык. Исследование базируется на переводе с санскрита, выполненном автором на основании издания С.Д. Шастри, а также единственном доступном переводе текста на английский язык Г. Джха. Основным выводом является предположение, что буддисты в рассматриваемом тексте пытаются исходить из общепринятой логики, из закона непротиворечия, в то время как джайны, очевидно, руководствуются другой философской логикой, в которой такой закон не действует.

Ключевые слова: атман, анатман, джива, состояния сознания, Таттвасанграха, Шантаракшита, субстанция, субъект, «я», джайнизм

Введение

Шантаракшита¹ (имя в другой передаче Шантиракшита, что можно перевести как хранитель мира, покоя (śānti)) – знаменитый буддийский философ VIII в., представитель школы йогачара-мадхьямака². Самое известное произведение Шантаракшиты – «Таттвасанграха», масштабное полемическое сочинение, в 26 главах которого последовательно опровергаются основные понятия всех значимых философских школ Индии той эпохи. «Таттвасанграха» дошла до нас с комментарием «Панджика»

* Исследование выполнено в рамках проекта РГНФ № 16–03–00190 «Исследование буддистской концепции субъекта на материале “Таттвасанграхи” Шантаракшиты».

¹ Подробнее о Шантаракшите см. статью [Андросов, 2011б], а также монографию [Blumenthal, 2004].

² Подробнее о мадхьямаке см. монографии: [Лепехов, 1999; Vose, 2009], а также статьи [Андросов 2011а] и [Игнатович, 2011]. Подробнее о йогачаре см. [Чаттерджи, 2004].

непосредственного ученика Шантаракшиты Камалашилы (также VIII в.). На русский язык были переведены две главы сочинения: «Пратьякшалакшана-парикша» (В.Г. Лысенко [Лысенко, Канаева, 2014]) и «Анумана-парикша» (Н.А. Канаева [Канаева, Заболотных, 2002; Лысенко, Канаева, 2014]). Глава «Ишвара-парикша» исследовалась и была переведена В.П. Андросовым [Андросов, 1982]. Интересующая нас полемика об атмане³ принадлежит к главе «Атмапарикша» (букв. «Исследование атмана»), в которой ведется дискуссия с ньяя-вайшешиками⁴, мимансаками⁵, санкхьяиками⁶, джайнами, адвайтистами и буддистами школы ватсипутрия (признававшими существование квазисубъекта-пудгалы)⁷. В нашей статье мы подробно остановимся на полемике с джайнами направления дигамбара.

Субстанция и ее проявления в джайнизме

Согласно учению джайнизма (направления шветамбаров)⁸, в основании всего сущего лежат 5 субстанций (*dravya*): джива (*jīva*, духовная субстанция, душа, в исследуемом тексте именуется атманом), материя (*puḍgala*), пространство (*ākāśa*), дхарма (*dharma*) – условие движения, адхарма (*adharmā*) – условие покоя. Дигамбары добавляют также шестую субстанцию – время (*kāla*), которое, в отличие от первых пяти субстанций, именуемых *astikāya* («существующие тела», т.е. те, которые занимают определенное место в пространстве), не считают протяженным. Все субстанции вечны, не сотворены и неуничтожимы.

Наиболее общее определение субстанции принадлежит Кундакунде⁹: «Субстанцией называют то, что течет, сохраняя свое тождество, сквозь все качества и проявления, что не отлично от бытия (*sattā*)».

Субстанции в джайнизме наделены двумя группами свойств: это постоянные атрибуты (*guṇa*, качества), которые неизменно присущи им по природе, и модусы, или проявления (*ragūya*)¹⁰, которые изменчивы и могут появляться и исчезать. Субстанции суть совокупности атрибутов и модусов и не существуют вне их. Атрибуты делятся на неотъемлемо присущие, соприродные субстанции и неизменные, и случайные, которые могут возникать и исчезать под влиянием определенных обстоятельств или факторов¹¹. Модусы – это способы проявления и существования субстанции.

³ Подробнее о полемике об атмане см. [Титлин, 2013а].

⁴ Полемика Шантаракшиты с ньяя-вайшешиками исследована нами в статье [Титлин, 2017].

⁵ Полемика Шантаракшиты с мимансой исследована и переведена [Ratić, 2014], а также нами в статье [Titlin, 2018b]. Перевод фрагмента см. в публикации [Титлин, 2018б].

⁶ Полемика с санкхьяиками исследована нами в статьях [Титлин, 2018а; 2019].

⁷ Подробнее о пудгалавадинах и пудгале см. статьи: [Лысенко, 2011; Шохин, 2011], а также статьи: [Титлин, 2013б; Titlin, 2014]. В дальнейшем все санскритские термины и понятия рекомендуем смотреть по изданиям: [Индийская философия, 2009; Философия буддизма, 2011]. Полемика с ватсипутриями рассмотрена нами в статье [Titlin, 2018а].

⁸ Последователи джайнизма делятся на дигамбаров («облаченных в стороны света», т.е. облаженных аскетов) и шветамбаров («облаченных в белое» монахов). С точки зрения «чистой» философии отличие между ними заключается в том, что дигамбары признают время (*kāla*) субстанцией (*dravya*), а шветамбары нет.

⁹ Кундакунда (III–IV вв.) – один из важнейших философов-дигамбаров. Подробнее о Кундакунде см. [Железнова, 2005].

¹⁰ У джайнов – последовательное развитие вещи.

¹¹ Здесь необходимо отметить, что понятия гуны в джайнизме и атрибута в западной философии, который понимается как существенное, неизменное свойство субстанций, не полностью соответствуют друг другу. Мы все же предпочитаем следовать традиционному для русскоязычной традиции переводу термина гуна применительно к джайнизму как «атрибут». См., например, [Железнова, 2018, с. 138].

В отличие от атрибутов, модусы могут быть только преходящими. Так, например, необходимые атрибуты материи (*puḍgala*) – протяженность и изменчивость, а модусы, или способы проявления – эмпирические предметы, тень, карма и т.д. В джайнской философии существовало три позиции относительно того, как соотносятся атрибуты и модусы. Согласно первой (*bhedavāda*, Умасвати, Кундакунда, Пуджъяпада, Видьянанда) – они онтологически различны, поскольку атрибуты укоренены в природе субстанции, а модусы случайны и преходящи. Согласно учению о неразличии (*abhedavāda*, Сиддхасена Дивакара, Сиддхасена Ганин, Харибхадра Сури, Хемачандра Сури, Яшовиджая), атрибут является частным видом модуса и по сути и то и другое является преходящим проявлением субстанции, акциденцией. Согласно учению о тождестве-в-различии (*bheda-abhedavāda*, Акаланка Бхатта), их тождество заключается в единстве носителя (*dravya*), а различие – в способах проявления во времени [Железнова, 2018, с. 219–220]. Изменяясь в своих проявлениях, субстанции сохраняют тождество в своей собственной природе (*svabhāva*). Помимо атрибутов и модусов, субстанция наделена характеристиками (*lakṣaṇa*), а именно: возникновением, пребыванием и уничтожением (в этом сходство учения джайнов с буддизмом сарвастивады), которые относятся лишь к ее проявлениям. Любая вещь или явление может рассматриваться либо с точки зрения субстанции, или тождества (*ekatva*), либо с точки зрения проявлений, или множественности.

Субстанции чем-то похожи на универсалии в средневековом концептуализме, существующие «в вещах», потому что они достаточно абстрактны и являются «первоосновами» всего сущего, но в то же время не существуют вне своих проявлений и, следовательно, конкретных вещей. Джайны утверждают: «Нет субстанций вне проявлений (парья), и нет проявлений вне субстанций» [Лысенко, Терентьев, Шохин, 1994, с. 335]. Субстанции вечны (*nitya*), а значит, согласно логике древних индийцев, неизменны, тождественны, но при этом различаются в своих проявлениях.

Субстанция, о которой пойдет речь в этой статье, – джива (*jīva*, букв. «живое»), одна из девяти таттв (букв. «этот-ностей», или падартх, категорий бытия), истинно-реальных и несотворенных сущностей, в перечень которых входят также не-душа (*ajīva*), приток кармической материи (*āsrava*), связанность (*bandha*) души кармой, остановка (*saṃvara*) притока кармы, постепенное уничтожение (*nirjara*) кармической связанности, освобождение (*mokṣa*) дживы от кармы, благая карма, или заслуги (*puṇya*), и дурная карма, или порок (*rāpa*) [Железнова, 2018, с. 281–282].

Джива является нематериальной индивидуальной духовной субстанцией и обозначается в текстах, в частности в исследуемом тексте, также как атман (*ātman*).

Необходимый атрибут дживы как субстанции – сознание (*śetana*), случайный (в терминологии Н.А. Железновой) атрибут – связанность кармой, модус – существование в теле (человека или обитателя ада). Джива характеризуется также четырьмя безграничными атрибутами (*ananta guṇa*), а именно: знанием, видением, силой и поведением. Это вечное, неуничтожимое и активное начало. Число джив бесконечно. В воплощенном состоянии джива связана кармой, однако в теле человека она может выйти за пределы сансары и достичь освобождения (*мокша*) [там же, с. 121–122].

В исследуемом тексте мы, очевидно, имеем дело с дигамбарским джайнизмом после Пуджъяпады (V–VI вв.), но до Гунабхадры (IX–X вв.).

