

РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ
ИМ. ПАТРИСА ЛУМУМБЫ
ЦЕНТР ИССЛЕДОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ
ИНДИИ «ПУРУШОТТАМА»
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН

ОСОЗНАТЬ СМЫСЛ,
ОСМЫСЛИТЬ СОЗНАНИЕ:
РАЗУМ
и Другая РАЦИОНАЛЬНОСТЬ



Москва
2023

УДК 130.121.4(082)

ББК 87.156.3я43

О-75

Ответственный редактор серии
д. филос. н., проф. *Р.В. Псху*

Ответственный редактор тома
акад. РАН *А.В. Смирнов*

Сборник подготовлен в рамках Соглашения между Министерством науки и высшего образования РФ и Российским университетом дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».

Осознать смысл, осмыслить сознание: разум и Другая рациональность: сб. статей / отв. ред. серии Р.В. Псху; отв. ред. тома А.В. Смирнов. – М.: ООО «Садра», 2023. – 360 с.

ISBN 978-5-907552-63-0

16+

Центральная тема второго выпуска сборника «Осознать смысл, осмыслить сознание» – цивилизационная типология рациональности. Она отражена в подзаголовке сборника «разум и Другая рациональность». Проблематика вариативности разума заглублена, с одной стороны, в контекст больших культур, породивших высокоразвитые цивилизации, а с другой – в априорные законы смыслополагания. Вопрос о том, как разгадывается до сих пор не разгаданная загадка смысла, составляет традиционный предмет внимания авторов сборника. Подробно рассмотрены вопросы схематизации деятельности сознания, приложения логики смысла к конкретным исследованиям.

УДК 130.121.4(082)

ББК 87.156.3я43

ISBN 978-5-907552-63-0



9 785907 552630 >

© РУДН им. Патриса Лумумбы, 2023

© Институт философии РАН, 2023

© Коллектив авторов, 2023

© ООО «Садра», 2023

СОДЕРЖАНИЕ

А.В. Смирнов. (БЕС)ПРЕДЕЛЬНОСТЬ СМЫСЛА 5

СМЫСЛ

Л.Т. Рыскельдиева. Как возможна рефлексия смысла? 9

Л.Т. Рыскельдиева. Философия Смысла В.С. Соловьева 24

А.В. Смирнов. Философия смысла 57

А.В. Смирнов. Смысл и вариативность разума 73

ЛОГИКА И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

С.Ю. Бородай. Глубинная логика и проблема схематизации 89

С.Ю. Бородай. Теория образных схем:
актуальное состояние и нерешенные проблемы 101

А.Д. Шоркин. Суждение как референциальная функция 124

А.В. Смирнов, А.Д. Шоркин. Диалог-послесловие
к статье Д.А. Шоркина «Суждение как референциальная функция»
и к открытой лекции А.В. Смирнова «Востоковедение в системе
современного гуманитарного знания» 150

А.В. Смирнов. Рефлексивна ли философия? 157

А.В. Смирнов. Границы философии 167

А.В. Смирнов. Задачи логики смысла 187

Р.В. Псху. Роль рефлексии в «процессуальной»
этике ал-Хариса ал-Мухасибн 203

А.В. Парибок. О «рефлексии» и рефлексии
в индийской философии 212

Р.В. Псху. Еще один субъект? логико-грамматические
основания вишишта-адвайта-веданты 221

ЯЗЫК И КУЛЬТУРА

<i>А.В. Парибок.</i> Сверхкраткие тезисы о языковых аспектах теории цивилизационно-специфичной рациональности	231
<i>С.Ю. Бородай.</i> Об индоевропейском мировидении	239
<i>С.Ю. Бородай.</i> Об индоевропейских мотивах в ранней греческой философии	289
<i>Р.В. Псху.</i> On Mystical Language Translatability: Some Theories and their Application to Niffarī's Texts	335
ABSTRACTS	351

(БЕС)ПРЕДЕЛЬНОСТЬ СМЫСЛА

Смысл оставался до сих пор непомысленным – не потому, что его не могли или не стремились помыслить, а потому, что помыслить его нельзя. Ведь помыслить, осмыслить и тому подобное и значит «придать смысл». А разве можно придать смысл смыслу же? Конечно же, нет; такое обращение на самого себя бессмысленно.

Бессмысленно потому, что смысл пределен и беспределен одновременно.

Пределен в том смысле, что он составляет предел любого движения нашего сознания: сознать и значит осмысливать, и бессмысленное – это неосознанное, то есть то, что так неудачно называют «бессознательное». (Ведь «бессознательное» – это то, что не обладает сознанием, а вовсе не то, что ещё не осознано.) Сознание и смысл едва ли не синонимы.

А беспределен он потому, что в этом и заключается его предельность: нет ничего, что могло бы оказаться вне его, а значит, его предельность, то есть граничность, и заключается в его безграничности: ему нельзя задать предел, поскольку он сам – предел всему и предел всего. Вот почему по самому смыслу «смысла» бессмысленно «придавать смысл смыслу».

Поэтому на место смысла подставляли значение, просто иначе названное. А значению придать смысл не только можно, но и нужно – но по сути дела никак не получается. Нужно потому, что иначе значение останется бессмысленным – а это, согласитесь, будет несколько странным, ибо тогда чем же оно будет отличаться ото всего остального, что значением не является и чему значение придаётся? Ведь «иметь значение» и значит войти в область осмысленного, стать осмысленным. Иначе говоря, прикоснуться к смыслу; обрести себя в смысле.

Значение нуждается в том, чтобы быть осмысленным – а как этого достичь? Европейские теории значения, от Аристотеля до современной семиотики с её семантическими треугольниками (а бывает, и более сложными фигурами) оставляют нас с дурной бесконечностью замкнутого круга объяснения значения через другое значение. Теория

«указания на смысл» в арабо-мусульманской мысли развита на иных основаниях, она, в частности, не предполагает понимания слова как знака, – но и она подставляет на место смысла лишь другое значение. Могут ли теории значения, развитые другими большими культурами, предложить что-то ещё? Вопрос, открытый для исследования.

Философия всегда говорила от имени разума, но не от имени смысла. Это верно для всех больших культур. В каждой из них философия полагала себя, а значит, и разум, от имени которого выступала, универсальными. Но дело в том, что в каждой большой культуре философия говорила иначе: другим был исходный набор базовых категорий, другими были приёмы логически связного теоретизирования. Настолько другими, что философия не узнавала саму себя в Другом варианте себя; собственное инобытие оставалось для неё неразгаданной загадкой.

Разум, как выясняется, вариативен, а не универсален. Так потому, что разум не начален и не пределен. Место, традиционное отдаваемое разуму, по праву принадлежит смыслу: он – начало и предел. Коль скоро так, то научиться работать со смыслом – значит научиться разворачивать смысл в различные варианты рациональности.

«Кавказские семинары» нашей исследовательской группы (декабрь 2022 г. в Нальчике, июль 2023 г. в Архызе) поставили амбициозную задачу набросать основания типологии разума и положили начало её решению. Такой задачи до сих не ставилось, никем и никогда. На декабрьской конференции 2023 г. в Нальчике нам предстоит сделать ещё один шаг по этому пути.

А.В.Смирнов
9.10.2023

СМЫСЛ

Л.Т. Рыскельдиева

(Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского)

КАК ВОЗМОЖНА РЕФЛЕКСИЯ СМЫСЛА?¹

Ключевые слова: смысл, значение, рефлексия, *Cogito*, целостность, *Smysl*, деонтология.

В статье ставится вопрос об особенностях рефлексии смысла в качестве основной идеи современной европейской философии. Эта идея отсылает к самосознанию, о котором в Новое время эмпирическая философия (Дж. Локк) говорит на языке рефлексии, рационализм – на языке *Cogito* (Р. Декарт). Для Канта *Cogito* есть трансцендентальное условие образования понятий, и рефлексия должна быть трансцендентальной. Главной задачей феноменологической рефлексии в XX веке стало выявление сущностей процессов, усмотрение вещей из актов *Cogito*, которое, по выражению Гуссерля, «несет в себе мир как значимый смысл». Смысл становится проблемой, искомым *X*, убегающим от анализа, интерпретации. Особенность рефлексии в деонтологизации смысла: словосочетание «смысл должен быть» переводит его бытие в область должного, а долженствование обеспечивает корреляцию между Я и целостностью мира, языка и культуры. Рефлексия смысла становится осмыслением, соотношением с целостностью, механизмом образования всей совокупности значений в области культуры. Рефлексия смысла становится осмыслением, соотношением с целостностью, механизмом образования всей совокупности значений.

Две родственные идеи – рефлексия и *Cogito* – фундамент последнего убежища «старого» гуманизма, покоящегося на тезисе о сущнос-

¹ Статья впервые опубликована: Трансцендентальный журнал. – 2023. – Т. 4. – Выпуск 1–2. URL: <https://transcendental.su/s271326680024532-5-1/>. DOI:10.18254/S271326680024532-5. Дата публикации: 30.05.2023 г.

тном и непреодолимым отличии человека, с одной стороны, от животных и, с другой стороны, от умных машин.

О рефлексии и *Cogito*

Для европейской философии понятие рефлексии фундаментально. А тот факт, что у нас, в русском языке, не только нет *разделяемой всеми* языковой нормы падежа в управлении (рефлексия смысла? рефлексия над смыслом? рефлексия о смысле?), но мы не можем дать ему точный русский эквивалент, равноценный термин, прочно связывает нас и с античными, и с новоевропейскими истоками. В самой европейской философии ответ на вопрос «что такое рефлексия?» может составить целую библиотеку. Значительная ее часть будет состоять из работ по психологии, которая оказала и продолжает оказывать существенное влияние на весь комплекс социально-гуманитарного знания. Так что сам по себе ярлык «психологизм» еще рано выбрасывать, тем более, что корни его действительно глубоки. А как в наше время можно не обращаться к внутреннему миру индивида? – спросит читатель, знакомый с современной европейской философией, и будет прав, так как самосознание не перестало рассматриваться в качестве одной из её основных целей.

В философии есть два базовых термина, с помощью которых самосознание призвано осуществляться – *Cogito* и рефлексия, они выражают то, в чем новоевропейская философия едина и что представляет собой фундамент европейского индивидуализма. Именно поэтому я полагаю, что существенных отличий в том, ЧТО они называют, нет: *Cogito* как осознание мной моего мыслящего Я восходит к Р. Декарту, а *рефлексия* как внутреннее восприятие действий ума – к Дж. Локку. В обоих случаях речь идет о действиях, деятельности Я, о сознании, оба начинают от истоков, осуществив либо радикальное сомнение, либо представив ум в виде белой бумаги¹.

Если Античности ни термин, ни проблема сознания не ведомы, то для европейской философии эта проблема вполне традиционна, ведь вся новоевропейская метафизика берет начало в декартовом «Я мыслю» как основании утверждать реальность мира. Термин *conscientia* Картезий употребляет на удивление редко, в среднем один-два раза в одном сочинении, но при этом основным и ставшим специфически картезианским термином является знаменитое *Cogito* и его производные, имеющие значения, связанные с «мыслить» – когитальный, когитации и проч. Как эти значения связаны с *conscientia*?

Перечисляя т.н. «когитальные акты» – акты интеллекта, воли, воображения и чувства – Декарт говорит о том, что они могут быть либо пассивными – восприятиями, либо активными – сознанием: “...*adeoque actus cogitativi, ut intelligere, velle, imaginari, sentire, omnes sub ratione communi cogitationis, sive perceptionis sive conscientiae conveniunt, atque substantiam, cui insunt, dicimus esse rem Cogitantem*” – пишет Декарт в «Размышлениях о первой философии. Возражение VII»²) [1, web]. Здесь – картезианское объединение когитальных актов интеллекта, воли, воображения и чувства (*intelligere, velle, imaginary, sentire*) в субстанциальном подчинении мышлению (*Res Cogitans*): «будь то восприятие или сознание». Кто их осуществляет?

Если мы так поставим вопрос, то разрушим контекст, созданный Декартом-ученым, который предается изучению своего внутреннего мира, который, в свою очередь, дан ему в очевидности, во внутреннем опыте как опыте Я. Единство этого опыта не подлежит сомнению – Я мыслящий существую на самом деле. Это фундаментальная презумпция картезианства и она состоит в том, что активная деятельность Я, доступная мне для изучения, и есть деятельность сознания, то есть *Cogito*.

Широкое употребление термина «рефлексия» восходит к Дж. Локку. «Так как каждый человек сознает, что он мыслит (*every man being conscious to himself that he thinks*³) [2, web] и что то, чем занят ум во время мышления, – это идеи, находящиеся в уме...»⁴) [3, 154–155] – так он поместил идеи во внутренний мир индивида. В него они попадают из двух источников: первый он назвал *the objects of sensation*, благодаря которым наши чувства передают уму различные восприятия вещей (*perceptions of things*), а второй – *the operations of our minds* – восприятие действий нашего ума (*perception of the operations of our own mind within us*), «когда он занимается приобретенными им идеями». Когда ум занимается самим собой, он получает идеи из второго источника, из себя самого – его Локк назвал рефлексией (*reflection*). Кто ее осуществляет? Очевидно, что Я как активно действующий ум, и когда Я «в своем уме», он мне сам предоставляет материал для размышлений. Можно сделать вывод, что реальное самосознание Я как *Cogito* и мой нормальный, предающийся рефлексии ум – по сути одна, главная инстанция европейской философии, ее исток и источник.

Эмпирическая философия с ее пониманием рефлексии была усвоена и критически переосмыслена И. Кантом. Известно, что Д. Юм оказал на него не меньшее влияние, чем Ж.-Ж. Руссо. Кантовская «расправа» над скептицизмом юмова типа эффе́ктна и плодотворна,

а агностиком великого кенигсбержца называют только невежды и авторы плохих учебников. Однако по Я и *Cogito* Кант нанес сокрушительный удар: в рамках его трансцендентализма *Cogito* перестало существовать и на самом деле, как вещь, и даже как явление. Если для Декарта Я – мост между мышлением и протяжением, когда «я мыслящий» и «я протяженный» есть единство, то со времен Канта *Cogito* стало трансцендентальным **условием** осуществления категориального синтеза, обеспечивающим переход от чувственности/созерцаний к рассудку/понятиям, или трансцендентальным единством апперцепции, добавкой ко всему, что происходит в моем внутреннем мире, в уме, благодаря которой он един и целостен, а я именно «в своем уме» и все, что я в нем обнаруживаю, гарантируется мне с очевидностью именно «моего» мира. Что касается рефлексии, то Кант в «Критике чистого разума» сделал ее трансцендентальной, дав в *Приложении* «Об амфиболии рефлексивных понятий, происходящей от смешения эмпирического употребления рассудка с трансцендентальным» к «Аналитике основоположений», на первый взгляд, довольно путанное определение. Суть его в том, что *трансцендентальной рефлексией* он называет действие осознания связи представлений с их источником – понимание того, что одни представления даны созерцанием, то есть, их источник – созерцание, а другие рассудком, то есть, их источник – рассудок, и что это различие чрезвычайно важно для трансцендентальной философии. Кто же его осуществляет? На этот вопрос у Канта ответа нет, но суть определения трансцендентальной рефлексии и её особая важность проясняется из такого кантовского тезиса: «это трансцендентальное размышление – долг каждого, кто желает а priori судить о вещах»⁵] [4, 318 В 30]. «Долг каждого, кто желает»!

В начале XX века Гуссерль в своей трансцендентальной феноменологии сделал удивительную и смелую попытку реконструкции *Cogito*. В этом ему помогла экспансия рожденной в XX веке науки психологии и необходимость ей противостоять в условиях, когда эмпирическая наука могла претендовать на роль фундаментальной науки о мышлении, а нововременная рефлексия как основа европейской метафизики могла стать простой интроспекцией с последующей дескрипцией представлений испытуемого. Реконструкцией декартовского *Cogito* Гуссерль занялся на пути своеобразного «выпаривания» чистых *Ego*-структур из серий актов сознания: получение **сущностей из процессов**, усмотрения **вещей из действий** было главной задачей его *феноменологической рефлексии*. На этом пути ему удалось осуществить фундаментальное разведение психологии и философии в процессе, по

его выражению, «очищенных картезианских размышлений» (Первое размышление), с помощью идеи трансцендентального Я и акта редукции всей моей душевной жизни, всего моего опыта к этому «трансцендентально- феноменологическому самопознанию». Такая редукция приводит к тому, что весь объективный мир со всеми его объектами черпает «весь свой смысл и бытийную значимость, которой он для меня обладает, из меня самого, из меня как трансцендентального Я...». Такое понятие *трансцендентального* в процессе таких размышлений, уверяет Гуссерль, имеет своим коррелятом понятие *трансцендентного* и «к собственному смыслу всего, что относится к миру, принадлежит его трансцендентность...»⁶] [5, 83–86]. Однако феноменологическая трансцендентность мира, говорит Гуссерль, состоит в его «*ирреальной включенности в Я*» и это Я «*несет в себе мир как значимый смысл*». То есть, мир как смысл, поставляющий значения, трансцендентен, но целиком включен в Я, хоть и ирреально! Значит, мир есть и его бытие есть «трансцендентальный факт», но всю полноту мира несет Я, а я несу за них (Я и Мир) ответственность. Что это значит?

О СМЫСЛЕ

Будучи «библией феноменологии», тексты Э. Гуссерля максимально репрезентативны в отношении почти всех сложностей и противоречий, с которыми столкнулась современная философия, а феноменологическая реконструкция трансцендентального *Ego* оказалась увлекательной и плодотворной. Правда, закончилась она т.н. «поздним Гуссерлем», а надежды на возрождение трансцендентализма начали оживать только в наши дни. Однако их плодотворность распространяется, полагаю, и на нашу проблематику.

В наши дни можно говорить, что самым распространенным ответом на вопрос о том, что такое философия, является тезис о том, что философия – это поиск смысла. Что такое смысл? Самый короткий ответ будет: смысл – это не «что», не сущность, а **проблема**. Общеизвестен ряд программных работ, посвященных смыслу и относящихся к разным областям философского знания⁷. Проблеме смысла и бесмыслицы посвящаются многочисленные статьи и целые выпуски философских журналов, организуются панельные дискуссии. Значит ли это, что в наше время сформировалась особая предметная область философских исследований, философия смысла? С одной стороны, попадание смысла в область философской рефлексии – одно из главных следствий того, что принято называть «поворотом к языку» в

XX в., но, с другой стороны, сам поворот осуществился вместе с постановкой вопроса о смысле. С чего это началось? Полагаю, что базовыми для современной философии являются не только «Идеи к чистой феноменологии» Э. Гуссерля и его указание на смысл как на ядро ноэмы, но и различение «смысла» (*Sinn*) и «значения» (*Bedeutung*), введенное Г. Фреге в целях логического анализа языка.

Феноменология, давшая импульс развитию философской герменевтики, и логический анализ, во многом, породивший аналитическую философию, исходят из разных установок. Для Фреге движение от смысла (мысли) к значению (предмету) есть движение «вперед», и оно указывает направление логического анализа: объективность предметного мира есть цель познания, а смысл произведен от соответствия мира и мысли. «Именно стремление к истине и заставляет нас двигаться вперед, от смысла предложения к его значению», – пишет Фреге⁸] [6, 32]. Для Гуссерля же путь к смыслу – от «сущностной дескрипции сознания к сущностной дескрипции сознаваемого»⁹] [7, 277] – есть путь «назад», в глубочайшее, «наивнутрейшее ядро ноэмы». На этом пути несомненность самоидентичности предмета уступает место несомненной самоидентичности *Ego*, оно-то и гарантирует предметную сопряженность ноэзы и ноэмы. Так мир *значений* оказался предметом интереса со стороны представителей одного направления философских исследований – аналитического, а мир *смысла* со стороны представителей другого – герменевтического; у их представителей разные языки, разная стилистика и почти всегда идиосинкразия по отношению к представителям противоположного направления. Но нам надо вести речь о «*значимом смысле*».

Перефразируя П. Рикёра, можно сказать, что к смыслу ведут два пути: длинный, но простой, и короткий, но трудный. Первый – это работа в языке и с языком, внутри которой возможны и аналитическая, и герменевтическая установки. Это один путь, пройденный в противоположных направлениях: или из полученных единиц-значений составляем целое-смысл, или данное целое показываем состоящим из единиц. В обоих случаях смысл внеположен: я работаю, как бы имея его «в виду», подразумевая, что цель моих изысканий реальна, она или есть «на самом деле», или появится как результат моей работы. У смысла здесь, скорее, регулятивный статус. Второй путь – это метафизика смысла как моя работа с самим собой по осмыслению целостности, в уверенности, что я – носитель смысла и что моя задача – вот это глубочайшее и внутреннее вывести рефлексией на свет, в мир знаков, сделать публичным, обнародовать. В таком контексте аналитика

и герменевтика смысла являются взаимодополнительными и должны быть таковыми. Умение взаимно дополнять их есть одно из профессиональных качеств философа, а реализовать его он может в тексте, то есть на своем «рабочем месте». Надо только дать себе труд научиться подходить к смыслу разными путями.

Значит, надо уйти от дихотомии аналитического и герменевтического, сделать другую по отношению к проекту П. Рикера попытку и начать именно с **проблемы смысла**. Однако проблемой смысл может стать только, если слово «смысл» употреблять без дополнения в родительном падеже и иметь в виду не смысл чего-то, а смысл вообще. Возможны четыре словосочетания, используемых для выражения разных вариантов ответа на вопрос о смысле: смысл есть, смысла нет, смысл может быть и смысл должен быть.

Словосочетание «*смысл есть*» нельзя считать собственно ответом, оно, скорее, является продолжением вопроса. Так как лексический строй русского языка образует устойчивое словосочетание «в чем смысл?», то конкретный вопрос будет иметь вид: если смысл есть, то в чем он? Указание на это «в чем» делает из смысла понятие, открывает его семиотическому анализу и тем самым редуцирует к значениям – именно это происходит с понятием смысла во всех аналитических процедурах. Даже если мы откажемся от постановки проблемы смысла вообще, то все равно не сможем отрицать существенную лексическую разницу между словами «смысл» и «значение»¹⁰. У них разные корни и разная семантика, а сведение одного к другому не решает поставленную проблему. Значит, следует признать отсутствие теоретического ответа на вопрос о смысле вообще без неизбежной редукции его к значениям.

Тезис «*смысла нет*» популярен и ярок, а бессмыслица («нон-сенс») и абсурд прочно обосновались в разных сегментах европейской культуры. Однако даже сам Э. Ионеско понимает сущностную вторичность бессмыслицы по отношению к смыслу и выражается на этот счет предельно ясно: «Мне кажется, что слово “абсурд” слишком сильно: невозможно назвать что бы то ни было абсурдным, если нет четкого представления о том, что не абсурдно, если не знаешь смысла того, что абсурдом не является»¹¹] [9, 192]. Другими словами, надо признать, что бессмыслица как эстетическое утверждение отсутствия смысла не стала успешным актом его уничтожения, а лишь способствовала актуализации самой проблемы смысла в философии – философия не могла не ответить на этот акт, понимая свою ответственность за смысл.

Выражение *смысл может быть* инициирует мышление возможности, которое должно отвлекаться от действительности, но наш поиск смысла, отказ от редукции его к значениям и поиск того, что *может быть*, не может не полагать бытие смысла. Мыслимый возможным, он всегда следующий момент по отношению к действительности как результат протенциального сдвига в восприятии. Его локус неизбежно оказывается в будущем, а мышление возможного приобретает оттенок предвидения. Логическая семантика возможных миров, говоря об отношении достижимости между ними, опирается на такой способ мышления, при котором переход от W_1 к W_2 всегда есть переход от настоящего момента к следующему. Поэтому любая техника «обустройства» других возможных миров чаще всего устанавливает родство логики с прогностикой, социальным проектированием и, в конечном счете, футурологией.

Философская *онтология возможности*, напротив, позволяет задавать вопросы о бытии и смысле: «Если бы вещь могла быть только такой, какова она есть, мы бы не могли спрашивать, почему она такая: сам вопрос “почему?” предполагает отличие действительного от возможного... В расхождении действительного и возможного и образуется категория смысла», – точно замечает М. Эпштейн¹² [10, 67]. То есть, выражение *может быть* нельзя адекватно применить по отношению к смыслу, а возможность – это всегда возможность бытия как *возможность действительности*, в которой смысл как бы встраивается между *может* и *быть*. Я мыслящий есть носитель и мира, и смысла, но вопрос о том, что есть смысл, при этом не снимается, а, напротив, смысл становится той константой, которая будет преследовать меня в акте мышления любой возможности. Требуется ли это обстоятельство смены модальности мышления о смысле с возможности на необходимость?

Что мы имеем в виду, когда говорим о *необходимости*, и будет ли необходимостью то, что истинно во всех возможных мирах, некая межмировая константа? Ж.-Л. Нанси точно подметил иную, не логическую, а экзистенциальную интонацию, задаваемую сочетанием понятий *необходимости* и *смысла*¹³ [11, web]. Эта интонация, меняющая характер всего дискурса, появляется тогда, когда мы понимаем, что *смысл в мире* не находится. Вся совокупность значений не обеспечивает нам целостность мира, а в наших поисках смысла в мире он всегда будет как бы «застревать» между наличием и отсутствием значений. По выражению Нанси, «то смыслом чего мы являемся»¹⁴ [12], надо искать между объективностью и субъективностью¹⁵ [13, web].

Как же говорить о смысле? Все четыре приведенных способа рассуждать о смысле – теоретические. Из них тот, что связан с категорией необходимости, можно считать началом конца теоретической философии, исчерпанием ее эвристических возможностей. Каждый из ответов указывает на смысл как на некую пограничную область рассуждений, утверждая его **маргинальность**. При теоретической постановке вопроса, когда смысл ищут в мире сущего или даже в способе мышления о нем, смысл остается не уловленным, «убегает» от схватывания, от концептуализации. Так, и *необходимость смысла* – неподходящее в данном случае словосочетание, не соответствующее лексике смысла.

Словосочетание *смысл должен быть* образовано связью между сущим и должным – связью, которой нет, потому что ее не может схватить теоретическое мышление, а позитивную деонтологию нельзя построить на основе знания о сущем.

Понятия необходимости и долженствования можно назвать симметричными, так как говорят об одном и том же, но относятся к разного типа философии. Необходимость есть такой способ мыслить сущее, когда требуется мыслить его как целое, как мир с его пределами и началами каузальных цепей. *Необходимость* как категория задает мышление о должном по образцу мышления о сущем. И если мы попытаемся отличить необходимо сущий мир от налично сущего, нам придется перейти через границу и сменить рефлексивную установку, отказаться от поиска и исследования должного *в мире*. Таким образом, смысл как проблема имеет особый, деонтологический статус.