Полемика с джайнизмом об атмане

В изложении Шантаракшиты, джайны, как и мимансаки, утверждают, что атман характеризуется только лишь сознанием, что в форме субстанции он остается тем же самым во всех состояниях и, таким образом, является неизменным, тождественным (*anugama, anuvṛtti*), а в форме проявлений, когда каждое состояние отличается

от другого, по природе нетождественным (vyāvṛtti, разделительным, различительным, различным)¹². Этот двойственный характер атмана постигается непосредственным восприятием и, следовательно, не нуждается в других доказательствах. Таким образом, сознание, которое продолжается во всех состояниях, хотя они различны (в формах удовольствия, страдания и т.п.), является субстанцией, в то время как его проявления состоят из различных состояний, которые возникают одно за другим.

В таком случае возможны два варианта, говорит Камалашила: либо 1) субстанция, существующая в форме сознания, связана с проявлениями в своей неизменной форме, т.е. ее предыдущее свойство сознания не исчезает, либо 2) в измененной форме, т.е. в форме, когда ее предыдущее свойство прекращается. При принятии второй позиции атман не может быть вечным, так как с этой точки зрения не будет единой сущности, существующей на протяжении серии проявлений (последовательных состояний – удовольствия, боли и т.п.). Если же принимается первая точка зрения, тогда не будет никаких различий между последовательными состояниями.

Джайны пытаются показать, что приведенное возражение не принимается и является бездоказательным. Они утверждают, что, когда сознание называется «тождественным», это говорится по отношению к пространству, времени и природе; когда о нем говорится как о «различном», то это делается в отношении к числу, свойству, имени и функции. Когда мы говорим о кувшине (как о единичном) и его цвете и тому подобном (как о множественном), существует различие по «имени» и «числу», также есть и различие по природе, поскольку тождественная природа – это природа субстанции кувшина, в то время как нетождественная – это природа проявлений в форме цвета и т.п., и также наличествует различие в функции: кувшин служит вмещению жидкости, а цвет – окрашиванию ткани и т.п.

То же самое можно сказать и о субстанции и ее проявлениях. Таким образом, субстанция не полностью тождественна, так как она может становиться нетождественной в форме проявлений; следовательно, аргумент буддистов, что различия между субстанцией и проявлениями нет, – безоснователен (так как проявления различны, а субстанция тождественна). Если бы субстанция была полностью отлична от проявлений, то в ней не было бы возможно никакой дифференциации, потому что субстанция, как и в случае с кувшином и цветом, не отличается от проявлений по месту и времени, но отличается по числу, имени и функциям. По числу: поскольку субстанция одна, а проявлений много, следовательно, субстанция характеризуется числом «один», а проявления – числом «много». Их природа, с одной стороны, одинакова, так как субстанция существует только в своих проявлениях, а с другой – различна, так как субстанция всеохватывающа по природе, а проявления нетождественны (различны). Различие по функции таково: функцией сознания является постижение, а проявлений (удовольствия и боли) – счастье, несчастье и т.п.

Шантаракшита возражает джайнам следующим образом: тождество (ekatva) состоит в неотличии природы. Когда есть идентичность между двумя вещами, то различие между ними доказать невозможно. Это верно и применительно к субстанции и проявлениям. Когда джайны говорят о неразличии между субстанцией и проявлениями, неразличие должно быть абсолютным (sargvātman). Как между ними может быть различие, если утверждается тождество? Нельзя одновременно утверждать

¹² Джжа предлагает перевод anuvṛtti как “inclusive” (включительный), а vyāvṛtti как “exclusive” (исключительный). Нам этот перевод представляется не совсем корректным. Словарь Моньер-Вильямса для «анувритти» дает, в частности, “continued course or influence of a preceding rule on what follows”, для «анугама» – “following”, а для «вьавритти» “discrimination, distinction, difference”. Этимологически «анувритти» и «вьавритти» различаются по своим приставкам: “anu” – имеет значение следования, а “vi” – разделения, при этом «вритти» имеет значение существования, жизни.

и отрицать один и тот же признак в отношении вещи, потому что эти утверждения противоречат друг другу: когда о двух вещах говорят, что они тождественны, имеется в виду, что между ними существует неотличие в их природе (svabhāva), в то же время необходимо отрицается и их отличие. Камалашила говорит, что между субстанцией и проявлениями ясно видно неразличие в свойствах специфической индивидуальности каждого (asādhāraṇamātmarūpa), а это противоположно тому, что пытаются доказать оппоненты.

Таким образом, в действительности, заключает Камалашила, между субстанцией и проявлениями различия нет, следовательно, не может быть и различия в их свойствах (lakṣaṇa).

Поскольку установлена тождественность субстанции и проявлений, продолжает Шантаракшита, которая является нефигуральной, т.е. реальной, субстанция также должна иметь нетождественный характер, как и проявления, такие как удовольствие, либо же они должны иметь тождественный характер, как и субстанция. Если же это не так, они должны рассматриваться как отличные.

Также приводится аргумент от противного: если вещи, обладающие различными свойствами, рассматриваются как одно, то это приводит к абсурду и концу дискуссии.

Из всего этого следует, утверждает Шантаракшита, что не существует такой продолжающейся субстанции, как атман *и т.д.*, потому что он не отличен от проявлений, как и природа проявлений не отлична от них самих. Слова «и т.д.», комментирует Камалашила, включают кувшин, зерно и т.п. вещи.

Далее Шантаракшита вводит «непрямое» доказательство: никакое из проявлений не может обладать свойствами «возникновения и уничтожения», потому что они не отличны от субстанции (dravya), которая обладает вечной природой (niyatātman). Или же наоборот, субстанция будет наделена появлением и исчезновением, как и проявления.

Следовательно, необходимо признать, что либо произойдет абсолютное уничтожение субстанции и проявлений, либо же они будут вечными, потому что тождественность и нетождественность не могут сосуществовать в одной вещи. Никакая такая «всеохватывающая» вещь, как субстанция, не может существовать в реальности, не только потому, что она не отлична по природе от проявлений, но и потому, что, по сути, она не воспринимается помимо проявлений (а она должна быть воспринимаемой), как что-то продолжающееся помимо них и их охватывающее, даже когда условия ее восприятия имеются в наличии. Следовательно, она должна рассматриваться как несуществующая, как небесный лотос. Это демонстрирует, что утверждение «атман в форме субстанции продолжается в последовательных состояниях и воспринимается самим восприятием», является ложным, потому что фактически никакой такой субстанции, для которой существовало бы восприятие, рассматриваемое как чувственное познание обеими сторонами дискуссии, и которая имела бы тождественный характер, не существует.

Оппоненты указывают, что если нет такой субстанции, как атман, помимо проявлений, тогда не возможны такие различные качества, как число и т.п. Шантаракшита возражает, что фактически вещи способны к производству различных плодотворных действий, они являются причинами представлений о «сходстве», несходстве и т.п. и обозначаются конвенциональными терминами. Камалашила поясняет, что под «плодотворными действиями» подразумеваются проявления, цвет и т.д., под «различными» – разные, различающиеся как «сходные» и «несходные». «Сходные» – это действия по удерживанию воды и подобного, «несходные» – это действия по окрашиванию ткани, по вызыванию зрительного восприятия и других восприятий, к таким действиям способны проявления. Что касается «сходных»

действий, то в них используются все проявления одновременно, поэтому, чтобы обозначить их общую причинную эффективность, – хотя и нет общей тождественной субстанции, которая в них продолжается, и даже хотя они отличны друг от друга, – они именуется одним термином, например, «кувшин», как если бы они были одним по числу, а когда необходимо указать на несходные специфические действия каждого из проявлений, они обозначаются терминами, выражающими множественное число. Таким образом Камалашила поясняет различие по числу и различие по действиям (т.е. по цели).

Оппоненты задают вопрос, существует ли различие по свойствам? Камалашила отвечает, что вещи, такие как кувшин, становятся причинами понятий сходства и несходства, когда при всех условиях, т.е. условиях приготовленного (pakva) и неготовленного (āma), они постигаются как кувшин и только как кувшин, воспринимаясь как объекты непосредственного восприятия. Даже поскольку они уничтожаются в каждое мгновение, они возникают в каждое следующее мгновение как определенные вещи, но той же формы (ср. учение пилупакавады в вайшешике). Но когда они возникают в качестве объектов другого цвета, темного, красного и т.п., они становятся причинами понятий различия. Таким образом, даже при отсутствии какой-либо простой охватывающей сущности, которая бы продолжалась в них, вещи становятся причинами (основаниями) понятий сходства и различия и поэтому начинают рассматриваться как «тождественные» (охватывающие) или «нетождественные» по свойствам. Таким образом устанавливается различие в свойствах, подытоживает Камалашила.

Оппоненты спрашивают, почему возникает различие по мысленным представлениям (sañjnā)? Камалашила отвечает, что такие вещи, как цвет и т.п., которые способны на различные плодотворные действия и являются причинами понятий сходства и различия, формируют объект (artha), или предмет (viṣaya), таких конвенциональных выражений, как «кувшин» или «цвет», а они являются видами (vidha) таких словесных выражений.

Таким образом, чувственное восприятие, заключает Камалашила, подтверждает, что вещи лишены атмана, и фактически, заявляет Шантаракшита, существуют только проявления, которые характеризуются возникновением и уничтожением. Итак, по мнению буддистов, полная лишенность атмана (nairātmya) ясно установлена.

Под «проявлениями», поясняет Камалашила, понимаются цвет и т.п., а также неудовлетворенность (духкха, страдание) и т.п., которые воспринимаются в своей собственной природе (svasaṃviditasvabhāva), потому что для вечной сущности любое плодотворное действие, последовательное или одновременное, невозможно. Фактически плодотворные действия возможны только для вещей, подверженных возникновению и уничтожению. Таким образом, утверждают буддисты, благодаря логическому выводу установлено, что вещи, которые способны к плодотворным действиям, лишены атмана, на что указывает само их существование.