Деонтология смысла

В словаре В. Даля значение слова «должное» поясняется коннотациями заемного, чужого, мне не принадлежащего, то есть, через долги, которые надо отдавать. *Должное* вообще – то, что есть у меня, но мне не принадлежит, я готов в любой момент отдать его другому по его праву. Так и должно быть, ибо долги надо отдавать, однако, я могу и не отдавать, но тогда это будет неправильно, не по праву. Словосочетание «я никому ничего не должен» в смысле отрицания идеи должного вообще вполне понятно, особенно в век отсутствия сословных («честных») различий и/или цеховой солидарности, но интерес к должному не исчез. Сейчас трудно с определенностью найти первого автора крылатого выражения «делай, что должно и будь, что будет» в качестве девиза или жизненного принципа, но современный *web*-текст чуток к смыслу этих слов, поисковики отзываются на них

активно, а стоицизм набирает популярность в IT-среде. Стоицистическая эстетика увлекает тех, кто, вероятно, не прочь был бы вернуть и условия, и честь, но такой романтизм потенциально трагедичен. Путь продумывания самой природы должного и долга, а также выбор релевантного ей словоупотребления напротив, позитивен и продуктивен.

Определение должному дать нельзя, это не понятие, а идея, которая находит свое выражение в парах рефлексивных различий, свойственных европейской культуре. Наряду с рядом *горизонтальным* (левое-правое, верх-низ, день-ночь и т.п.) можно увидеть и *вертикальный* ряд (относительное-абсолютное, время-вечность, закон-принцип и т.д.), он и включает в себя пару сущее-должное. Разница между этими рядами – в особенностях рефлексивной позиции, в аттенциальном фокусе рефлексии. Особенность *вертикального* ряда – в невозможности вывести знание одного из знания другого, так как различия здесь трансцендентальны, знания – из разных источников. Эту особенность и выражает Д. Юм, запрещающий должное выводить из сущего. Ею можно объяснить и то, что учение долге И. Канта появляется как бы на чистом листе, вырастая из морального интереса как интереса к должному.

Уместна ли деонтология по отношению к смыслу? Не инороден ли текст по деонтологии современной текстовой культуре? Думаю, что нет, и сошлюсь при этом на слова Э.Ю. Соловьева, в свое время утверждавшего, что «философия конца XX – начала XXI века сама чревата деонтологией», и что «деонтология – это подспудная, трудно подавляемая тоска «постмодерна»^{16]} [14, 475–485].

Что я должен делать, чтобы смысл был? Вот результат перехода через границу теоретической философии в сферу практической, результат конкретизации вопроса о смысле. Этим вопросом мы обозначаем особый момент рефлексии, когда требуется остановка, которую И. Кант назвал «привалом» (*ein Ruheplatz* – место отдыха, тишины, покоя) для разума. Если под этим привалом понимать остановку концептуального или лингвистического *анализа* и попытку **осмысления**, постижения целого, тогда эта остановка будет моментом *синтеза*. Результатом синтеза в качестве целостности будет культура или язык культуры, определяющий исходные интуиции анализирующего субъекта. В этот момент становятся понятными механизмы смыслообразования, вырастающие из того, что А.В. Смирнов назвал «коллективным когнитивным бессознательным»^{17]} [15, 867–878]. Оно указывает на множественность языков/культур, на неизбежную множественность философий, при которой наша философская культура не единственная: **существуют и другие философии**. Задавая

вопрос о смысле, мы не можем не прийти к необходимости и даже неизбежности изучения способов и условий существования этой множественности. Неизбежно оно в том случае, если мы сталкиваемся с философской рефлексией профессионально или, как говорили встарь, по призванию. Тогда изучение множественности на материале инокультурной философии можно признать формирующим профессиональные навыки осмысления, если согласиться с философскими, рефлексивными и даже метафизическими истоками проблемы смысла. Стало быть, этот элемент образования (или, как сейчас говорят, профессиональной подготовки) современного специалиста в области философских исследований следует считать **обязательным**. Именно он может восполнить очевидные образовательные лакуны и стать, например, эффективным средством от «аналитического аутизма», который не дает возможности выйти за рамки эссенциального, субстанциального, алфавитного мышления и не формирует необходимые навыки осмысленного философского диалога.

Что я обязан делать, если смысл есть? Вот конкретизация вопроса о долге, понятом как мои обязанности. Так возможна философская деонтология как наиболее адекватный способ размышлений о должном и осмысление коммуникативной природы философского дискурса, ведь диалоговая основа философской культуры в наши дни не вызывает сомнения. А значит осмысленная коммуникация в среде представителей философской культуры, выработка специфической *этики философии* и учет особенностей философского дискурса возможны. Если научная рефлексия ориентирована на знание и истину, то философскую рефлексию можно понять через проблемы смысла и долженствования. Какова природа должного и кто имеет право на императивы типа «мы должны», «они должны» или даже «(оно) должно»? С какой целью я сажусь за свой письменный стол? Кому адресован мой текст? Все эти метафилософские, а точнее, деонтологические вопросы находятся в сфере *Cogito*, требуют саморефлексии и оценки целей собственной текстовой деятельности.

Как же возможна рефлексия смысла? Если деонтологию смысла мы вынесли из феноменологии, то существует ли феноменология должного? Как она возможна? Можно ли фундаментальное для европейской философии различение сущего и должного обнаружить в других философских культурах? Можно ли, к примеру, «Дхарма» переводить как «должное»? Поиск ответов на эти вопросы может способствовать повороту к «Другой философии», которая будет начинать «с самого начала», то есть, со Смысла.

Если уходить от сложившихся в европейской философии дихотомий и искать **другую философию**, стараться сохранить специфику именно философской рефлексии, устранять саму возможность редукционизма, то необходимо выделить две основные особенности работы нашего ума со смыслом.

Во-первых, смысл всегда указывает на границу, предел того, о чем идет речь, или того, о чем мы мыслим. В этом отношении он всегда маргинален, а предел касается не только языковых выражений и текста, но и жизни, культуры, мира. В этом отношении тезис о том, что **осмысление есть соотнесение с целостностью**, вполне понятен. Понятно и то, что в процессе осмысления главное – удержаться на краю и продолжать мыслить. Мыслящий в таких условиях – не лирический герой в стиле “*Fool on the Hill*” McCartney и не аффективная личность в транс, а именно мыслитель, в силу призвания продолжающий мыслить и там, где обычному человеку это уже не под силу. Именно поэтому М.К. Мамардашвили называл философское мышление «сумасшествованием с толком» и называл философа «шпионом неизвестной родины», имея в виду его способность быть чужим среди своих, быть и не быть в своем мире одновременно.

Во-вторых, такое «мышление на краю» показывает предпосылки и предрассудки моих суждений, их культурные основания, показывает мне в моем мышлении, что помыслено именно мной и никем другим, а что мной усвоено из мира и культуры, то есть, от Другого, из глубоких недр коллективного когнитивного бессознательного (А.В. Смирнов). В условиях постоянного ускользания сознания от схватывания это весьма трудное мероприятие, которое А.М. Пятигорский называл «борьбой с сознанием», говоря, что «это безумно трудно, но возможно». Субъект, осуществляющий такую борьбу, тоже находится, так сказать, на краю.

Русскому термину «осмысление» крайне сложно найти подходящий эквивалент в европейских языках, так как *осмысление* – не просто наделение значением, не только его соотнесение с культурой и ценностями и участие в коммуникации, не только целеполагание. «Мне надо это осмыслить» мы говорим в сложной ситуации, когда что-то не укладывается в картину мира, когда надо сделать смысло-жизненный, важный выбор, принять морально значимое, серьезное решение. Такое осмысление есть соотнесение со смыслом как с Целостностью. Это действие может вовсе не иметь *Ego*-эффекта, а иметь обратный эффект в виде метанойи, перемены ума, всего хода мысли: Я может осознать, что что-то, что Я считал моим, вовсе мне не при-

надлежит, что не все в мире моё и что есть сила или инстанция выше меня, а у мира есть и вертикальное измерение. Другими словами, осмыслить в данном случае – не значит что-то узнать, приобрести или освоить. Если деятельность *Cogito* как **осознание**, как определение «этого» в качестве «моего» можно назвать аналитической процедурой, то **осмысление** как рефлексивное соотнесение всего моего с целостностью – процедура герменевтическая.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Принимаю всю критику и возражения специалистов по Декарту и локковедов, но полагаю: цели и результаты размышлений Картезия и Локка разные, но они сходятся в одной точке, хоть по-разному названной.
2. [[1], Descartes René. *Meditationes de prima philosophia*. Amstelodami. 1670. Appendix // <https://books.google.com/books?id=kuVuXpvNqLoC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>, web.
3. [[2], Locke J. *An Essay concerning Humane Understanding*. In four Books. London, 1690. Book II. Chapter I. // <https://www.gutenberg.org/files/10615/10615-h/10615-h.htm>, дата обращения: 13.02.2023).
4. [[3], Локк Дж. *Сочинения в трех томах*. Том I. Опыт о человеческом разумении. – М.: Мысль, 1985, с. 154–155.
5. [[4], Кант И. *Критика чистого разума* // Кант И. *Сочинения на русском и немецком языках*. М.: Наука, 1994. 2006. Т. II. Ч. 1, с. 419.
6. [[5] Гуссерль Э. *Картезианские размышления*. Пер. с немецкого Д.В. Складнева. – СПб: «Наука», «Квента», 1998. С. 83–86.
7. Назовем некоторые: «О смысле и значении» Г. Фреге (1892), «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» Э. Гуссерля (1913), «Значение значения. Исследование влияния языка на мышление и научный символизм» Ч.К. Огдена и А.А. Ричардса (1923), «Смысловая структура жизненного мира» А. Шютца (1932), «Человек в поисках смысла» В. Франкла (1946), «Логика смысла» Ж. Делеза (1969), а также недавние «Логика смысла» А.В. Смирнова (2001) и «Смысл в бес-смысленное время» Б. Хюбнера (2006).
8. [[6] Фреге Г. *Смысл и значение* // Фреге Г. *Избранные работы* / Пер. с нем. В.А. Куренного. М.: ДИК, 1997. С. 25–50. С. 32.

9. [[7] Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: ДИК, 1999. С. 277.
10. Различие между английскими “sense” и “meaning” дало пищу многочисленным работам. Однако авторы «Лексикона непереводаемых» пришли к выводу, что во многом оно – результат недоразумения. По их мнению, путаница во многом связана с вариантами соотношения пар «Sinn/Bedeutung» и “sense/meaning», в частности, при переводе Ч. Огденом на английский «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна. Огден связал «Bedeutung» с «meaning», тогда как для Б. Рассела «meaning» – это смысл.
11. [[9] Ионеско Э. Есть ли будущее у театра абсурда? Выступление на коллоквиуме «Конец абсурда?» / Пер. Т.Б. Проскурниковой // Театр абсурда. Сборник статей. СПб.: ДБ (Дмитрий Буланин), 2005. С. 191–195.
12. [[10] Эпштейн Михаил Н. Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре. СПб.: Алетейя, 2001. С. 67.
13. [[11] Nancy J.-L. The Insufficiency of ‘Values’ and the Necessity of ‘Sense’ // Journal for Cultural Research. Vol. 9. Number 4. 2005. Accessed at: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14797580500252621?journalCode=rcuv20>, дата обращения: 17.01.2023.
14. [[12] Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Мн.: Логвинов, 2004.
15. [[13] Нанси Ж.-Л. Смысл мира. Режим доступа: <https://philpapers.org/rec/NANTSO>, дата обращения: 13.01.2023.
16. [[14] Соловьев Э.Ю. Л.Т. Рыскельдиева. Деонтология в истории философии. Симферополь: Таврия, 2004 [Рецензия] // Totallogy-XXI (чотирнадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. – Київ: ЦГО НАН України. 2006. С. 475–485.
17. [[15] Смирнов А.В. Коллективное когнитивное бессознательное и его функции в логике, языке и культуре // Вестник Российской академии наук, 2017, том 87, №10, с. 867–878.

БИБЛИОГРАФИЯ:

Descartes R. Meditationes de prima philosophia. Amstelodami. 1670. Appendix // <https://books.google.com/books?id=kuVuXpvNqLoC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>, web.

- Locke J. An Essay concerning Humane Understanding. In four Books. London, 1690. Book II. Chapter I. // https://www.gutenberg.org/files/10615/10615-h/10615-h.htm#chap2_01, (дата обращения: 13.02.2023).
- Локк Дж. Сочинения в трех томах. Том I. Опыт о человеческом разуме. М.: Мысль, 1985.
- Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. М.: Наука, 1994. 2006. Т. II. Ч. 1.
- Гуссерль Э. Картезианские размышления. Пер. с немецкого Д.В. Скляднева. – СПб: «Наука», «Квента», 1998.
- Фреге Г. Смысл и значение // Фреге Г. Избранные работы / Пер. с нем. В.А. Куренного. М.: ДИК, 1997. С. 25–50.
- Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т.1 / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: ДИК, 1999.
- Европейский словарь философий: Лексикон непереводамостей / Под общей ред. Б. Кассен. Т. 1. Киев: Дух і Літера, 2015.
- Ионеско Э. Есть ли будущее у театра абсурда? Выступление на коллоквиуме.
- «Конец абсурда?» / Пер. Т.Б. Проскурниковой // Театр абсурда. Сборник статей. СПб.: ДБ (Дмитрий Буланин), 2005.
- Эпштейн Михаил Н. Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре. СПб.: Алетейя, 2001.
- Nancy J.-L. The Insufficiency of ‘Values’ and the Necessity of ‘Sense’ // Journal for Cultural Research. Vol. 9. Number 4. 2005. Accessed at: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14797580500252621?journalCode=rcuv20>, (дата обращения: 17.01.2023).
- Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Мн.: Логвинов, 2004.
- Нанси Ж.-Л. Смысл мира. Режим доступа: <https://philpapers.org/rec/NANTSO>, (дата обращения: 13.01.2023).
- Соловьев Э.Ю. Л.Т. Рыскельдиева. Деонтология в истории философии. Симферополь: Таврия, 2004 [Рецензия] // Totallogy-XXI (четырнадцатый выпуск). Постнекласичні дослідження. – Київ: ЦГО НАН України. 2006. С. 475–485.
- Смирнов А.В. Коллективное когнитивное бессознательное и его функции в логике, языке и культуре // Вестник Российской академии наук, 2017, том 87, №10, с. 867–878.

Л.Т. Рыскельдиева

(Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского)

ФИЛОСОФИЯ СМЫСЛА В.С. СОЛОВЬЕВА¹

Ключевые слова: В.С. Соловьев, добро, смысл, нравственность, феноменология, Я, прагматика, деонтология.

Дается интерпретация философии Добра В.С. Соловьева в контексте современных поисков в области этики и практической философии и утверждается, что нравственная философия русского мыслителя способна не только переосмыслить природу этих поисков, но и помочь найти ответы на основные вопросы. На материале работ «Оправдание добра» и «Теоретическая философия» показан признаваемый В. Соловьевым примат практической философии и реконструируются её деонтологические основания. Этот примат обеспечивается основным вопросом философии в качестве вопроса о смысле, подчиненностью теоретической философии проблеме смысла, а отождествление смысла с добром в процессе осмысления делает учение о добре нравственным проектом. Нравственность как практический принцип, соответствующий исходной интуиции целостности, позволяет реабилитировать антропологические условия осмысления в виде чувств стыда, жалости и благоговения. Негативно оцениваемые современными психологией и социологией, эти эмоции, как принято считать, не способствуют комфорту и благополучию индивида и требуют замещения конвенциональными и калькулируемыми по своим практическим импликациям виной, благотворительностью и самореализацией, соответственно. Чему они, как я полагаю, способствуют, это осмыслению, поискам Смысла в ходе осуществления Добра или добро-делания – так мож-

¹ Статья впервые опубликована: Деонтология В.С. Соловьёва // Как действует философия / Отв. ред. и сост. Л.Т. Рыскельдиева. – М.: Академический проект, 2023. С. 57–87.

но интерпретировать прагматику текстов В. Соловьёва. Его нравственный проект, подкрепленный феноменологической критикой пустоты и бессмысленности чистого Я, может стать внятной альтернативой тезису о пост-антропологии, вступив в неравный, но еще не проигранный бой с технократической утопией, уповающей на программу трансгуманизма и взрывную силу общего искусственного интеллекта.

Этические поиски в современной философии

Ключевое слово для понимания всего учения В. Соловьёва – слово «нравственность». Перед нами именно нравственная философия – не философия нравственности, не философия морали, а философия, основанная на нравственности и ориентированная на нравственность. Философия В. Соловьёва – это не этика, а точнее, не может быть сведена к этике. Не могла быть сведена к ней и в XIX веке, и в особенности не может быть сведена к ней в наши дни. Почему?

Современная этическая мысль находится под сильным влиянием метаэтики, это влияние утвердило особую – аналитическую – интеллектуальную стилистику рассуждений о проблемах морали и имело явный эмансипирующий антиморализаторский эффект. Эту стилистику можно назвать поисками. Но при этом произошло, можно сказать, забвение того, что составляет ее смысл и цель, и того, из чего этика возникала в своем исходном аристотелевском варианте – забвение вопросов общезжития, дружбы, афинской «койнонии», обеспечивавшей социальное согласие, разумное сосуществование и стремление к совершенству в общественных отношениях. Критика моральной философии Дж.Э. Мура – это эмансипирующий от любых форм морализаторства манифест индивидуализма, а точнее, «морального партикуляризма, будь он методологическим или субстантивным»¹. Впрочем, можно сказать, что англоязычная этическая мысль, породившая мировую метаэтическую интеллектуальную стилистику, вынуждена была прореагировать специальным американским учением о справедливости Дж. Ролза, его достойными уважениями и ставшими авторитетными усилиями по выработке принципов честной и спра-

¹ Westphal K.R. Does Anglophone Ethics Rest on a Mistake? // Jahrbuch für Recht und Ethik. 2022. P. 4. URL: https://www.academia.edu/72811417/Does_Anglophone_Ethics_Rest_on_a_Mistake?email_work_card=reading-history (дата обращения: 01.02.2023).

ведливой совместной жизни индивидов. Однако в целом англоязычную этическую рефлексивную традицию вполне можно обвинить в отвлечении внимания от «морального совершенства и совершенной моральной философии за счет псевдофилософских пристрастий к спорам о безнадежных абстрактных принципах и искусственных дилеммах. Уж слишком англоязычная этическая и метаэтическая теория в прошлом веке и до наших дней морально безответственна»¹ – пишет К.Р. Вестфаль в 2022 году. Действительно, поиски интеллектуальных тупиков, проблем, противоречий, а также острые мысленные эксперименты создают общее впечатление не только увлекательной игры, но и реализации намерения продемонстрировать всю тщету и бесперспективность поисков моральных ориентиров и дисциплинирующих инстанций. Побочные – когнитивистский, изучающий механизм морального выбора, и программистский, имеющий отношение к поискам в области этики ИИ, – эффекты от такого рода интеллектуальных игр с «вагонетками» еще предстоит оценить.

Казалось бы, какую-то степень надежды можно (было бы) возлагать на аксиологию, которая, как предполагается, может сформулировать моральные принципы на основе ценностного выбора. В каком-то отношении XX век можно назвать веком аксиологии: именно в это время появились вполне академические ее варианты и обоснования (например, М. Шелер, Н. Гартман, Д. фон Гильдебранд и проч.), а о больших надеждах на аксиологию и на «ценностные скрепы» со стороны идеологов современной России всем хорошо известно. В этом отношении историк-антиковед **К. фон Фритц** в замечательной статье «Аристотелевская этика и ее соответствие современной проблематике» емко и просто выразил тщету надежд на существенные этические импликации аксиологии. По его мнению, особенных проблем с этикой и моралью у человечества вообще не было, пока человек верил в Бога, что продолжалось примерно до середины XIX века, когда Л. Фейербах открыл просвещенному европейцу истину о том, что Бог – это иллюзия. Возникший класс образованных неверующих обратил взоры на мир ценностей и на аксиологию как основу этики. Однако ценности, не обладающие при этом существованием, оказались как бы «застрявшими» между естественными и моральными за-

¹ *Westphal K.R. Does Anglophone Ethics Rest on a Mistake? // Jahrbuch für Recht und Ethik. 2022. P. 23. URL: https://www.academia.edu/72811417/Does_Anglophone_Ethics_Rest_on_a_Mistake?email_work_card=reading-history (дата обращения: 01.02.2023)*

конами. Законы природы действуют так, что все природные явления им повинуются, с их помощью можно предвидеть, а также вносить в них коррективы, если обнаруживалось то, что они больше не действуют. Моральные законы другой природы – «от Бога», и поэтому нет резона их корректировать, так как тот факт, что им не подчиняются, не является причиной их пересмотра. Аксиология, по сути, способна сформулировать законы Бога без его авторитета, заставляющего им подчиняться. Результат – моральное лицемерие в отсутствие страха загробного воздаяния и наличие земного страха перед наказанием в этом мире¹. Если составить максимально обобщенное представление о ценностях в разных вариантах современной аксиологии, может получиться следующая картина.

— Совокупность ценностей – это сложное и, по большей части, иерархическое образование, а порой виртуальный мир, гораздо более интересный для познания и пребывания в нем, чем действительный мир сущего. Ценности могут существовать объективно и интерсубъективно, трансцендентально и априорно, интенционально и нормативно, в оценках, в предпочтениях или желаниях. Они составляют предмет собственно философского, рефлексивного рассмотрения, а иному рассмотрению не поддаются. В процессе такого рассмотрения/у-смотрения или духовного видения, по М. Шелеру, например, происходит и утверждение ценностей, ибо только они имеют отношение к долженствованию – должны или не должны быть только ценности.

— Ценности бывают положительные и отрицательные – это манихейское деление виртуального мира значительно облегчает ориентирование в нем. Свобода выбора и предпочтения здесь представляется излишней, а исход дела добровольного служения отрицательным ценностям, судя по всему, предрешенным.

— Рассуждения о ценностях не лишены патетики. Откуда она? Думается, что, в первую очередь, она порождается самим статусом ценностей, ведь «прописка» в идеальном мире помещает их как бы «над» нами, вызывая в нас стремление, влечение, интенцию по отношению к ним. И вот что интересно! «Благой помысел», «Лучшая праведность», «Святое благочестие», «Желанная власть», «Целостность», «Бессмертие» составляют список имен верховных благих

¹ *Fritz K. von. Aristotle's Anthropological Ethics and its Relevance to Modern Problems // Journal of the History of Ideas. 1981. Vol. 42. № 2. P. 187–207.*

божеств древнего зороастризма¹. «Мудрость», «справедливость», «храбрость», «самообладание», «правдивость», «надежность» – а это список некоторых ценностей из «Этики» Н. Гартмана². Странная, но стойкая ассоциация с зороастризмом, полагаем, вызвана именно глубоким и исходным безбожием аксиологии как таковой. Самостоятельное бытие ценностей как направляющей силы в мире нравственности, множество ценностей, каждая из которого и есть то, что должно быть, делает их бестелесным пантеоном, сонмом особых иллюзорных божеств как объектов нравственного служения. Именно такой *аксиологический политеизм*, судя по всему, имеет в виду К. фон Фритц. Неслучайно первооткрывателем мира ценностей видный аксиолог XX века **Н. Гартман** считает поистине главного язычника современной философии – Ф. Ницше. Но, как Колумб, который не осознал полностью то, что сам открыл, так и Ницше, по мнению Гартмана, тоже сделал ошибку, взяв курс на переоценку ценностей³. Вечность и неуничтожимость мира ценностей очевидна только для ценностного чувства, осуществляющего реальный контакт с этим сакральным «Олимпом».

— Аксиология ангажирует особую персонологию. Персонология здесь – учение о разных типах людей, по-разному проявляющих себя как личность, отдавших предпочтение разным ценностям. При этом главное различие связано с тем, что порой имплицитно, а чаще всего явно и с особой значимостью аксиологи прибегают к понятию «масса» или «толпа». Способность видеть, различать, ценить и служить ценностям позволяет различать и личности, поэтому главное различие и есть различие между «теми, кто...» и «теми, кто не...». Очевидно, что среди «тех, кто...» особое место должны занимать они сами, аксиологи, те, кто лучше других ориентируется в ценностном мире, поскольку способны на этическую рефлексию. Учительский, поучающий и проповеднический тон аксиологических текстов неизбежен, а главной задачей «тех, кто...» может быть либо поучения в адрес «тех, кто не...», либо призыв к своим, «тем, кто...». В любом случае аксиологический текст способен сконцентрировать вокруг себя избранное меньшинство, а что при этом становится уделом большинства, вызывает наименьший интерес. Ценностный «Олимп» как совокупность онтологизированных идеальных сущностей указывает на тех, кто,

¹ *Бойс М.* Зороастрийцы: верования и обычаи. М.: ГРВЛ, 1988. С. 30–35.

² *Гартман Н.* Этика. СПб.: Владимир Даль, 2002. Разделы 5 и 6.

³ Там же. С. 122.

по словам Гартмана, «в тенденции уже как-то “морально выше”»¹, остальные составляют «человечество», то есть идею весьма далекую от «ценностного изобилия»: «общечеловеческое выглядит довольно бледно, и уж тем более идея человечества как целокупности совершенно нереальна»². Так универалистские претензии аксиологии не могут быть реализованы без элитизма и без свойственного ему философского эзотеризма, в свою очередь подрывающего рациональные основы идеи равенства.

Вернемся к рассуждениям К. фон Фритца об эрзац-морали, основанной на аксиологии. Это рассуждения историка о том, что, по сути, было сделано Аристотелем, этическое наследие которого оказалось в центре внимания в конце XX, начале XXI в., и показательно, что вот уже несколько десятилетий не теряют актуальности этические поиски **А. Макинтайра** именно в области этики Стагирита. Его самая известная работа «После добродетели: Исследования теории морали»³ содержит весьма обоснованный и убедительный диагноз современному состоянию нравов европейского человечества. Основан он на целом ряде симп томов, например, таких:

- эмотивизм стал частью нашей культуры⁴;
- идиома терапии слишком глубоко проникла в образование и религию⁵;
- проект обеспечения рационального обоснования морали решительно провалился из-за противоречия между концепцией моральных правил и концепцией человеческой природы⁶;
- проект Просвещения провалился, а Ницше оказался прав⁷.

Диагноз на фоне таких симптомов, разумеется, неутешителен: «то, что было когда-то моралью, до некоторой степени исчезло вообще», что означает «вырождение» и «смертельную культурную потерю»⁸. Трагедия европейского морального сознания, по мнению Макинтайра, началась с забвения великой аристотелевской традиции и именно поэтому «современная мораль и практика могут быть поняты

¹ Гартман Н. Этика. СПб.: Владимир Даль, 2002. Разделы 5 и 6. С. 382.