Ранее («Таттвасанграха», 322) буддисты говорили, что невозможна никакая субстанция, которая охватывала бы проявления и продолжалась бы в них. На это джайны возражают, что возможно то, что существует в смешанной форме субстанции и проявлений, т.е. в двойственной, но неделимой форме, подобно Нарасимхе¹³. В смешанной – т.е. в соединенной, поясняет Камалашила. Вот почему субстанция, атман и подобные вещи, хотя двойственны по природе, неделимы и поэтому не воспринимаются как отдельные.

Шантаракшита указывает, что это утверждение джайнов содержит внутреннее противоречие, так как вещь «с двойственной формой» может обозначать только две

¹³ Аватар Вишну, мифическое существо с телом человека и головой льва.

разные вещи, потому что «форма» (rūpa) обозначает природу (svabhāva). Если вещь неделима, то говорить, что она двойственна по форме, – противоречие в терминах, потому что такое утверждение может основываться только на существовании разных вещей, так как одна вещь не может иметь две природы, это подрывает ее тождественность. Джайны доказали здесь лишь то, что существуют только две формы свойств, а не то, что существует одна сущность с двумя формами. Это ясно по той простой причине, что быть одним и быть многим – взаимно противоречащие свойства.

Что касается Нарасимхи, говорит Шантаракшита, то он *также* единичен и не двойственен по природе, потому что он не может быть одним и в то же время двойным по природе (dvayātma), поскольку он воспринимается как единственный, будучи собранием многих атомов (anekāṇusamūhātman).

Под словом «также», комментирует Камалашила, понимается, что Нарасимха – не единственный предмет, который не может быть двойственным по природе.

Заключение

Мы можем сделать вывод, что в исследуемом тексте джайны постулируют существование духовной субстанции – атмана, который может рассматриваться или с точки зрения тождественности, или с точки зрения своих проявлений (множественности, различности). При этом в форме субстанции атман характеризуется сознанием и обладает характером охватываемости (он включает в себя свои проявления), т.е. тождественности своей природе (он тождественен сам себе), а в форме своих проявлений (состояний сознания) – нетождественности (различности, разделительности): состояния отличаются друг от друга.

Смысл полемики буддистов и джайнов заключается в том, что джайны приписывают атману атрибуты тождественности и нетождественности, в то время как буддисты считают, что эти свойства находятся в отношении противоречия.

Ключевой аргумент буддистов заключается в том, что понятие вечного и неизменного атмана, согласно джайнизму, является внутренне противоречивым, поскольку атман, будучи субстанцией, неотличной от своих проявлений, должен быть либо лишен своего качества вечности и подвержен уничтожению, как и проявления, либо же проявления должны быть лишены всякого различия между собой, если он это качество сохранит.

Никакая вещь не может обладать взаимопротиворечащими свойствами (такими как тождественность и нетождественность). Буддисты утверждают, что атман по сути тождественен состояниям сознания, т.е. «проявлениям», поэтому носит «различный» (в терминологии джайнов) характер.

Можно сказать, что буддисты здесь пытаются исходить из общепринятой логики, из закона непротиворечия, в то время как джайны, очевидно, руководствуются другой философской логикой (модальной логикой, логикой возможного – если говорить русским языком, и логикой неодносторонности реальности (сьяд-вада), если использовать джайнскую терминологию), в которой такой закон не действует.

Полемика об атмане тесно связана с ключевыми моментами доктрин буддизма и джайнизма, в частности учением об освобождении. Если для буддистов главным инструментом для освобождения является отбрасывание своего эго, утверждение безатмовости личности (пудгала найратмья) и феноменов (дхарма найратмья), то для джайнов необходимое условие мокши – действительное существование духовной субстанции-дживы (атмана), причем с подлинной точки зрения (нишчая ная) освобожденный атман представляет собой чистое сознание. Если джайны считают, что реальны как состояния сознания, так и его носитель-атман (который поэтому

носит как тождественный, так и нетождественный характер), то буддисты придерживаются противоположной точки зрения о реальности только феноменов-дхарм (поэтому личность для них не тождественна, а различна и множественна по своей природе).

Далее мы приводим свой перевод¹⁴ (впервые на русский язык с санскрита) главы «Таттвасанграхи», в которой проходит полемика с джайнизмом об атмане.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Шантаракшита

«Таттвасанграха» с комментарием Камалашилы «Панджика».

Глава «Исследование атмана, как он установлен у дигамбаров»*

Шантаракшита:

Исследование атмана, как он установлен у дигамбаров

Установление точки зрения дигамбаров

Как и последователи Джаймини¹ (мимансаки. – Л.Т.), джайны говорят, что муж (para) характеризуется сознанием (cit).

В форме субстанции (dravya) он является тождественным (anugama), а в форме проявлений (ragūya) нетождественным (vyāvṛtti). 311²

Комм. Камалашилы:

Как и последователи Джаймини и т.д. – смысл сказанного таков: опровержение атмана, как он установлен у дигамбаров. Джайны – дигамбары.

Они утверждают следующее: атман обладает признаком именно сознания, и как имеющий природу [духовной] субстанции при различии всех своих состояний он имеет природу тождественности, а в форме проявлений по причине различия состояний имеет природу нетождественности. И то, что атман имеет двойственную природу, чувственно воспринимается и не нуждается в доказательстве исходя из других праман³. Например, при различии состояний удовлетворенности (сукхи) и т.д. все равно то сознание, которое воспринимается во всех состояниях творца этих состояний (т.е. атмана. – Л.Т.), является субстанцией.

Но проявления возникают последовательно, поскольку состояния удовлетворенности [, неудовлетворенности] и т.п. различаются. И, с точки зрения оппонентов, их существование доказано чувственным восприятием. 311

¹⁴ Выполнен по изданию: [Shastri, 1968]. Мы также привлекали единственный перевод с санскрита на английский язык [Jha, 1986].

* Исследование выполнено в рамках проекта РГНФ № 16–03–00190 «Исследование буддистской концепции субъекта на материале “Таттвасанграхи” Шантаракшиты».

¹ Один из создателей философской школы миманса, автор «Пурва-миманса-сутр» (ок. III в. до н.э.).

² Нумерация отрывков дается по изданию: [Shastri, 1968].

³ Праманы – в индийской философии – источники достоверного познания. Буддисты признавали только две праманы – чувственное восприятие и вывод, джайны – несколько других праман, включая память, логику и ссылку на авторитетное писание.

Шантаракшита:

Опровержение мнения [оппонентов]

Если принять точку зрения оппонентов, то если неизменная субстанция связана с проявлениями,

В ней нет различия, и она не будет подвержена изменению (pariṇāma). 312

Комм. Камалашилы:

С их точки зрения и т.д. – это опровергается.

Здесь может быть две точки зрения: 1) то, что имеет природу сознания и является субстанцией, связано с проявлениями в неизменной форме и не прекращает иметь природу сознания и т.д., или 2) оно связано с проявлениями в своей изменчивой форме, т.е. отвергая свою предыдущую форму (т.е. форму сознания. – Л.Т.).

Если здесь принимается вторая точка зрения, тогда возникает абсурд прекращения вечности; по причине отсутствия какой-либо [неизменной субстанции] на протяжении серии проявлений.

А если принимается первая точка зрения о неизменности, тогда нет различия между первым и вторым состояниями – так как инаковость есть в *изменении*, а сознание таким *не будет* – не существует [в качестве такового]; потому что изменение имеет признак инаковости.

А [субстанция] рассматривается [дигамбарами] как изменчивая.

Например, в первом и втором состояниях атмана не наблюдается различия, он неизменен, как акаша⁴.

И сознание не различается в любых состояниях. Так, не обнаруживается неизменное сосуществование (vyāraṅka)⁵ [между сознанием и различием]. 312

Шантаракшита:

Далее разбирается неустановленность оснований [приведенных выше].

Сознание, как тождественное по собственной природе, месту и времени называется единичным (ekatā).

Как различное (bheda) описывается то, что различается по объектам, мысленным представлениям, характеристикам и числу. 313

Внешний вид и др. [качества] кувшина и т.п. различаются по числу (как множественное и единственное. – Л.Т.) и мысленному представлению.

Результатом тождественности и нетождественности [являются] различия качеств и объектов / целей. 314

Так, в форме проявлений субстанция не является тождественной [своей природе], по причине неразличия с ними.

Если рассматривать субстанцию с точки зрения наличия модусов, то [в них] она нетождественна. 315

Комм. Камалашилы:

В отношении [тождественности] по собственной природе, месту и времени – эти и т.д. основания рассматриваются [джайнами] как неустановленные в соответствии с их точкой зрения.

Так, если субстанция была бы полностью различной (vyatirekin) с проявлениями, тогда она была бы от них отличной [и тождественной себе], поскольку, при отсутствии различия с проявлениями по природе, месту и времени субстанция

⁴ То есть пустое пространство.

⁵ В индийской логике есть понятие неизменного сосуществования двух объектов. Классический пример вывода – если есть дым, значит, есть огонь, т.е. они неизменно сосуществуют во всех случаях.

будет тождественной с ними. По причине различия по числу и т.п. происходит различие там, где имеется число, единичность и множественность и т.д.

Так, субстанция соединена с числом «один», однако проявления, как, например, удовлетворенность [, неудовлетворенность] и т.д., соединены с множественным числом.

По свойствам они также различны: поскольку субстанция по природе тождественна (anuvṛtti), однако проявления являются нетождественными. По мысленным представлениям – по имени, по объектам – по функциям. И так сказано: «между свойством (dharma) и носителем свойства (dharmin) нет различия, потому что по природе, месту и времени они не отличаются, по следствию, свойству, имени и числу есть различие, как между кувшином, цветом и т.п.»

Так, между кувшином и его цветом и т.д. отсутствует различие по месту и т.п., но по числу они различны, так как природа, место и время кувшина единичны, а цвет и т.д. множественны.

Они также различны по имени, ведь [одно называется] кувшином, а [другое] цветом и т.д. По свойствам они также различны, ведь субстанция кувшина имеет проявления, а свойства цвета и т.д. являются различными.

[Они также различны в отношении функций:] кувшин имеет функцию вмещения воды, а цвет и т.д. имеет функцию окрашивания краской ткани.

Сказанное выше применимо и в отношении субстанции атмана, имеющего природу сознания, в котором должны происходить изменения благодаря проявлениям сукхи и духкхи (удовлетворенности и неудовлетворенности. – Л.Т.).

В этом случае различие в функции должно быть понято так: посредством сознания производится восприятие объектов, а посредством удовлетворенности [, неудовлетворенности] и т.п. приятное состояние и боль.

Следовательно, [Шантаракшита] демонстрирует это: *цвет и т.п.*

Различаются по имени и числу – это истолковывается как субстанция с проявлениями.

Также оба различаются по целям как тождественные и нетождественные, поскольку различны по функциям и свойствам.

[Этот отрывок необходимо истолковывать] посредством соответствий.

Различие функций есть различие в целях, тождественность и нетождественность обозначают различие в свойствах.

[Так устанавливается различие между] субстанцией и проявлениями.

Таким образом подводится итог неустановленности оснований.

И благодаря такой демонстрации оказывается, что субстанция не является абсолютно неотличной; ведь при различиях в проявлениях цвета – при отличиях в проявлениях цвета и т.д. – возникает различие [в субстанции].

Таким образом, аргумент [буддистов] о том, что субстанция абсолютно неотлична от проявлений («Таттвасанграха» 312) является неустановленным, неверным. 313–315

Шантаракшита:

Опровержение этого

Тожественность состоит в неразделенности собственной природы. Если есть тождественность [между двумя вещами],

Различие [между ними] сложно доказать, как в случае с самими проявлениями. 316

Комм. Камалашилы:

..в неразделенности собственной природы – таким образом дается опровержение.

Но если признается отсутствие различия между субстанцией и проявлениями, тогда отсутствие различия будет абсолютным.

Как тогда будет различие между ними? Ведь наличие одновременного различия и неразличия между ними приводит к противоречию.

Так, когда говорится о тождественности [двух вещей], тогда утверждается, что их собственная природа состоит в отрицании различия, и при наличии такой собственной природы, которая состоит в отрицании отличия [между субстанцией и проявлениями], как тогда будет существовать различие, которое само состоит в отрицании этого [неразличия]! Так, где нет различия, там не может быть различия, поскольку оно противоречит неразличию, как и в случае с этими проявлениями и субстанцией, у которых, в соответствии с собственной природой их отличительных свойств, по природе не будет различия.

Так установлено отсутствие разделения между субстанцией и проявлениями. Следовательно, наличествует противоположное [доказываемому оппонентами]. 316

Шантаракшита:

Так, поскольку тождественность субстанции и проявлений является нефигуральной,

Субстанция должна быть нетождественной, как проявления по своей природе. 317

Или все эти проявления должны быть тождественными,

Поскольку установлена тождественность субстанции с ними. 318

Комм. Камалашилы:

И затем с точки зрения высшей истины, поскольку отсутствует различие между субстанцией и проявлениями, различия в их свойствах также не будет. [Шантаракшита] показал: *так*, [поскольку тождественность субстанции] *является нефигуральной*...

Если [вещь] не отлична по своей природе от [вещи], которая является нетождественной, тогда она будет нетождественной, как и проявления по своей природе.

И субстанция неотлична от нетождественной природы [проявлений], такова ее собственная природа.

Или, если она не отлична от [вещей], имеющих тождественную природу, то является по природе тождественной, как субстанция по своей природе.

Ведь основание собственной природы состоит в том, что проявления, такие как удовлетворенность [, неудовлетворенность] и т.д., по своей природе не отличны [от субстанции]. [Следовательно, они являются тождественными.] Иначе между ними будет различие, потому что с ними будут соединены различные основания.

Ведь если вещи, которые обладают противоположными свойствами, будут тождественными, произойдет отрицание общепринятого употребления слова «различение», это [аргумент], который призван к опровержению ложного заключения. 317–318

Шантаракшита:

Поэтому оказывается, что субстанция, такая как атман и т.д., совершенно не доказана,

Потому что она не отлична от проявлений, как и проявления по своей природе [не отличны от нее]. 319

Комм. Камалашилы:

Поэтому – этим [Шантаракшита] подводит итог.

...[как] *атман и т.д.* – под словами *и т.д.* подразумеваются кувшин, зерно и подобные предметы (parigraha). 319

Шантаракшита:

И проявления также не могут быть подвержены возникновению и уничтожению, Если они неотличимы от субстанции, как сама вечная природа субстанции. 320

Комм. Камалашилы:

И [проявления также] не – так он переходит к выводу из второго аргумента.

..как сама вечная природа субстанции, так сказано, [чтобы показать, что,] поскольку признано, что эта субстанция также подвержена возникновению и уничтожению, как и проявления, следовательно, аргумент не будет слабым в отношении того, что подлежит доказательству.

..как сама вечная природа субстанции – [означает] «своя природа субстанции по природе есть собрание отличительных свойств». 320

Шантаракшита:

Поэтому мы приходим к абсурду, что [проявления и субстанция] будут либо уничтожимы, либо вечны,

Но в одном и том же не могут сосуществовать нетождественность и тождественность. 321

Комм. Камалашилы:

Поэтому мы приходим к абсурду – этим [Шантаракшита] подводит итог. 321

Шантаракшита:

И не воспринимаются [в одной] природе проявления и тождественность.

Субстанция является иллюзорной и несуществующей так же, как небесный лотос. 322

Комм. Камалашилы:

Тожественная природа субстанции не доказана не только потому, что она отлична от собственной природы проявлений, но также потому, что не происходит ее восприятия помимо проявлений, когда присутствуют общепринятые условия ее восприятия в области действия чувственных способностей, [поэтому она] не существует – так продемонстрировав, [Шантаракшита] сказал – и не [воспринимаются].

[Далее Шантаракшита показывает, что] высказывание: «установлено, что атман в форме субстанции является тождественным – очевидно из чувственного восприятия» – не доказано, поскольку никакого атмана в форме субстанции, имеющего тождественную природу, отделенного от проявлений, также не предстает где-либо в познании, рассматриваемом как непосредственное восприятие. 322

Шантаракшита:

[Вещи] способны к различным плодотворным действиям, они – источники представлений о сходном и т.п.

Так различные вещи обозначаются конвенциональными терминами. 323

Комм. Камалашилы:

Если так, если атмана в форме субстанции, который отделен от проявлений, нет, тогда различие по числу и т.д. как устанавливается? Так сказал [Шантаракшита]: [вещи способны к] различным плодотворным [действиям] – и т.д.

Различные – имеющие различные виды, плодотворным действиям – проявлений, цвета и т.д., которые различаются как сходные и несходные. Сходные свойства – такие как вмещение воды и т.д., несходные – окрашивание цветом ткани и т.п., свойства возникновения визуального восприятия, способные – могущие, так производится анализ [слов].

В отношении сходного действия все проявления берутся одновременно, даже хотя [в них] отсутствует общая природа субстанции, и, хотя они познаются как различные друг от друга, чтобы указать на их общую каузальную эффективность, они называются словом «кувшин», как не имеющие отличия по числу.

Различие по числу – это различие в действиях, так устанавливается различие по действиям и по числу.

В таком случае как происходит различие в свойствах? [Шантаракшита] сказал так: *они – источники представлений о сходном и т.п.*

Вещи являются основаниями причин сходного, когда в состояниях приготовленного и неприсготовленного они воспринимаются как кувшин и только как кувшин. Как объекты непосредственного восприятия они как бы постоянно уничтожаются, но возникают в каждый последующий момент как определенные вещи, но сходной формы.

Но когда они возникают как имеющие различия черного, красного и др. цветов, они становятся основаниями причин несходства. – Так, хотя даже нет никакой тождественной природы тождественности, [вещи] становятся причинами сходных и несходных представлений, и поэтому они установлены в форме тождественности и нетождественности, так определено различие в свойствах.

...«сходные и т.д.» – под «и т.д.» понимаются также несходные представления.

Что тогда представляет собой различие по мысленным представлениям? [Шантаракшита] сказал так: *так различные* [вещи] и т.д.

Так различные – вещи, которые являются источниками представлений о сходном и т.п., способные к различным плодотворным действиям, а именно, такие категории, как цвет и т.д., вещи – объекты, которые подразумеваются по соглашению, такие как «кувшин», «цвет и т.д.». Так сказал [Шантаракшита]. Так различные вещи по соглашению обозначаются под названными словами – так мы производим разбор. 323

Шантаракшита:

Возникновение и уничтожение вещи зависит только от проявлений,

Поэтому постигается ясно воспринимаемая и безошибочная безатмовость⁶. 324

Комм. Камалашилы:

Таким образом непосредственным восприятием установлена безатмовость вещей (bhāva). Так, подводя итог, [Шантаракшита] демонстрирует: *возникновение* и т.д.

Проявления – это цвет и т.д., а также духкха и т.д., постигаемые в своей собственной природе.

Только – без какой-либо субстанции, неотличной от них.

Потому что вечной [субстанции] противоречат как последовательные, так и одновременные плодотворные действия.