² Там же. С. 339.

³ Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. М.: Екатеринбург, 2000.

⁴ Там же. С. 35.

⁵ Там же. С. 47.

⁶ Там же. С. 74–77.

⁷ Там же. С. 164.

⁸ Там же. С. 35.

только в качестве ряда фрагментарных пережитков прошлого»¹. Эти «фрагментарные пережитки» никак не собираются в целостность, и даже прочнейшая кантовская этика долга способна продемонстрировать то, что «деонтологический характер моральных утверждений представляет собой призрак концепции божественного закона» – пишет Макинтайр², и с этим трудно не согласиться.

В «плане лечения» он, будучи коммунитаристом, понятным образом возлагает надежды на самоорганизацию гражданского общества, в данном случае уже не просто в социально-политическом, но именно в моральном плане. Придерживаясь при этом аристотелевских основ понимания смысла «общего житья», он полагает возможным их реновацию и в наше время (а не только в эпоху раннебуржуазных европейских коммун): «На этой стадии важно конструирование локальных форм общества, в рамках которого гражданственность, интеллектуальная и моральная жизнь могли бы пережить века мрака, которые уже настигли нас. И если традиция добродетелей смогла пережить ужас веков мрака, мы не полностью утратили надежду»³. А как европоцентрист А. Макинтайр предлагает европейскому разуму глубоко осознать острейшую необходимость такой реновации – такую же острую, как и в период заката Римской империи: «На этот раз нас не ждут варвары на границе; они уже управляют нами. И именно отсутствие понимания этого составляет часть наших затруднений. Мы ждем не Годо, а другого Св. Бенедикта, хотя и весьма отличного от прежнего», – чеканит он в конце книги⁴ и говорит именно о законодателе Бенедикте Нурсийском, а не о подвижнике Антонии Великом.

Осознание новой общности и восстановление культуры «койноний» в мультикультурном и переживающем последствия глобализма обществе – видимо, вполне реалистичный проект, однако что же делать «варварам»? В контексте сравнения нынешней европейской ситуации со временем конца Рима под варварами нам здесь следует понимать именно неевропейцев, даже если речь идет о европейской правящей элите? Впрочем, моральные поиски А. Макинтайра можно назвать продолжающимися, сама книга выдержала уже три переиздания, и в этом процессе можно отметить подвижки. Укажем, например, на те-

¹ *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали. М.: Екатеринбург, 2000. С. 35.

² Там же. С. 154.

³ Там же. С. 335.

⁴ Там же.

зис, с которого начинается Пролог автора к третьему изданию «После добродетели...»: «Центральным в процессе моего переосмысления основных положений книги стало утверждение о том, что единственно верный способ понимания современной моральной культуры – с точки зрения другой культуры»¹. Макинтайр здесь имеет в виду отдельную культуру как этап в истории европейской культуры, пока (?) не собственно «культуру варваров». Но если в этом же Прологе фигурируют дельфины как разумные существа, разумность которых следует учитывать, то есть надежда, что дело когда-нибудь дойдет и до варваров!

Нравственная философия В. Соловьёва не попадает в длинный ряд «фрагментарных пережитков» забытого наследия Стагирита. Сразу обратим внимание на сам термин «нравственность».

Различие «этика – мораль – нравственность», которому посвящено большое количество страниц исследований, обычно заканчивается определением, дескрипцией, анализом или результатом какой-то другой проясняющей суть этого различия операцией. Отметим важность и эвристичность этимологии при культурно-историческом процессе слияния значений слов. Этимология этих слов здесь показательная, но разная: *ἦθος*, *ἔθος* («этос» – нравы, обычаи) – из греческого, *mores* («морес» – нравы, поведение) – из латыни, нравственность – русское слово (нрав есть «общее выражение свойств человека, постоянных стремлений воли его» (В. Даль)). Другими словами, этимологически все три разноязычных корня – *ἦθος*, *mores* и «нрав» – синонимичны, но значения устоявшихся терминов «этика», «мораль» и «нравственность» в русском языке разнятся. Отвлекаясь от многочисленных деталей и нюансов, присутствующих в рассуждениях на эту тему, примем, что *нравственность* – это область нравов, того, что нравится и не нравится, область пристрастий и характеров (норова); *мораль* – иноязычный и претендующий на научность термин для обозначения формальных принципов, которым подчиняются нравы (принцип ненасилия, например); *этика* – термин, обозначающий науку о морали и нравственности (деонтическая этика, например).

При этом разговорный русский вовсе не чуток к этим различиям, и, по данным «Национального корпуса русского языка», существенной, явной разницы в частоте употребления этих терминов в русском языке нет, но «этический» менее популярен, чем «моральный», а «моральный» – чуть меньше, чем «нравственный». И это понятно. Однако

¹ *Macintyre A. After Virtue. A Study in Moral Theory. Third Edition. Notre Dame: Indiana, 2007. P. IX.*

не во всех европейских языках есть именно три слова для обозначения сферы действия «морального интереса», в которой имеют законное место оценочные суждения – одобрение, осуждение, похвала, порицание и проч. Во всех языках, разумеется, есть «мораль», есть и слово для «нравов» (*moeurs, costume, (coutume?), costumbre*), но не имеет употребления образованное от них существительное со словарным переводом «нравственность».

В этом отношении характерно немецкое *Sitte* – нравы и *Sittlichkeit* – нравственность, судя по всему позволившие гегелевской «Философии права» иметь именно такую структуру. Мораль и нравственность, по Гегелю, как известно, – ступени развития идеи свободы: субъективно значимые моральные принципы личности реализуются в конкретном бытии нравственных взаимоотношений в обществе, форма наполняется содержанием, императив реализуется в добродетели. Специалисты отмечают особый статус слова «нравственность» для Гегеля: «Выбор слова «нравственность» (*Sittlichkeit*) для обозначения той стороны морали, понятие которой могло бы дополнить трансцендентальное понимание морали, Гегель прямо объясняет связью со словом «нрав» (*Sitte*): «В языке содержится указание... что в самой природе абсолютной нравственности заложено ее свойство быть всеобщей, нравами» – пишет А.А. Сочилин¹. Характерно также и то, что в английском переводе «Философии права» Гегеля «нравственность» переведено как “*ethical life*”.

Влияние **гегельянства** на В. Соловьёва очевидно, но не только оно может объяснить понятие нравственности в качестве основного в его учении. Философия Соловьёва – это не философия морали, так как размышления о природе морали в ней не самоцель и не моральная философия, не анализ морали с целью приобщения к моральному сознанию. Она есть этика, понятая как нравственная философия, так как «... процесс человеческого сознания, вырабатывающий истинное содержание нравственности, становится *нравственной философией*, или *этикой*...» – пишет он во Введении к работе «Оправдание добра»² (ОД, 99). Это именно нравственная философия, которая соединяет в себе теоретическое рассмотрение всех основных проблем этики и практическое воздействие посредством единственно верного ответа

¹ Сочилин А.А. Этический смысл различения Гегелем «моральности» и «нравственности» // Этическая мысль. 2014. Вып. 14. С. 160–174.

² Соловьёв В.С. Оправдание добра // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 47–549. Ссылки на это издание здесь и далее в круглых скобках – (ОД).

на вопрос о смысле жизни – вопрос, который, по Соловьёву, «нельзя обойти». Соловьёв осознанно выбирает смысл, а не бессмыслицу, так как в случае бессмыслицы единственным адекватным практическим ее следствием, по его мнению, может быть только самоубийство (в противном случае философия фальшива). Таким образом, обычное русское *«смысл»* есть ключевое слово, определяющее фундаментальную проблему, основной вопрос всей его философии и ответ на него: смысл есть. В этом (как ниже выяснится, и не только в этом) отношении В. Соловьёв предвосхитил рассуждения Э. Гуссерля о сути скептицизма и релятивизма в «Логических исследованиях», где себя и тех, кто его понимает, основатель феноменологии называет «нормально расположенные люди». Эта простая и смиренная нормальность основывается на принятии предельно простого утверждения, выражающего самую сложную презумпцию, которую мыслящее существо может дать миру: «всякий человек, как разумное существо, должен признавать, что жизнь мира вообще и его собственная в частности имеет смысл...» (ОД, 181).

Вторым ключевым словом для него является слово *«добро»*: «Собственный предмет нравственной философии есть понятие *добра*; выяснить все, что разум, возбуждаемый опытом, мыслит в этом понятии, и тем самым дать определенный ответ на главный для нас вопрос о *должном* содержании или смысле нашей жизни...» – так начинается введение к работе (ОД, 98). Соловьёв осознанно выбирает именно добро, а не красоту, так как красота, как и сила, нераздельны с добром, поэтому вечны, в противном случае они преходящие и «умирают с каждым покойником и погребено на всех кладбищах» (ОД, 89). Понятие добра Соловьёв предлагает «разуму, возбуждаемому опытом», разуму, который ищет ответ на вопрос о смысле жизни, практическому разуму, ставящему перед собой вопрос «что я должен делать?», получающему простой ответ: «делать добро». В этом отношении философию Соловьёва можно считать продолжением **кантианства**, в чем он сам, надо сказать, признается: Кант, по его мнению, обнаружил чистую форму доброй воли, а сам он показал, чем эта форма должна быть наполнена: человек «есть безусловная внутренняя форма для добра» – пишет Соловьёв в Предисловии к «Оправданию добра» (ОД, 96).

Надо сказать, что в самом кантианстве ответ на вопрос «как делать добро?» вовсе не прост, и именно вторая часть «Метафизики нравов» – раздел о добродетели – содержит, по его выражению, *казуистику*, набор проблем индивидуального морального выбора в

соответствии с основным моральным законом: можно ли считать самоубийством добровольную смерть во имя отечества? возможна ли ложь во благо? где границы бережливости? Кант на эти вопросы ответа не дает, оставляет на решение читателю, ибо наполнение «чистой формы доброй воли» не подлежит всеобщему законодательству, а применение Основного закона морали на практике чрезвычайно трудно. Но Кант находит специфическую инстанцию в человеке, которая обеспечивает объективность/общезначимость основного закона морали – особое *моральное чувство*. В «Основах метафизики нравственности», рассуждая о моральном законе и том, что каждый разумный индивид способен его понять, он говорит о «странном чувстве», которое является результатом воздействия морального закона на нас и которому остается только удивляться: «...совершенно невозможно уяснить себе, т.е. a priori растолковать, как может одна лишь мысль, не содержащая в себе ничего чувственного, вызвать ощущение удовольствия или неудовольствия...»¹. Откуда это удивление? Оно оттого, что это чувство не «патологическое» (пассивное), оно не вызвано ничем извне, а аффицируется совестью посредством акта разума. Понять, как оно появляется и действует, нельзя, но, видя в «доброделии» (*Tugendpraxis*) процесс, Кант говорит не о простой способности различать/определять добродетель и порок как сущности, но о способности видеть их конкретные различия в совокупности своих мотивов, в процессе жизни **созерцать собственные нравы**. Кант определяет способность к такому созерцанию как «эстетический механизм», реализуемый в практике самосозерцания, и именно эта практика и позволяет в качестве результата «сделать добро». Если цель определена, то каковы средства ее достижения? Здесь нет готового решения, нет рецепта, нет техники, а учение о добродетели без казуистики, понятное и прозрачное, когда есть общезначимые пути принятия решений, добродетель, ставшая понятием, наконец, наука о добродетели – все это, по Канту, было бы «божественным искусством»².

Значит, кантовская добродетель есть искусство, основанное на детальном и повседневном самонаблюдении, на созерцании собственного внутреннего мира, или, по выражению А.А. Гусейнова, «практика моральной жизни», «моральный дизайн повседневности». Повседневное самонаблюдение, самосозерцание, медитации, саморефлек-

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 306.

² Там же. С. 218.

сия: эта связь здесь вполне уместна, а без способности плодотворно «рекурсировать» и корректировать свой менталитет трудно представить практический эффект от метафизики нравственности. Поистине, добродетель, доброделание, реальное осуществление добра есть искусство, об основных приемах которого размышляет и нравственная философия В. Соловьёва, на практике же «моральному дизайну повседневности» учат в другой, например, буддийской культуре.

Добро, должное, деонтология

Имплицитное кантианство В. Соловьёва сказывается и в признании смысла идеи должного. Несмотря на неизбежность идеи долженствования в полном философском дискурсе, такое признание не очевидно, а неизбежность может выражаться и в осознанном отрицании ее смысла и в отказе рассуждать о должном вообще. Необходимость рефлексии должного и самодисциплина в употреблении языковых выражений долженствования после Д. Юма стали признаками «профпригодности» в философии. В. Соловьёв употребляет понятие «должное» осознанно и уверенно, понимая, что цель его философии не познание всего многообразного сущего, а «предписание одного, должного» (ОД, 180). Именно предписание или законодательство как главное дело, действие практического разума, а совокупность/систему/полноту такого законодательства дает нравственная философия, предписывающая должные – добрые – отношения, в том числе и должную любовь. Как, каким путем сделать, реализовать должное – это уже вопрос не нравственности, а политики в соответствующей сфере, и руководствоваться такая политика должна простой и ясной максимой: «Во всяком случае, это должно, а поэтому может быть сделано» (ОД, 356) или «Ты должен, значит, ты можешь» (ОД, 235). К слову сказать, подобного утверждения нет в текстах И. Канта, видимо, в связи с этим в кантианстве принято по умолчанию: человек *может сделать* то, что *должен делать*, связать несовершенный вид глагола с совершенным. Откуда это кантовское (у)молчание? Связано ли оно с отсутствием эксплицитного целеполагания и упованием на то, что культура не способна поставить человечеству недостижимые цели?

Следует отметить простоту и силу утверждения должного Соловьёвым. Откуда такая уверенность в истине тезиса «должен – значит можешь»? Полагаем, в том, что тезис «должен» не является посылкой, ему предшествует тезис о добре, то есть нравственность для Соловьё-

ва – до долженствования, она дает главный тезис, самую большую посылку в рассуждениях о нравственности в качестве обоснования всей философии В. Соловьёва. Его понимание нравственности есть результат содержательного наполнения этического формализма И. Канта: если личность «свободна от» власти чувственности и себялюбия, то ее автономия реализуется в «свободе для» достижения цели, обладающей бытием абсолютным и самим-по-себе (*svabhāva*) – для Добра: «Добро само по себе ничем не обусловлено, оно все собою обуславливает и через все осуществляется» (ОД, 96). Идея «добра вообще», просто Добра, надо сказать, никуда не исчезает и в наше время, когда, как кажется, все аналитические, гетерономные, эмотивистские и антропологические усилия не могли оставить ей шансов на выживание¹.

Воля, которой становится разум, перестав быть теоретическим, – это добрая воля не только потому, что поступает добровольно и автономно, но и потому, что мотивирована Добром. Инвалидный спекулятивный чистый разум, служивший Истине, становится законодательствующим практическим разумом, служащим Добру. Таким образом, «должен» – это средняя посылка, большая же утверждает реальное бытие добра, которое реализуется именно долженствованием: Добро есть; Добро должно делать; значит, Добро можно делать.

Деонтология В. Соловьёва неявная и имплицитная. Вообще говоря, словосочетания «деонтология в России» и «русская деонтологическая мысль» трудно назвать устоявшимися, еще труднее отметить основные достижения отечественной деонтологии. Не чужда ли идея долга русской культуре, не утверждает ли она всеобщий и повсеместный примат любви? Не прав ли А. Тарковский, утверждавший в «Мартирологе» (18.08.1986), что долженствование – «это любовь, не нашедшая формы»? Исключением являются труды Э.Ю. Соловьёва, который сделал неосценимо много для того, чтобы показать нам основы, классические образцы мышления о должном и реконструировать смысловой фундамент кантианской этики и философии права.

Отметим существенные отличия рассуждений В. Соловьёва о должном от классики деонтологической мысли.

Немногочисленные, но осмысленные высказывания о должном не позволяют обвинить автора «Оправдания добра» в ригоризме, пафосе и патетике, свойственным деонтологической мысли. Пуританизм, при котором «царство добродетели не от мира сего», этот главный

¹ Hurka Th. Against “Good for”/“Well-Being”, for “Simply Good” // The Philosophical Quarterly. October 2021. Vol. 71. Is. 4. P. 1–20.

источник кантианского ригоризма, в рассуждения Соловьёва не вчитывается. Причина тому – отсутствие в них кантианского *двомирия*, которое он устанавливает после убедительной демонстрации того, что возможность, действительность и необходимость не являются разными сферами сущего и никак не могут непротиворечиво быть иллюстрированы кругами Эйлера¹. Формулируя т.н. «законы природы» (у которых нет «гордого имени онтологии»), то есть основоположения чистого рассудка как правила применения категорий к опыту, Кант вводит постулаты эмпирического мышления вообще, позволяющие корректно применять категории модальности к мышлению об объектах. В результате читатель кантовской «Критики чистого разума» понимает, что возможность, действительность и необходимость сливаются в целое, становясь действительно разными модусами мышления об одном и том же предметном мире. Однако судить о том, «все ли вещи как явления входят в совокупность и контекст одного единственного опыта»², судить о таких, по его выражению, «серьезных вопросах, требующих синтетического решения», – дело одного лишь разума. Только синтез того, что было проанализировано, то есть **собирающее в целостность мышление** может понять, все ли *вещи* становятся для нас предметами, весь ли ноуменальный мир «аффицирует» нашу чувственность, есть ли что-то, что мы можем только мыслить и никогда не можем иметь в явлении. Кантовский разум утверждает не только то, что мир феноменов не тождествен миру вещей самих по себе, но и то, что правомерно вести речь о предметах, не данных созерцанию, то есть чисто трансцендентальных. Кантовский человек соединяет два мира, это никак не простое и не обыденное занятие, ибо идейная основа нравственности не в «сем мире», а до мира ноуменального надо подняться.

Философия В. Соловьёва холистична, а мир его един и **целостен** – это мир, в котором мы живем, живем телом, душой, мыслями и поступками, мир, требующий осмысления, всегда мой мир, в нем живу я, мои родители, товарищи, мой народ, другие народы, другие

¹ «На первый взгляд в самом деле кажется, что количество возможного превышает количество действительного, так как к возможности должно еще что-то прибавиться, чтобы получилось действительное. Однако я не знаю этого прибавления к возможному; ведь то, что должно было бы быть прибавлено к возможному, было бы невозможно» (Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 293).

² Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 292.

живые существа – живут все и все сразу. Только в или благодаря этой целостности смысл есть, только такая *целостность*, всегда бóльшая, чем целое как сумма частей, может быть источником *Смысла*. Автор «Оправдания добра» с самого начала текста работы помещает читателя в центр, в гущу событий мира, в жизнь с помощью самого актуального из ее вопросов – вопроса о смысле жизни, вопроса, который может волновать и давать начало систематическому трактату, заставляя собирать воедино то, что естественный интеллект склонен разрезать на части и добираться до простейшего, то есть анализировать. Чем начальный, основной вопрос философии И. Канта, вопрос об априорном знании в метафизике, отличается от вопроса о смысле живой жизни, тем и кантианство отличается от учения В. Соловьёва. Отличия существенны, хотя основные положения нравственной философии Соловьёва имеют очевидно кантианское происхождение. Какова степень некорректности тезиса о том, что соловьёвский проект оправдания добра есть русское кантианство?

В кантианском контексте, как мы уже отмечали, вертикальное должествование (как должно) представлено Основным Законом Морали, базовым принципом, на который может опереться любое нравственное стремление, любое целеполагание, а горизонтальное измерение (как положено) переведено по ведомству права. В мире В. Соловьёва нет вертикали и горизонтали, он рождает, скорее, холистический образ круга, в котором человек хочет сориентироваться, узнать и понять, как в нем все устроено и в чем там смысл. Познание и понимание важны для человека, и чем оно более общее, чем больше и «шире» становится благодаря познанию человек, тем ближе он к смыслу, понять который может именно человек – этим он отличается от других живых существ. «У человека в силу преодолевающей мотивации может получить сверх тех или других психологических побуждений и сама всеобщая разумная идея добра, действующая через сознание безусловного долга быть ей сообразным: человек может делать добро помимо всяких отношений к приятному и неприятному, ради самого существа добра как такого или как безусловно-превосходного» – Соловьёв объясняет особую потенцию человека (ОД, 50). Когда разум становится источником мотива, когда ум воздействует на чувства, когда возникает уникальный «активный» аффект, человек может осуществить должное – вот хорошо знакомая формула реализации сущности европейского «человека разумного» от Платона до Гегеля. И эта формула, как принято считать, в наши дни устарела.

Антропология и нравственная философия

В наши дни можно вести речь о психологизации и антропологизации деонтологии, то есть рассуждения о должном зачастую ведутся в контексте изучения психики и природы человека, в рамках которых деонтическая и эвдемонистическая позиции уже не противопоставляются. Кроме П. Рикера, много сделавшего для устранения «конфликта интерпретаций», на это обстоятельство повлияло особое развитие психологии и разных направлений антропологии в качестве гуманитарных наук, то есть исследований, имеющих очевидный практический результат. Сейчас можно вести речь, например, о:

— *психологии долженствования*, которая объясняет дилемму деонтологии и консеквенциализма, в конечном счете, активацией разных участков мозга, когда когнитивные исследования выявляют различные психологические механизмы моральных суждений, позволяющие давать противоречивые ответы на моральные дилеммы (куда же без «вагонетки»). Например: «...особые паттерны активности мозга отражают два различных психических процесса морального суждения: когнитивную систему, поддерживающую выбор, направленный на увеличение благосостояния, и эффективную систему, которая запрещает действия, связанные с прямым физическим вредом конкретным людям»¹; или: «моральный разум – это совокупность отдельных когнитивных процессов, которые могут действовать независимо, часто взаимодействовать, а иногда и конкурировать»².

— *социальной биологии долженствования* в контексте смеси постмарксизма и модного сейчас эволюционного гуманизма, для которого приемлемость кантовского категорического императива обосновывается не чистым долженствованием, а тем, что поведение в соответствии с ним «будет соответствовать принципу личного интереса, распространенного на все общество», а в этом принципе следует видеть истинный двигатель человеческого прогресса³.

Влияние психологизма и когнитивистского редукционизма на все гуманитарное знание в настоящее время велико и требует особого внимания, отдельного подхода и оценки, так как способно показать

¹ *Cushman F., Young L. The Psychology of Dilemmas and the Philosophy of Morality // Ethical Theory and Moral Practice. 2009. Vol. 12. №1. P. 11.*

² *Ibid.*

³ *Коростиченко Е.И. Этика вне морали: современный немецкий гуманизм // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2021. Т. 37. Вып. 4. С. 613.*

европейской культуре культурные и рефлексивные истоки осмысления и целеполагания в ее рамках. В частности, понять, что деонтология и мышление о должном – особое европейское явление и различение сущего и должного фундаментально для европейской культуры, увидеть максимум возможных последствий отказа от деонтологии, а также увидеть наиболее корректные пути сотрудничества философии и психологии.

Нравственный проект В. Соловьёва основан на антропологии, которая в наши дни не может быть понята вне союза философов и психологов, без которого, на наш взгляд, невозможна современная антропология, особый импульс которой придает ей такой союз. Это видно по тематике публикаций в большом количестве именно таких изданий: например, «Журнал теоретической и философской психологии» (*“Journal of Theoretical and Philosophical Psychology”*), издаваемый Американской Психологической Ассоциацией, его цель – поощрение дискуссий «на интерфейсе» философии и психологии; международный журнал «Философская психология» (*“Philosophical Psychology”*), имеющий целью развитие и усиление связей между философией и психологией в качестве и фундаментальных, и прикладных наук; или «Обзор (исследований в) философии и психологии» (*“Review of Philosophy and Psychology”*), издаваемый с целью способствовать междисциплинарным исследованиям на стыке философии и наук об уме, включая нейронные, поведенческие и социальные науки.

Антропологические основания нравственной философии В. Соловьёва состоят в том, что, по его мнению, человек *есть* существо нравственное, поскольку Добро присутствует уже в его природе, а точнее, в чувственности. Мы полагаем, что без кантианского контекста понять этот главный тезис и все его импликации нельзя: если И. Кант утверждает, что «человек по природе зол», и очень хорошо объясняет, что при этом имеет в виду, то В. Соловьёв утверждает, что «человек по природе добр», и тоже подробно объясняет этот тезис. Если из рассуждений Канта следует, что никакого особого «зла» в человеке, да и вообще, нет, а есть только злые = себялюбивые поступки, то Соловьёв, дополняя Канта, показывает, почему люди совершают добрые = несебялюбивые поступки. Природное добро, по Соловьёву, крайне просто, оно проявляется прежде всего в естественном для каждого человека чувстве стыда. Индивидуальный **стыд** как отношение к Природе (низшему), дополняется чувством **жалости** в отношении к Другому (равному) и **благоговением** в отношении Высшего. В результате такого кантианства создаются образ и понятие человека, способ-

ного делать Добро, наиболее близкие к аристотелевским, когда нравственный идеал – цельный человек, делающий то, что должен делать, чтобы все было так, как должно быть. Другими словами, нравственность реальна, если бывает стыдно, и стыд при этом не химера, ведь совесть есть развитие стыда; если кого-то жалко и при этом никто не критикует «женскую сострадательность», как это делает, например, Спиноза; и если есть кто-то лучше, умнее, выше меня. То есть, если ты стыдишься, жалеешь и считаешь, ты человек, это хорошо и правильно. Но можно ли вообще в наше время стыд считать моральной эмоцией? В особенности на фоне разговоров о возможном отмирании чувства стыда в новую пресловутую «эпоху индустрии 4.0», на фоне постоянно расширяющейся за счет цифровизации публичной сферы, на фоне сетевых форм жизни и вездесущего онлайн-видео? Именно философско-психологическое исследование этой эмоции подтверждает, на наш взгляд, основной тезис В. Соловьёва. Приведем характерный в этом отношении результат сотрудничества философии и психологии в процессе исследования стыда.

А.В. Прокофьев, анализируя психологические подходы к анализу этой важной для психологии эмоции, говорит об эволюции понимания стыда: если до XX века преобладало экстернализованное, аристотелевское понимание, при котором стыд понимался в качестве болезненной реакции индивида на реакцию других людей в случае нарушения им признанных общественных норм. С середины XX века под влиянием фрейдизма интерпретация изменилась и специфику стыда стало принятым вычленять, в основном, в сравнении с виной: в стыде нарушитель сосредоточен на своей личности, в вине – на своем поступке. Выводы масштабных исследований стыда вполне негативны: было выяснено, что: а) стыд способствует депрессии; б) стыд подавляет эмпатические реакции; в) стыд затрудняет совершение тех действий, которые смягчают или устраняют причиненный вред; г) стыд подстегивает гнев и агрессию; д) стыд не способствует улучшению морального характера¹. Негативность этих выводов связана с рассмотрением стыда как эмоции, неэффективной в адаптивном плане, в процессе понятого в прагматистском ключе приспособления к окружающему миру и достижения в нем *успеха*: чем чаще тебе стыдно, тем меньше твои шансы на жизненный успех. Поэтому стыд был расценен «как безобразная, опасная и разрушительная (обобщающий

¹ Прокофьев А.В. Этика и психология (на примере исследования стыда) // Философский журнал. 2021. Т. 14. № 4. С. 5–21.