Плодотворные действия возможны, если они подвержены возникновению и уничтожению. Так, благодаря логическому выводу, а также благодаря самой сущности вещей, способных к этим плодотворным действиям, установлено, что они лишены атмана. 324

Шантаракшита:

А если скажут, что есть то, что существует в смешанной форме субстанции и проявлений,

⁶ Лишенность атмана (безатмовость) – одна из трех характеристик (лакшана) дхарм в буддизме. Две другие характеристики – то, что они вызывают неудовлетворенность (духкха) и их не вечность (анитья).

И оно имеет две природы, которые неотделимы друг от друга, как Нарасимха⁷. 325

Комм. Камалашилы:

На сказанное: «И не воспринимаются [в одной] форме [проявления и тождественность]» («Таттвасанграха», 322) и т.д., выше приводится возражение [с точки зрения оппонентов].

Имеющее смешанную форму – воспринимаемое в смешанной форме. Поэтому благодаря различению не воспринимается природа субстанции, даже если она существует. [Шантаракшита] привел основание смешанной [формы] – *и оно имеет две природы* и т.д. Оно – атман и другие вещи.

Потому что они (оппоненты. – Л.Т.) подразумевают две природы, которые неотделимы друг от друга, как у Нарасимхи. Поэтому по причине неотделимости смешанная форма обеих не воспринимается как раздельная. 325

Шантаракшита:

Но никакая [вещь] не имеет две природы, потому что это утверждение (о двух природах. – Л.Т.) основывается на разных вещах,

Так как термин «природа» (gūṇa) обозначает собственную природу (svabhāva). 326

Комм. Камалашилы:

Эти [две вещи] постигаются как существующие отдельно. Так продемонстрировав, Шантаракшита сказал: *но никакая* и т.д.

Ведь если они неотделимы друг от друга, тогда не постигается, что они имеют две природы. Потому что, обозначаясь так, основываются на разных вещах.

Почему? Потому что термином «природа» обозначается собственная природа.

Так, двойственной формой называются две природы – то есть две собственные природы.

И двойственная форма для одной вещи не установлена. Этот аргумент отрицает единичность [вещи].

[Оппоненты могут утверждать] только существование двух собственных природ, а не то, что одна вещь имеет двойственную форму, потому что установленные свойства единичности и множественности взаимно противоречивы. 326

Шантаракшита:

Нарасимха также не оказывается одним в двух формах,

Он постигается таковым, потому что имеет природу собрания атомов. 327

Комм. Камалашилы:

И этот Нарасимха также единичен, не установлено, что он имеет двойственную форму, так [Шантаракшита] демонстрирует: *Нарасимха также* – и т.д.

Под словом «также» понимается, что не только вещь, о которой ведется диспут [и не может иметь двойную форму]. *Он* – Нарасимха.

...*так* – имеющий различие частей и также обладающий природой, занимающей весьма большое место; иначе бы он не проявлялся так, [как он проявляется].

Если бы даже [малейшее место] его, размером с ногу мухи, было сокрыто, то он бы не представал как он есть. В этом аргументе не высказано возражение на то, что он имеет цвет темно-синего драгоценного камня и т.д. Об этом будет подробно сказано в разделе об опровержении составного целого. 327

Так [завершается] исследование атмана, как он установлен у дигамбаров.

⁷ Нарасимха – человек-лев, воплощение Вишну в индуизме и выражение его божественного гнева. Изображается как человек с головой льва.

Список литературы

- Андросов, 1982 – Андросов В.П. Концепция ниришвара в древнеиндийской философско-религиозной традиции (по материалам «Таттвасанграхи» Шантаракшиты). М., 1982 (рук.).
- Андросов, 2011а – Андросов В.П. Мадхьямака // Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 420–422.
- Андросов, 2011б – Андросов В.П. Шантаракшита // Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 799–800.
- Железнова, 2005 – Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Вост. лит., 2005. 343 с.
- Железнова, 2018 – Железнова Н.А. Джайнизм: энциклопедический словарь / Ин-т востоковедения РАН. М.: Наука – Вост. лит., 2018. 367 с.
- Игнатович, 2011 – Игнатович А.Н. Мадхьямака // Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 422–425.
- Индийская философия, 2009 – Индийская философия: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2009. 953 с.
- Канаева, Заболотных, 2002 – Канаева Н.А., Заболотных Э.Л. Проблема выводного знания в Индии. Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных преемников. М.: Вост. лит., 2002.
- Лепехов, 1999 – Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. 237 с.
- Лысенко, 2011 – Лысенко В.Г. Пудгала // Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 566–567.
- Лысенко, Канаева, 2014 – Лысенко В.Г., Канаева Н.А. Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного познания. М.: Институт философии РАН, 2014. 295 с.
- Лысенко, Терентьев, Шохин, 1994 – Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Вост. лит., 1994. 383 с.
- Титлин, 2013а – Титлин Л.И. Проблема «я» в полемике между буддизмом и брахманизмом: история изучения вопроса // Философия и культура. 2013. № 1. С. 29–49.
- Титлин, 2013б – Титлин Л.И. Понятие субъекта в буддизме пудгалавады // История философии / History of Philosophy. 2013. № 17. С. 15–40.
- Титлин, 2017 – Титлин Л.И. Полемика с ньяя-вайшешикой по вопросу о существовании субъекта в «Таттва-санграхе» Шантаракшиты // Философская мысль. 2017. № 10. С. 139–163.
- Титлин, 2018а – Титлин Л.И. Дискуссия буддистов с санкхьяиками об атмане (перевод фрагмента из «Таттвасанграхапанджики») // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. 2018. № 2. С. 170–183.
- Титлин, 2018б – Титлин Л.И. Полемика Шантаракшиты и Камалашилы с мимансаками о существовании и свойствах атмана в «Таттвасанграха-панджике» (перевод фрагмента) // Logos et Praxis. 2018. Т. 17. № 1. С. 49–69.
- Титлин, 2019 – Титлин Л.И. Понятие субъекта в санкхье и дискуссия между буддистами и санкхьяиками в разделе «Атмапарикша» «Таттвасанграхи» Шантаракшиты о существовании и свойствах атмана // Философская мысль. 2019. № 9. С. 14–25.
- Философия буддизма, 2011 – Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011.
- Чаттерджи, 2004 – Чаттерджи А.К. Идеализм йогачары / Пер. Д. Устьянцева. М.: Шечен, 2004. 268 с.
- Шохин, 2011 – Шохин В.К. Ватсипутрия // Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 208–210.
- Blumenthal, 2004 – Blumenthal J. Śāntarakṣita, Rgyal-tshab Dar-ma-rin-chen. The ornament of the middle way: a study of the Madhyamaka thought of Śāntarakṣita: including translations of Śāntarakṣita's Mādhyamakālaṃkāra (The ornament of the middle way) and Gyel-tsab's dbU ma rgyan gyi brjed byang (Remembering "The ornament of the middle way"). Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 2004. 381 p.
- Jha, 1986 – Jha G. (Tr.). The Tattvasaṅgraha of Shantaraksita With the Commentary of Kamalashila. Vol. 1. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986. 739 p.
- Ratié, 2014 – Ratié I. Une critique bouddhique du Soi selon la Mimamsa: Présentation, édition critique et traduction de la Mimamsakaparikalpatatmapariksa de Śāntarakṣita. Series: Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens. Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2014. 371 S.

Shastri, 1968 – Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the commentary Pañjikā of Śrī Kamalaśīla. Critically Edited by Swāmi Dvārikādas Śāstrī: in 2 vols. Varanasi: Bauddha Bharati, 1968.

Titlin, 2014 – Titlin L. The Concept of Pugdala in the Buddhist School of Pudgalavāda: the Problem of Interpretation and the Evolution of the Conception // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. 2014, № 1. С. 105–111.

Titlin, 2018a – Titlin L. The Philosophical Polemics with the Vatsiputriyas About the Self (Pudgala) in “Tattvasaṅgraha” of Shantarakshita with the Commentary “Panjika” of Kamalashila // 4th International Conference on Arts, Design and Contemporary Education (ICADCE 2018). Advances in Social Science, Education and Humanities Research, vol. 232. Atlantis Press, 2018. P. 80–85.

Titlin, 2018b – Titlin L. The Polemics of Shantarakshita and Kamalashila with the Mimamsakas on the Existence and Properties of Atman in “Tattvasaṅgraha-panjika” // Proceedings of the 3rd International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICESSEH 2018). Advances in Social Science, Education and Humanities Research. Atlantis Press, 2018. P. 17–21.

Vose, 2009 – Vose K.A. Resurrecting Candrakīrti: Disputes in the Tibetan Creation of Prāsaṅgika. Somerville MA: Wisdom Publications, 2009. 294 p.

The Polemics with Jainism on Ātman in “Tattvasaṅgraha” of Śāntarakṣita with the Commentary “Pañjikā” of Kamalaśīla*

Lev I. Titlin

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

The subject of the study is the polemics between the philosophical school of Jainism (the Digambara current) and Buddhism on ātman (spiritual subject, self) as it is given in the chapter “The Study of the Ātman, as it is set with the Digambaras” of the section “Ātmaparīkshā” (lit. “The Study of the Ātman”) of “Tattvasaṅgraha” of Śāntarakṣita (8th century) with the commentary “Pañjikā” of his direct disciple Kamalaśīla (8th century). The article provides brief information about the authors of the text, on Jainism, its philosophical statements. The article is accompanied by the first translation of the chapter from Sanskrit into Russian. The study is based on author’s own translation from Sanskrit, based on the publication of S.D. Shastri, as well as the only available translation of the text into English by G. Jha. The main conclusion is the assumption that the Buddhists in the text in question are trying to proceed from generally accepted logic, from the law of non-contradiction, while the Jains, obviously, are guided by other philosophical logic in which such a law does not apply.

Keywords: ātman, anātman, jīva, states of consciousness, Tattvasaṅgraha, Śāntarakṣita, substance, subject, self, Jainism

References

Androsov V.P. *Koncepcija nirishvara v drevneindijskoj filozofsko-religioznoj tradicii (po materialam «Tattvasaṅgrahi» Shantarakshity)* [The Concept of Nirishvara in the Ancient Indian Philosophical and Religious Tradition (Based on the Materials of “Tattvasaṅgraha” of Shantarakshita)]. Moscow, 1982 (ms.). (In Russian)

Androsov V.P. Shantarakshita [Shantarakshita]. In: *Filosofiya buddizma: Entsiklopediya* [Philosophy of Buddhism: Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaja literatura Publ., 2011, pp. 799–800. (In Russian)

* The study was carried out as part of the project of the Russian Humanitarian Science Foundation No. 16–03–00190 “Study of the Buddhist concept of the subject on the material of “Tattvasaṅgraha” of Śāntarakṣita”.

Androsov V.P. Madkh'yamaka [Madhyamaka]. In: *Filosofiya buddizma: Entsiklopediya* [Philosophy of Buddhism: Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaja literatura Publ., 2011, pp. 420–422. (In Russian)

Blumenthal J. *Śāntarakṣita, Rgyal-tshab Dar-ma-rin-chen. The ornament of the middle way: a study of the Madhyamaka thought of Śāntarakṣita: including translations of Śāntarakṣita's Mādhyamakālaṅkāra (The ornament of the middle way) and Gyel-tsab's dbU ma rgyan gyi brjed byang (Remembering "The ornament of the middle way")*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 2004. 381 p.

Chatterjee A.K. *Idealizm yogachary* [The Yogacara Idealism], transl. by D. Ustyantsev. Moscow: Shechen, 2004. 268 p. (In Russian)

Filosofiya buddizma: entsiklopediya [Philosophy of Buddhism: Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaja literatura Publ., 2011. 1045 p. (In Russian)

Ignatovich A.N. Madkh'yamaka [Madhyamaka]. In: *Filosofiya buddizma: Entsiklopediya* [Philosophy of Buddhism: Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaja literatura Publ., 2011, pp. 422–425. (In Russian)

Indiiskaya filosofiya: Entsiklopediya [Indian Philosophy: Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaja literatura Publ., 2009. 953 p. (In Russian)

Jha G. (Tr.). *The Tattvasaṅgraha of Shantaraksita With the Commentary of Kamalashila*, vol. 1. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986. 739 p.

Kanaeva N.A., Zabolotnykh E.L. *Problema vyvodnogo znaniya v Indii. Logiko-epistemologicheskoe vozreniya Dignagi i ego ideinykh preemnikov* [The Problem of Inferential Knowledge in India. The Logical and Epistemological Views of Dignaga and his Ideological Successors]. Moscow: Vostochnaja literatura Publ., 2002. (In Russian)

Lepekhov S.Yu. *Filosofiya madkhyamikov i genezis buddiyskoy tsivilizatsii* [The Philosophy of the Mādhyamika and the Genesis of the Buddhist Civilization]. Ulan-Ude: BNTs SO RAN Publ., 1999. 237 p. (In Russian)

Lysenko V.G. Pudgala [Pudgala]. In: *Filosofiya buddizma: entsiklopediya* [Philosophy of Buddhism: Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaja literatura Publ., 2011, pp. 566–567. (In Russian)

Lysenko V.G., Kanaeva N.A. *Shantaraksita i Kamalashila ob instrumentakh dostovernogo poznaniya* [Shāntarakṣita and Kamalashila on the Instruments of Valid Cognition]. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publ., 2014. 295 p. (In Russian)

Lysenko V.G., Terent'ev A.A., Shohin V.K. *Rannjaja buddijskaja filosofija. Filosofija dzhajinizma* [Early Buddhist Philosophy. Philosophy of Jainism]. Moscow: Vostochnaja literatura Publ., 1994. 383 p. (In Russian)

Ratié I. *Une critique bouddhique du Soi selon la Mimamsa: Présentation, édition critique et traduction de la Mimamsakaparikalpatatmapariksa de Śāntarakṣita*. Series: Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens. Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2014. 371 S.

Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the commentary Pañjikā of Śrī Kamalaśīla. Critically Edited by Swāmi Dvārikādas Śāstrī: in 2 vols. Varanasi: Bauddha Bharati, 1968.

Shokhin V.K. Vatsiputriya [Vatsiputriya]. In: *Filosofiya buddizma: entsiklopediya* [Philosophy of Buddhism: Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaja literatura Publ., 2011, pp. 208–210. (In Russian)

Titlin L.I. Diskussiya buddistov s sankkh'yaykami ob atmane (perevod fragmenta iz "Tattvasaṅgrahapanzhiki") [The Discussion of the Buddhists with the Samkhyas on Atman (Translation of an Excerpt From "Tattvasaṅgrahapanjika")], *Gumanitarii: aktual'nye problemy gumanitarnoi nauki i obrazovaniya*. 2018, no. 2, pp. 170–183. (In Russian)

Titlin L.I. Problema "ja" v polemike mezhdubuddizmom i brahmanizmom: istoriya izuchenija voprosa [The Self Problem in the Controversy Between Buddhism and Brahmanism: a History of the Study of the Question], *Filosofija i kul'tura*, 2013, no. 1, pp. 29–49. (In Russian)

Titlin L.I. Polemika s n'jaja-vaisheshikoj po voprosu o sushhestvovanii sub"ekta v "Tattvasaṅgraha" Shantaraksity [The Polemics With Nyaya-Vaisheshika on the Existence of the Self in the Tattvasaṅgraha of Shantaraksita], *Filosofskaja mys'l'*, 2017, no. 10, pp. 139–163. (In Russian)

Titlin L.I. Polemika Shantaraksity i Kamalashily s mimamsakami o sushhestvovanii i svojstvah atmana v "Tattvasaṅgraha-pandzhike" (perevod fragmenta) [The Polemics of Shantaraksita and Kamalashila With the Mimamsakas on the Existence and Properties of the Atman in "Tattvasaṅgraha-panjika" (Translation of an Excerpt)], *Logos et Praxis*, 2018, vol. 17, no. 1, pp. 49–69. (In Russian)

Titlin L.I. Ponyatie sub'ekta v sankkh'e i diskussiya mezhdru buddistami i sankkh'yaikami v razdele "Atmapariksha" "Tattvasangraki" Shanatarakshity o sushchestvovanii i svoistvakh atmāna [The Concept of the Self in Samkhya and the Discussion Between the Buddhists and the Samkhyas in the Atmapariksha section of "Tattvasamgraha" of Shantarakshita on the Existence and Properties of Atman], *Filosofskaya mysl*, 2019, no. 9, pp. 14–25. (In Russian)

Titlin L.I. Ponyatie sub'ekta v buddizme pudgalavady [The Notion of Self in Pudgalavada Buddhism], *Istoriya filosofii / History of Philosophy*, 2013, no. 17, pp. 15–40. (In Russian)

Titlin L. The Concept of Pudgala in the Buddhist School of Pudgalavāda: the Problem of Interpretation and the Evolution of the Conception, *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov, Seriya Filosofiya*, 2014, no. 1, pp. 105–111.

Titlin L. The Philosophical Polemics with the Vatsiputriyas About the Self (Pudgala) in "Tattvasamgraha" of Shantarakshita with the Commentary "Panjika" of Kamalashila, *4th International Conference on Arts, Design and Contemporary Education (ICADCE 2018)*. Advances in Social Science, Education and Humanities Research, vol. 232. Atlantis Press, 2018, pp. 80–85.

Titlin L. The Polemics of Shantarakshita and Kamalashila with the Mimamsakas on the Existence and Properties of Atman in "Tattvasamgraha-panjika", *Proceedings of the 3rd International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2018)*. Advances in Social Science, Education and Humanities Research. Atlantis Press, 2018, pp. 17–21.

Vose K.A. *Resurrecting Candrakīrti: Disputes in the Tibetan Creation of Prāsaṅgika*. Somerville MA: Wisdom Publications, 2009. 294 p.

Zheleznova N.A. *Dzhainizm: entsiklopedicheskii slovar'* [Jainism: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Vostochnaja literatura Publ., 2018. 367 p. (In Russian)

Zheleznova N.A. *Uchenie Kundakundy v filosofsko-religioznoi traditsii dzhainizma* [Kundakunda Teaching in the Philosophical and Religious Tradition of Jainism]. Moscow: Vostochnaja literatura Publ., 2005. 343 p. (In Russian)

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

А.С. Цыганков

Философ в провинции: С.Л. Франк в Саратове 1917–1921 гг.¹

Цыганков Александр Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: m1dian@yandex.ru

В предлагаемой рецензии рассматривается вышедшая в конце 2019 г. на базе Саратовского университета книга А.А. Гапоненкова «Философ в провинции. С.Л. Франк и его окружение в годы революции и Гражданской войны в Саратове. Из летописи событий 1917–1921 годов». Отличительной особенностью издания является избранный автором «летописный» формат подачи материала. Жизненные перипетии философа и его семьи в Саратове и немецких колониях Поволжья воссоздаются на страницах книги при помощи различных источников, представляющих «слово» самой рассматриваемой эпохе. К подобным источникам относятся архивные материалы, воспоминания, переписка, дневниковые записи и законодательные акты. Исследование удачно соединяет в себе несколько жанровых начал: историческую летопись событий революции и Гражданской войны в провинции, монографию по истории становления гуманитарной науки в регионах, жизнеописание Франка и его семьи 1917–1921 гг., а также краеведческое исследование. Это позволяет рекомендовать работу А.А. Гапоненкова всем интересующимся биографией и творчеством С.Л. Франка, а также занимающимся изучением становления и развития отечественного гуманитарного знания в регионах.