термин – неадаптивная) эмоция»¹. Что же с этим делать? Американские психологи, на исследования которых ссылается автор статьи, предложили «осуществить масштабный проект преобразования морального опыта, а также воспитательных и пенитенциарных практик общества, состоящий в переориентации самой по себе моральной самооценки и способов ее использования социальными институтами со стыда на более “адаптивную” вину»².

Примем во внимание, что результаты таких исследований могут быть некорректными, о чем и пишет А.В. Прокофьев, но спросим: какой смысл в усилиях по “переводу” чувства стыда в чувство вины? Судя по всему, понятие вины более дискурсивно, понятно и анализируемо, лексика «вины» связана с «искуплением», само состояние должно пенитенциарно регулироваться, а «как тебе не стыдно?» и «ты виноват!» – очень разные высказывания. Судя по всему, вина как эмоция указывает на границу морали с правом, а стыд – на границу морали с нравственностью, в конечном счете, первая граница ведет к конвенциональности, к договору автономных личностей, вторая – к эмпатии, состраданию и к единству живых существ. В.С. Соловьёв на этой стороне. Не архаичен ли он? За что же можно, а главное, должно стыдиться в современном обществе, когда базовый – половой – уровень стыда на глазах исчезает вовсе, а без цинизма как защитной реакции психики нельзя остаться здоровым в нынешнем цифровом новостном мире? А главное – когда стыд реально мешает добиваться успеха в жизни, целью и смыслом которой повсеместно в обществе признается именно Успех? Если психолог способен оказать тебе профессиональную помощь по избавлению от стыда в качестве помехи на пути к Успеху? Что может в этой связи дать союз философии и психологии?

В. Соловьёв центрирует наше внимание именно на стыде, следовательно, на нравственности, а не на праве. Ведет ли это к нереалистичному благодушию и нравственному утопизму?

Право в понимании Соловьёва подчинено нравственности, не имеет собственной сущности, обладает «негативным» бытием, о чем говорит известное определение: «*право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра или порядка, не допускающего известных проявлений зла*» (ОД, 450). Личная свобода

¹ Прокофьев А.В. Этика и психология (на примере исследования стыда) // Философский журнал. 2021. Т. 14. № 4. С. 9.

² Там же. С. 10.

есть условие нравственности, бытие личности невозможно вне общества, значит, свобода должна быть совмещена с обществом, то есть кантовское понимание того, что мой свободный произвол ограничен условиями его сосуществования с произволом Другого, вполне верно. Кроме того, индивидуальное нравственное совершенство и реализация Добра невозможны в силу слишком дальних целей в отсутствие достаточных средств, ведь совершенство некоторых (добрых) требуется совместить с безопасностью всех (и злых тоже), а это дело вполне земное: «нечестиво возлагать на Божество то, что может быть успешно сделано хорошею юстицией» (ОД, 451). И если стыд есть первое начало нравственности, то право порождается вторым началом, так как сострадательность «не позволяет мне быть равнодушным к тому, чтобы мои ближние беспрепятственно становились убийцами или убиенными, грабителями и ограбленными... Такое равнодушие было бы явным признаком нравственной смерти» (ОД, 452). Обратим внимание: безнравственно равнодушие и к жертве, и к преступнику, безнравственно, следовательно, отношение к наказанию как к отмщению – вот где мы находим настоящее антикантианство В. Соловьёва, которому жалко всех, преступников в том числе. Позиция И. Канта по вопросу о смысле наказания известна, и многие считают ее одиозной – смысл наказания в воздаянии за причиненный ущерб. Но, по Соловьёву, мы таким образом лишаем его основного права именно как преступника – права на *вразумление*, на возврат к разуму, который должен ему со всей простотой и очевидностью указать на то, что смысл жизни – в Добре, что все люди – братья и что вражда бессмысленна. Ведь если эта бессмысленная вражда будет мною преодолена, то бывший враждебным человек или народ может начать мне нравиться, тем самым восстанавливая нравственность.

О дефиците правосознания в русской философской мысли написано много, но за последние десятилетия российское общество проделало невероятно быстрый, даже стремительный путь к распространению именно правового мышления в его позитивистском, легистском варианте, то есть к готовности каждого индивида в любой спорной ситуации, особенно в ситуации ущемления его интересов, апеллировать сразу к нормативам, закону и судебному решению. Малейшие лазейки для псевдомарксистского морализаторства, основательно и обоснованно раскритикованного в раннюю постсоветскую эпоху, исчезли неожиданно быстро, а в наши дни впору вести речь о дефиците именно нравственного сознания и о чрезвычайной актуальности учения В. Соловьёва. Но серьезность **проблемы правопонимания** в русской

философии вообще и в философии В. Соловьёва в частности настолько высока, что не позволяет высказывать свое мнение мимоходом. Отметим только, что два тезиса Э.Ю. Соловьёва, сформулированных им когда-то по отношению к пониманию права В.С. Соловьёвым, верны: во-первых, «правовые нормы в понимании В.С. Соловьёва не имеют никакого отношения к личным и гражданским свободам, записываемым в конституциях. Это просто подвид нравственных норм... Право получает в итоге откровенно запретительную трактовку»¹, и во-вторых: «“Оправдание добра” открывает возможности для острой этической критики господствующего правосудия...»². В защиту В. Соловьёва добавим, что отрицание им позитивной субстанциальности права будет вполне понятно, если ввести контекст его варианта теоретической философии.

Теоретическая философия В. Соловьёва в его системе рассуждений имеет *маргинальный* статус. Об этом говорит не только его известная критика «отвлеченных начал», не только идеал «цельного знания» и не только идея «всеединства», но и то, что большая и основательная по первоначальному замыслу работа «Теоретическая философия» или статьи под общим названием «Первое начало теоретической философии» (1897–1899), к большому сожалению, оказалась незаконченной. Большое сожаление вызвано тем, что, по мнению исследователей³, в этой работе содержится очень интересный, но пока в России не очень хорошо изученный вариант «предфеноменологии»⁴, что позволяет им вполне корректно сравнивать В. Соловьёва с Э. Гуссерлем. «Гуссерлианство» Соловьёва выражается, во-первых, в попытках обнаружить беспредпосылочное основание знания и в попытках реконструировать сознание в качестве *cogito*. Результаты этих попыток можно назвать кантианскими и антикартезианскими.

¹ Соловьёв Э.Ю. Дефицит правопонимания в русской моральной философии // Соловьёв Э.Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). М.: Политиздат, 1991. С. 232.

² Там же.

³ Артеменко Н.А. Вл. Соловьёв. Деконструкция субъекта-собственника / Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. 2009. Вып. 3. С. 3–8.

⁴ Автор статьи, питерский исследователь Артеменко Н.С. ссылается на то, что первые исследования феноменологии В. Соловьёва были опубликованы еще в 1975, но, разумеется, не в России: Dahm H. Vladimir Solovyev and Max Scheler: attempt at a comparative interpretation. A contribution to the history of phenomenology. Dordrecht-Boston; Reidel, 1975.

Кантианство их мы выразим в антисубстанциализме по вопросу о статусе *cogito*: с одной стороны, Кант указал на невозможность ни корректного (без паралогизма) чистого рационального доказательства бытия внутренней субстанции-души, ни получения опытного происхождения знания о таком «предмете», что не дает оснований вести речь о его бытии. С другой стороны, «я мыслю» отрицать нельзя: реальный субъект-Я растворен в бесконечных сериях всех актов внутренней жизни, в «когитальности» менталитета, им наполнено осознаваемое и неосознаваемое знание того, что весь этот опыт – мой, в признании принципиального «эготизма» внутренней жизни индивида, в не всегда неосознаваемой уверенности в том, что Атман – это Я, в приписывании всей совокупности опыта себе, в лексической связке «Я-Мой-Мне». «Из того, что всевозможные психические состояния соотносятся с одною и тою же мыслью “Я”, никак не следует, чтоб это “Я” было не мыслью, а чем-то другим»¹ и «...на почве наличной действительности нет повода приписывать субъекту сознания как таковому другой реальности, кроме феноменологической», – пишет Соловьёв².

Антикартезианство Соловьёва выражается, во-первых, в указании на несомненность первичного, базового, непосредственного наличного знания (его он называет «чистым»): «Безусловная самодоверность наличного сознания есть коренная истина философии»³. В его области неуместно его же сомнение в самом себе и в действительности: «На вопрос о подлинной действительности или, напротив, только видимости данного предмета непосредственное сознание не может давать ошибочного ответа, во-первых, потому что оно не дает на этот вопрос никакого ответа, а во-вторых, потому что не ставит и самого вопроса. Пока я непосредственно сознаю присутствие перед собою камина, я не спрашиваю “Что это такое?”»⁴. Стало быть, вопрос о подлинности, иллюзорности и сомнении – это вопрос, рожденный рефлексией субъекта.

Во-вторых, В.С. Соловьёв вообще отрицает реальность картезианского субъекта – носителя сознания – и называет его «самозванцем

¹ Соловьёв В.С. Первое начало теоретической философии / Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль. 1988. С. 784.

² Там же. С. 785.

³ Там же. С. 771.

⁴ Там же. С. 773.

без философского паспорта» и «картезианским ублюдком»¹, этот «самозванец» и есть источник той рефлексии, которая может привести к утверждению иллюзорности мира. «Что он собой представляет?», – спрашивает Соловьёв у Декарта и не находит понятного ответа. «Конечно, наше сознание самих себя есть факт несомненный, но что же, собственно, мы сознаем, когда сознаем себя? У Декарта ясного и определенного ответа мы не находим. Он везде предполагает, что мышление принадлежит какой-то особой, отличной от тела реальности, которую он безразлично называет душой (*âme*), духом (*esprit*), мыслящей вещью (*res cogitans, chose qui pense*), наконец, умственной субстанцией (*substance intelligente*)»² – пишет Соловьёв. А такая языковая терминологическая небрежность непростительна и имеет свои последствия: «когда Декарт для выражения сущности субъекта называет его *res cogitans, substantia intellectualis, seu spiritualis*, то нам известно (из внутреннего опыта, или чистого сознания) только содержание причастий и прилагательных, а существительные остаются во мраке»³. Другими словами, «какой» еще не указывает на «что», для появления понятия требуется их *связанность, то есть смысл*. Именно в этом обстоятельстве можно увидеть исток русского философского проекта А.В. Смирнова, который получил название «Логика смысла»⁴ и который претендует в наши дни на статус «другой философии», преодолевающей дихотомию теоретического и практического.

Впрочем, Соловьёв от теоретизирования и не отмахивается: «Только элементарные умы живут одною психической наличностью, как только первобытные хозяйства существуют одним натуральным имуществом. На почве наличного сознания вырастает требование выйти за ее пределы; среди колеблющейся пестроты эмпирических явлений является искание чего-то более прочного и верного. Мы еще не можем сказать, к чему приведет нас это искание, но ясно, что само оно есть нечто достоверное. Если мы не довольствуемся наличностью сознания, потоком душевных состояний и явлений, ясно, что есть у нас что-то кроме него: $A + B$ не может быть равно A »⁵.

¹ Соловьёв В.С. Первое начало теоретической философии / Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль. 1988. С. 783.

² Там же. С. 778.

³ Там же. С. 781.

⁴ См. панельную дискуссию «Логика смысла: за и против» (Философский журнал. 2022. Т. 15. №4. С. 5–122).

⁵ Соловьёв В.С. Первое начало теоретической философии / Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль. 1988. С. 797.

Если, как верно отмечает Н.С. Артеменко, «Соловьёв констатирует отсутствие содержательной достоверности и данности субъекта в *cogito*, ибо чистое “Я” – постоянный и неизменный субъект сознания – есть лишь феноменологическое условие данного мышления...»¹ и на вопрос «чье сознание?» ответа нет, то Э. Гуссерль «вынимает» из мира и подвергает феноменологической редукции этого рефлексирующего картезианского субъекта, а затем высматривает его из чистых актов. В результате получается ноззо-ноэзматическая структура «трансцендентального *Ego*», которое позже он «возвращает» в мир, но уже вместе с *Alter Ego*, с Другим.

Возвращаясь к проблеме «Соловьёв и правосознание», скажем, что непринятие самостоятельной сущности права вообще Соловьёвым надо рассматривать в «предфеноменологическом» контексте отрицания реальности субъекта, а без субъекта-носителя правосознания, без «субъекта собственника» автономность права непонятна: «...действительное право всегда есть *чье-нибудь* (должен быть *субъект права*)» (ОД, 388). В этом контексте он и осуществляет критику декартовского субъекта-индивида, автономного и одинокого «гаранта» мироздания.