Ключевые слова: русская религиозная философия, русская философия в провинции, С.Л. Франк в Саратове, окружение С.Л. Франка, философия в регионах

В конце 2019 г. в издательстве Саратовского университета вышла в свет книга «Философ в провинции. С.Л. Франк и его окружение в годы революции и Гражданской войны в Саратове. Из летописи событий 1917–1921 годов». Ее автор – известный исследователь биографии и философского наследия Семена Людвиговича Франка доктор филологических наук, профессор кафедры русской и зарубежной литературы СГУ им. Н.Г. Чернышевского Алексей Алексеевич Гапоненков². Сама книга

¹ Рец. на кн.: Гапоненков А.А. Философ в провинции. С.Л. Франк и его окружение в годы революции и Гражданской войны в Саратове. Из летописи событий 1917–1921 годов. Саратов: Изд-во Саратовского университета, 2019. 304 с. Автор выражает свою благодарность проф. А.А. Гапоненкову за ценные рекомендации и замечания, которые помогли при подготовке данной рецензии.

² А.А. Гапоненков – автор многих исследовательских статей по философии Франка, также является одним из составителей ставших в настоящее время библиографической редкостью сборников текстов русского философа [см.: Франк, 2001; 2006].

вносит важный вклад в активно развивающиеся с 1990-х гг. в нашей стране исследования творческого наследия русского философа, которые в последние годы значительным образом интенсифицировались: практически каждый год выходят монографии, посвященные философии и биографии Франка, а начиная с 2018 г. на базе Православного Свято-Тихоновского университета издается Полное собрание сочинений философа (в настоящее время, к марту 2020 г., было выпущено два тома, см.: [Франк, 2018; 2019]). Подобные исследования в наши дни, как правило, не обходятся без обращения к архивным материалам, хранящимся зачастую не только в отечественных, но и в зарубежных архивах и библиотеках, и, наряду с теоретическими выкладками, содержат значительную фактическую базу, требующую предварительной источниковедческой работы и анализа (см., к примеру: [Цыганков, Оболевич, 2019; Моркина, 2020]; о специфике зарубежных исследований философии Франка см.: [Цыганков, 2018]). Не является исключением и рецензируемая книга, автор которой, учитывая специфику рассматриваемой исторической эпохи, главным образом обращается именно к российским архивам.

В чем состоит основной замысел книги? Ответить на этот вопрос помогает сама структура издания. Рецензируемая работа состоит из трех частей. Первая часть – небольшое вводное авторское исследование («С.Л. Франк в Саратове (1917–1921)»), предлагающее общую историческую канву проживания Франка в городе: деятельность по организации работы историко-филологического факультета в Саратовском университете, контакты с коллегами, особенности налаживания жизни в условиях революционного времени, обстоятельства переезда в Москву в 1921 г. и пр. Вторая часть – летопись событий, которые напрямую или косвенно были связаны с пребыванием Франка и его семьи в Саратове и немецких колониях на противоположном берегу Волги, а также с окружением философа. Эта летопись ведется практически ежедневно (периодически перемежаясь краткими биографическими справками и авторским комментарием), начиная с 1 июля 1917 г., когда в Саратовском университете постановлением Временного правительства был учрежден историко-филологический факультет, первым деканом которого стал Франк, и заканчивая 2 сентября (20 августа)⁵ – изданием Декрета СНК «О высших учебных заведениях», фактически отменившего автономию высшей школы в стране. Третья часть – Приложение, где публикуется список учебных дисциплин, преподававшихся на историко-филологическом факультете в 1917–1920-е гг.; программа курса Франка «История древней философии»; список студентов и вольных слушателей факультета за 1917–1918 учебный год и интервью с бывшим саратовским студентом, участником семинария Франка Сергеем Павловичем Правдиным (Козьмодемьянским). В завершение издания также приводится именной указатель.

Выбранная автором структура книги предоставляет широкое поле возможностей для воссоздания *целостной* историко-биографической панорамы пребывания Франка в Саратове и немецких колониях Поволжья, что также с необходимостью подразумевает реконструкцию повседневной жизни и быта окружения философа – членов его семьи, коллег-профессоров, местной интеллигенции и простых горожан. При этом, как замечает сам автор⁴, для достижения подобной целостности необходимо учитывать общероссийский, а иногда и общеевропейский историко-политический

³ Примечательно, что в книге ряд дат приводится как по старому, так и по новому стилю, что обусловлено тем, что многие жители Саратова даже после перехода на григорианский календарь пользовались юлианским летоисчислением. Это интересным образом сближает выбранный автором «хронологический» подход с древнерусскими летописями, летоисчисление в которых иногда также велось в двух стилях – мартовском и сентябрьском.

⁴ См. видеозапись презентации книги в рамках проекта «Дом Франка в Саратове»: URL: <https://www.facebook.com/domfranka/videos/238212144012486/> (дата обращения: 20.03.2020).

и культурный контекст, в который, таким образом, вписывается история региона, города и его жителей, а уже она в свою очередь выступает рамкой для университетских событий. Подобная «матрешечная» структура дает возможность рассматривать биографию Франка как минимум на пяти уровнях – общеевропейском, общероссийском, региональном, городском и университетском. Наряду с этим достаточно оригинальным кажется авторское решение предоставить «слово» в первую очередь самим документам и источникам той эпохи. Именно они, по замыслу автора, должны сформировать целостную картину пребывания Франка и его окружения в провинции, скрепляемую хронологической линией и самой личностью философа, не позволяющей разным историческим событиям потерять связь друг с другом. Среди подобных документов и источников, которые были использованы А.А. Гапоненковым при создании книги, можно выделить следующие:

1. Архивные. Это в первую очередь материалы университетского делопроизводства, хранящиеся в Государственном архиве Саратовской области (ГАСО) и архиве Саратовского университета. К сожалению, эти материалы были использованы в довольно ограниченном объеме, поскольку многие из них были уничтожены из-за пожара, произошедшего в областном архиве в 1974 г. Однако, несмотря на это, в архивных фондах все-таки сохранились не фигурировавшие прежде в исследовательской литературе документы Департамента полиции и Саратовского охранного отделения, проливающие свет на революционную молодость супруги Франка и ее братьев [Гапоненков, 2019, с. 52–53]. Кроме того, в ходе работы привлекались материалы из фонда Франка в Бахметевском архиве (Нью-Йорк, США) и письма философа, а также сестры и матери Т.С. Франк, хранящиеся в Доме русского зарубежья им. А. Солженицына (Москва).

2. Эпистолярные. Здесь в качестве основного корпуса текстов можно выделить переписку братьев Б.М. и Ю.М. Соколовых, переписку В.М. Жирмунского и Б.М. Эйхенбаума, переписку С.В. Меликовой и И.И. Толстого, а также письма самого Франка к М.О. Гершензону, А.П. Татариновой и Н.А. Струве. Борис Матвеевич Соколов (1889–1930), фольклорист и этнограф, стал профессором на кафедре русского языка и литературы в марте 1919 г.; по приезде в Саратов вел активную переписку об особенностях городской и университетской жизни со своим братом-близнецом Юрием Матвеевичем Соколовым (1889–1941), не раз упоминая (не всегда лестным образом) декана факультета Франка. Виктор Максимович Жирмунский (1891–1971), филолог-германист, в 1917–1919 гг. заведовавший в Саратове кафедрой истории западноевропейских литератур, наряду с Франком, был утвержден в должности еще в Петрограде. В его переписке с литературоведом и текстологом Борисом Михайловичем Эйхенбаумом (1886–1959) среди прочего открывается внутренняя жизнь возглавлявшегося Франком в то время факультета. София Венедиктовна Меликова (1885–1942), которая по приглашению Франка стала заведующей кафедрой классической филологии в Саратовском университете, в этот период (1916–1920) вела переписку со своим будущим мужем – профессором Петроградского университета, филологом-классиком Иваном Ивановичем Толстым (1880–1954); в письмах освещаются события непростой пореволюционной жизни города, переплетенные с различными упоминаниями о Франке [там же, с. 42]. Значимыми источниками информации, проливающими свет на специфику самоосмысления философа в провинциальном городе, являются его письма к Михаилу Осиповичу Гершензону (1869–1925), где Франк занимает своеобразную библейскую позицию «*de profundis*» при оценке происходящих исторических изменений, вызванных революцией [там же, с. 16]. Сама жизнь философа в провинции становится своего рода образом подобного взывания «из глубины». Не случайно именно в саратовский период Франк пишет статью «*De profundis*», давшую название одноименному сборнику

ку (подробнее о сборнике см.: [Гапоненков, 2019, с. 134–137]). Важную информацию о повседневной жизни самого Франка и его семьи в Саратове и немецких колониях можно также почерпнуть из его писем к секретарю редакции «Русская мысль» Александре Павловне Татариновой и супруге Петра Бернгардовича Струве (1870–1944) Нине Александровне (1868–1943).

3. Воспоминания и дневники. Ключевую роль здесь играют воспоминания супруги философа Т.С. Франк, в которых она говорит об особенностях жизни в Саратове и немецких колониях Поволжья той эпохи и трудностях Гражданской войны. Наряду с этим в книге привлекаются единственные в своем роде автобиографические тексты самого Франка – «Предсмертное» и «Воспоминание о П.Б. Струве». Отдельный интерес также представляют уникальные воспоминания о Франке, оставленные участником его семинария, будущим психологом Георгием Петровичем Ивановым (1896? – после 1982) [там же, с. 172–175]. Хотя мемуарный жанр является одним из наиболее ненадежных исторических источников, обращение к воспоминаниям дает возможность наполнить историческую событийность уникальными, личными чувствами и переживаниями, тогда как комбинирование мемуаров с другими видами источников позволяет сохранить историческую объективность. Важными источниками информации о городской и университетской жизни Саратова той эпохи являются дневниковые записи Алексея Васильевича Бабина (1866–1930), выпускника историко-филологического факультета Петербургского университета, который в 1917–1922 гг. преподавал в Саратове английский язык (благодаря его дневнику мы, в частности, узнаем точную дату первой лекции Франка в Саратове – 13 октября 1917 г. [там же, с. 11–12]), и саратовского журналиста Николая Михайловича Архангельского (1862–1941), рассказывающего на страницах своего дневника о многих бытовых подробностях саратовской жизни того периода.

4. Периодическая печать. Здесь в первую очередь привлекалась местная пресса – газеты «Саратовский листок», «Саратовский вестник» и «Саратовские известия», которые публиковали различные заметки об университетских мероприятиях и профессорах.

5. Законодательные акты. Речь идет по преимуществу о декретах ВЦИК и СНК, регулировавших общественную жизнь недавно появившегося Советского государства на уровне страны и отдельных ее регионов.

Все перечисленные виды источников, использованных в книге, дают автору возможность посредством их комбинирования достигать эффекта «погружения» в эпоху жизни Франка и его окружения в Саратове и немецких колониях Поволжья. При этом стоит дополнительно подчеркнуть, что в предлагаемом издании читатель не просто сталкивается с вереницей субъективных точек зрения и мнений относительно того или иного исторического события описываемого периода (что зачастую происходит, когда исследователь выстраивает свою работу по преимуществу на мемуарных материалах и дневниковых записях), но и находит более надежную опору в виде законодательных документов, материалов периодической печати и университетского делопроизводства, а также самого авторского текста, появляющегося там, где необходимо воссоздать общий контекст определенного события и исторического явления. Известным образом, указанное сочетание «субъективных» (мемуары, дневниковые записи) и «объективных» (законодательные акты, материалы делопроизводства) исторических источников проявляет себя и в Приложении к книге, где представлены как списки студентов историко-филологического факультета, так и воспоминания о Франке одного из них.

Говоря в целом, рассматриваемая книга удачно соединяет в себе несколько жанровых начал: историческую летопись событий революции и Гражданской войны в провинции, монографию по истории становления гуманитарной науки в регионах,

жизнеописание Франка и его семьи 1917–1921 гг., а также краеведческое исследование. При этом, безусловно, избранный А.А. Гапоненковым формат повествования подразумевает в первую очередь знакомство читателя с фактурой самой эпохи, отчего в книге на первом плане находятся именно источники, раскрывающие перед нами с разных сторон особенности рассматриваемого исторического периода. В этой связи авторские оценки и размышления предлагаются преимущественно в виде комментариев, но как раз благодаря подобному подходу у читателя появляется возможность глубже погрузиться в контекст эпохи, увидеть разные позиции университетских профессоров, родственников супруги Франка, интеллигенции и простых горожан, а также уяснить ту роль, которую играло окружение философа в саратовский период его жизни. Несомненным достоинством книги в этой связи является ее богатый иллюстративный материал, который знакомит читателя не только с коллегами и близкими философу людьми, но и с самой городской жизнью того времени. Все это позволяет рекомендовать данную работу всем интересующимся биографией и творчеством Франка, а также занимающимся изучением становления и развития отечественного гуманитарного знания в регионах.

Список литературы

Гапоненков, 2019 – *Гапоненков А.А. Философ в провинции. С.Л. Франк и его окружение в годы революции и Гражданской войны в Саратове. Из летописи событий 1917–1921 годов.* Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2019. 304 с.

Моркина, 2019 – *Моркина Ю.С. Размышления о книге Александра Цыганкова, Терезы Оболевич «Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы)» // История философии / History of Philosophy.* 2019. № 24 (2). С. 136–140.

Франк, 2001 – *Франк С.Л. Непрочитанное...: статьи, письма, воспоминания / Сост. А.А. Гапоненков, Ю.П. Сенокосов.* М.: Московская школа политических исследований, 2001. 588 с.

Франк, 2006 – *Франк С.Л. Саратовский текст / Сост. А.А. Гапоненков, Е.П. Никитина; отв. ред. В.В. Прозоров.* Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2006. 288 с.

Франк, 2018 – *Франк С.Л. Полн. собр. соч. Т. 1: 1896–1902 / Под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых; вступ. сл. о. П. Скорера; предисл. к изданию Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых; предисл. к тому Г.Е. Аляева, Т.Н. Резвых.* М.: Изд-во ПСТГУ, 2018. 720 с.

Франк, 2019 – *Франк С.Л. Полн. собр. соч. Т. 2: 1903–1907 / Под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых; предисл. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых.* М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. 768 с.

Цыганков, 2018 – *Цыганков А.С. На пути к возрождению метафизики: С.Л. Франк и Э. Корет // История философии / History of Philosophy.* 2019. № 23 (2). С. 139–147.

Цыганков, Оболевич, 2019 – *Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы).* М.: ИФ РАН, 2019. 272 с.

Philosopher in the Province: S.L. Frank in Saratov 1917–1921

Alexander S. Tsygankov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: m1dian@yandex.ru

The proposed review examines the book of A.A. Gaponenkov “Philosopher in the Province. S.L. Frank and his entourage during the years of the revolution and the Civil War in Saratov. From the annals of the events of 1917–1921” published in late 2019 by the Saratov State University. A distinctive feature of the publication is the “annalistic” format for presenting the materials.

The squalls of the philosopher's and his family's life in Saratov and the German Volga colonies are recreated on the pages using various sources providing the "the word" to these times. Such sources include archival materials, memoirs, correspondence, diary entries and legislative acts. The study combines successfully several genres: a historical chronicle of the events of the revolution and the Civil War in the province, a monograph on the history of the emergence of humanities in the regions, a biography of Frank and his family 1917–1921, as well as local history research. This allows us to recommend the work of A.A. Gaponenkov to everyone, who is interested in the biography and work of S.L. Frank, as well as those, who are studying the formation and development of domestic humanitarian knowledge in the regions.

Keywords: Russian religious philosophy, Russian philosophy in the province, S.L. Frank in Saratov, circle of S.L. Frank, philosophy in the regions

References

Gaponenkov A.A. *Filosof v provincii. S.L. Frank i ego okruzhenie v gody revolyucii i Grazhdanskoj vojny v Saratove. Iz letopisi sobytij 1917–1921 godov* [Philosopher in the Province. S.L. Frank and his Entourage during the Years of the Revolution and the Civil War in Saratov. From the Chronicle of the Events of 1917–1921]. Saratov: Publishing house of Sarat. Univ. Publ., 2019. 304 p. (In Russian)

Morkina Y.S. *Razmyshleniya o knige Aleksandra Cygankova, Terezy Obolevich «Nemetskiy period filosofskoj biografii S.L. Franka (novye materialy)»* [Reflections on the Book by Alexander Tsygankov, Teresa Obolevich "The German Period of the Philosophical Biography of S.L. Frank (New Materials)"], *Istoriya filosofii / History of Philosophy*, 2019, vol. 24, no. 2, pp. 136–140. (In Russian)

Frank S.L. *Neprochitannoe...: stat'i, pis'ma, vospominaniya* [Unread...: Articles, Letters, Memoirs], ed. by A.A. Gaponenkov, Y.P. Hayfields. Moscow: Moscow School of Political Studies Publ., 2001. 588 p. (In Russian)

Frank S.L. *Saratovskij tekst* [Saratov Text], ed. by A.A. Gaponenkov, E.P. Nikitina, V.V. Prozorov. Saratov: Publishing house of Sarat. Univ. Publ., 2006. 288 p. (In Russian)

Frank S.L. *Polnoe sobranie sochinenij. T. 1: 1896–1902* [Complete Works. T. 1: 1896–1902], ed. by G.E. Alyaev, K.M. Antonov, T.N. Rezvykh; introductory speech by P. Scorer; foreword to the publication of G.E. Alyaev, K.M. Antonov, T.N. Rezvykh; foreword by G.E. Alyaeva, T.N. Rezvykh. Moscow: Publishing house of PSTGU Publ., 2018. 720 p. (In Russian)

Frank S.L. *Polnoe sobranie sochinenij. T. 2: 1903–1907* [Complete Works. T. 2: 1903–1907], ed. by G.E. Alyaev, K.M. Antonov, T.N. Rezvykh; foreword by G.E. Alyaev, K.M. Antonov, T.N. Rezvykh. Moscow: Publishing house of PSTGU Publ., 2019. 768 p. (In Russian)

Tsygankov A.S. *Na puti k vrozozhdeniyu metafiziki: S.L. Frank i E. Koret* [On the Way to the Revival of Metaphysics: S.L. Frank and E. Coreth], *Istoriya filosofii / History of Philosophy*, 2018, vol. 23, no. 2, pp. 139–147. (In Russian)

Tsygankov A.S., Obolevich T. *Nemetskiy period filosofskoj 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. 272 p. (In Russian)

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 0,8 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
2020. Том 25. 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*

Зав. редакцией: *Н.А. Татаренко*

Художник: *С.Ю. Растегина*

Технический редактор: *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 28.10.20.

Формат 70x108 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif.

Усл. печ. л. 11,93. Уч.-изд. л. 13,25. Тираж 1000 экз. Заказ № 16.

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>