Текстовое поведение В.С. Соловьёва

Адресат

Кому адресован текст «Оправдания добра»? Предполагается ли у него особая аудитория? Сразу можно сказать, что нет и что потенциальная аудитория этой работы безгранична. Это обусловлено и холистическим подходом В. Соловьёва, и его идеалом цельного знания, которое должно быть основой полноты смысла мира. Жалость как нравственное чувство может «...все более и более расширяясь, от семьи переходить на род и племя, на гражданскую общину, на целый народ, на все человечество, обхватывать, наконец, собою объем всего живущего по вселенной» (ОД, 162). Таким образом, полагаем, все живые существа для Соловьёва становятся Своими и, если бы твердо знали, что дельфины способны понимать человеческую речь, то не было бы никаких преград для того, чтобы познакомить и их с содержанием «Оправдания добра».

Что касается людей, то, уверены, что Соловьёв бы вполне согласился назвать тех, кто понял смысл его книги, «нормально располо-

¹ Артеменко Н.А. Вл. Соловьёв. Деконструкция субъекта-собственника // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. 2009. С. 6.

женными людьми» – именно так назвал своих единомышленников и читателей Э. Гуссерль, когда на страницах «Логических исследований» вел речь о бессмысленности скептицизма и наглости заядлых скептиков. Нормально расположены эти люди, прежде всего, по вопросу о реальности внешнего мира, ибо «как только он ставится в рефлектирующей мысли, так тотчас является в ней же и первый предварительный ответ: мы верим в реальность внешнего мира, а задачей философии становится дать этой вере разумное оправдание, разъяснение или доказательство»¹. Эта нормальность состоит не из того, что основано на житейской народной мудрости, не с той стены, «около которой мужики на небо зипуны вешают»², но на другую «стенку» тоже не стоит опираться: если понятие декартовского субъекта вовсе не понятно и не очевидно, то и нет никаких оснований его придерживаться. Вместе с тем, Соловьёв понимает, что философия должна начинать с истины – «с самого начала», с простых и ясных оснований – и не уподобляться Ивану Ивановичу Петру Петровичу, мысль которых, устав, до них не доходит.

«Все» как адресат текстов Соловьёва означает, что он обращается и к тем и к другим: и к тем, кто склонен понимать и принимать «философию Добра» догматически, в качестве готового учения, в виде проповеди, и к тем, кто настроен критически, кому надо самому пройти путь и до Истины, и до Добра. В «Теоретической философии» В. Соловьёва есть указание на то, что ее адресат – именно философы, интеллектуалы: «Если нравственное учение необходимо для всех людей вообще, то из числа этих «всех» мы не имеем никакого права исключать то непрерывно возрастающее меньшинство, которое хочет и может не только принимать, но и понимать нравственные нормы или отчетливо мыслить о них»³. «Непрерывно возрастающим меньшинством» охарактеризовал Соловьёв положение склонных к рефлексии людей в XIX веке, ближе к середине XX века В.И. Вернадский был убежден, что сфера науки и познающего разума расширяется чрезвычайно быстрыми темпами, в наши дни мы говорим о философской блогосфере. Можно ли считать это проявлениями одной тенденции? Уместны ли наши сетования по поводу отсутствия системного образования у нынешней молодежи? Есть ли специфические признаки нали-

¹ Соловьёв В.С. Первое начало теоретической философии // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль. 1988. С. 774.

² Там же. С. 765.

³ Там же. С. 758.

чия критического мышления в эпоху виртуальной реальности и ИИ? Можно ли и, если можно, то как объяснить смысл проекта оправдания Добра т. н. «зумеру»?

Другими словами, В. Соловьёв к своему «столу» собирает всех людей, которые ясно видят, понимают и соглашаются с тем, что Добро есть, то есть всех добрых людей. «Люди добрые» как адресат «Оправдания добра» вполне похожи на тех, о ком так пронзительно говорит Л. Толстой устами Пьера Безухова: «Ведь я не говорю, что мы должны противодействовать тому-то и тому-то. Мы можем ошибаться. А я говорю: возьметесь рука с рукою те, которые любят добро, и пусть будет одно знамя – деятельная добродетель... Я хотел сказать только, что все мысли, которые имеют огромные последствия, – всегда просты. Вся моя мысль в том, что ежели люди порочные связаны между собой и составляют силу, то людям честным надо сделать только то же самое. Ведь так просто» (Пьер Безухов Наташе Ростовской. *Л.Н. Толстой. «Война и мир». Эпизод. Часть 1. XVI*).

Антиэстетизм и принятие мира

Именно так можно охарактеризовать рефлексивную позицию В.С. Соловьёва. Его теоретическая философия, имеющая целью обнаружение «самого начала», беспредпосылочного основания и очевидности, подчинена философии практической, то есть нравственной, так как отыскание таких начал требует добросовестности – «добрая совесть» есть условие их обнаружения. Это не значит, что познание, теория и поиск истины не ценны сами по себе или не могут быть целью философии, это значит, что философия действует не только ради Истины. «Добросовестное искание достоверной истины до конца», преодоление любой границы на этом пути, свобода и автономия познающего ума неизбежны, если ты всерьез озабочен поиском смысла жизни, осмыслением, и эта неизбежность – в самом основании философии как теории: «Первое нами ощущаемое и фактически несомненное основание теоретической философии есть та бесконечность человеческого духа, которая выражается здесь в несогласии мыслящего ума поставить заранее какие-нибудь внешние границы или пределы своей деятельности»¹.

¹ Соловьёв В.С. Первое начало теоретической философии // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль. 1988. С. 764.

Одной только истины, даже в качестве идеала познания для философии недостаточно для осмысленной жизни, *созерцание* должно быть дополнено *действием*, Истина должна стать основой, опорой для Добра – так Соловьёв **принимает** и утверждает жизнь. Это возможно только на основе особого отношения к смерти – *абсолютно* отрицательного: «Смерть не есть идея, а только отрицание идеи, только бунт слепой силы против разума. А потому радость Сократа перед смертью была, строго говоря, лишь извинительной и трогательной слабостью утомленного житейскими тягостями старика, а не выражением высшего сознания» (ОД, 324). И это, по Соловьёву, *печально*.

Другими словами, нравственное учение Соловьёва – в чистом виде этическая позиция, при которой бытие нравственности/Добра есть *svabhāva*, бытие-в-себе в качестве *принципа*, то есть *первого* из всех утверждений. Как принцип, оно демонстрирует перформативный и прагматический потенциал, с его помощью автор представляется, как бы «здоровается» с читателем и на его основе употребляет выражения должностования, обращенные к читателю. Может ли этот принцип, это основание быть чем-то обусловленным? Почему В.С. Соловьёв строит свое учение именно на идее Добра?

Разумеется, психологические и когнитивные исследования, о которых мы не забываем, не обошли стороной и вопрос об основаниях морального и этического выбора. Вот некоторые результаты:

– обнаружены соответствующие участки мозга, ответственные за предпочтения, например, деонтической или консеквенциалистской установки («психология дилемм» морального порядка)¹;

– обнаружено, что выбор между долгом и добродетелью основан на моральной интуиции, которая каким-то образом формируется и в механизм которой предстоит еще проникнуть².

Однако возможна ли такая психология рефлексивной личности – «психология философии» – которая бы объяснила, почему для одних «философия оставляет все как есть», а других она учит делать Добро? И есть между ними когнитивная разница? Этот вопрос мы бы с интересом адресовали современным психологическим исследованиям.

¹ Cushman F., Young L. The Psychology of Dilemmas and the Philosophy of Morality // Ethical Theory and Moral Practice. 2009. Vol. 12. №1. P. 9–24.

² Greene J.D. The rat-a-gorical imperative: Moral intuition and the limits of affective learning // Cognition. 2017. V. 167. P. 66–77.

Искусство делать Добро, или Нравственная утопия В. Соловьёва

Итак, в философии В.С. Соловьёва есть телеология: Добро есть и должно быть осуществлено, Добро есть цель, мир – средство. Мир есть единство разного, состоящее из (вполне условно) пяти «царств» (минеральное, растительное, животное, человеческое, Божье) и вместе с тем, мир – это восходящий процесс «всемирного совершенствования». Указанные «царства» можно выстроить в ряд «повышения» бытия с точки зрения нравственного смысла, тогда «царство Божье» будет тем, где «чисто человеческие задачи становятся лишь средствами и орудиями другой, окончательной цели» (ОД, 267). Цель, которая возвышает человека над самим собой, как ее достичь? Как научиться делать Добро?

Для начала надо суметь осуществить полагание такой цели – условие целеполагания тут будет тоже нравственным: следует признать различие материя/дух, а также то, что блага духовные принципиально отличаются от материальных благ, так как они «...по своему понятию исключают возможность дурных средств для их приобретения, так как нельзя украсть нравственное достоинство, награть справедливость или оттяпать человеколюбие – эти блага желательны безусловно» (ОД, 359). То есть в фундаменте учения Соловьёва находится базовое различие «материальное/духовное», свойственное европейской христианской интеллектуальной культуре. Если так, то можно ли посмотреть на нравственную философию В. Соловьёва сквозь призму современной и популярной в европейском сознании т.н. «проектной логики», проникшей во все сферы общества?

Проект в наши дни – одно из главных понятий в сфере управления или, как принято в сегодняшнем русском языке, менеджменте. Просто говоря, под проектом можно понимать единицу организации целенаправленной общественно полезной деятельности, а картина такой деятельности и представление о ее целях, задачах и ресурсах формируют т.н. проектное мышление. Навыки такого мышления порой жизненно необходимы, ибо неспособность или невозможность вписаться в рамки такого мышления – беда для того, кто решил что-то делать в обществе, ведь общество, как принято считать, его не поймет, а главное, не профинансирует его проект. Сопровождает «проектное мышление» целая линейка по-русски дико звучащих англоязычных терминов, самые понятные из которых – «фандрайзинг» (*rising of fund*) и «краудсорсинг» (*(re)source is getting from the crowd*). Однако костяк жаргона «проектного мышления» имеет вполне чистые рефлексивные корни в методологических поисках и открытиях Г.П. Щедровицкого и в том, как его наследие было освоено «щедровитянами».

Учение о добре В. Соловьёва вполне вписывается в проектную логику, логику организации ОДИ (организационно-деятельностных игр) и даже не противоречит «принципам организации коллективной мыследеятельности». Однако основой коммуникации как коллективного труда в этой логике является «совокупность способностей к продуктивному действию». То есть если я добился своей цели, реализовал свое намерение – я добился результата, но не искомого *продукта*! *Продукт* – ключевое слово современной социально-проектной жизни с точки зрения практического деятельностного подхода в его самой простой интерпретации. Результат моей деятельности становится продуктом только если им воспользовался другой, если он оказался нужным не только мне, ведь обмен *продуктами* – суть современного и весьма распространенного понимания коммуникации.

На каком основании и каким образом Другой может получить результат моей деятельности и воспользоваться им? По проектной логике, когда (и если) я могу продать его в качестве продукта, то есть реализовать – не даром и обычных продавцов мы сейчас называем «реализаторами». Но как продать/реализовать нравственное Добро? Его, насколько мы понимаем суть именно *духовного продукта*, можно только подарить, раздать, просто поделиться, ведь в сфере духовной обратные по отношению к сфере материального закономерности: здесь можно пятью хлебами накормить народ, так как чем больше духовного блага тратится, раздается, тем больше его становится, от траты оно только увеличивается. Однако это и не сфера искусства, приемам которого, умениям и навыкам можно научить, в особенности если у твоего ученика есть способности. Но это только в том случае, если ты в качестве учителя *уже владеешь* этим искусством. В наши дни одно из популярных предложений на рынке (прости, Господи!) «духовных услуг» поступило от мыслителей, возлагающих большие надежды на чрезвычайно влиятельный сейчас цех программистов.

Web-альтернатива нравственному проекту

Критики современной академической философии, привычно отмечая ее кризисное состояние, констатируют порой, что оно чревато революцией. Какие ростки принципиально нового заметны в наши дни и какого рода ответ в нас они вызывают? Отвечая, отметим два существенных для современной философской культуры обстоятельства: а) превращение философского сегмента Сети в совокупность ресурсов не только с просветительскими и коммуникативными, но с

образовательными и даже эмансипирующими задачами; б) широкое влияние программирования на культуру в целом, а не только в специальных областях, таких как ИИ. Первое обстоятельство и web-события бытия философского текста уже успели проявиться в полной мере и выразились в том успехе, который сопутствовал, например, появлению группы «спекулятивного реализма». Она и популистская по сути «объектноориентированная онтология»¹ способствуют сейчас расширению философской блогосферы и пополнению академической философии выходцами из разных социокультурных сред, в частности из инженерной, а также созданию альтернативных сетевых образовательных, исследовательских и коммуникативных ресурсов. Сказывается ли это на философии? Разумеется, сказывается на ее «опциях», на тех возможных путях самотрансформации, которые ей предлагаются. За иллюстрацией этого утверждения обратимся к работам становящегося культовым философа иранского происхождения Р. Нега-рестани, в которых содержится все, что можно считать признаками «современности»: расширенный адресат текста, включающий в себя не только профессиональное сообщество, близость к манифесту как текстовому формату, утопические цели программы действий, нацеленность на выраженную и ожидаемую прагматику текста, «левый» уклон в интерпретации глобализма/универсализма. Реконструируем несколько его тезисов.

1. *Игра в пересборку мира.* Современная академическая философия – «болото праздности», она неспособна деколонизироваться и по сути является фашистской, необходимо отдать должное «Академии» как феномену и признать, что ее время прошло, требуется ее радикальное обновление (*“Parallel Academia”*). Это обновление, лишаящее стандартных притязаний на мировоззрение и истину, должно на деле, в действии сделать философию разновидностью игры. Такая «игра в мир», а точнее, в собирание, сборку мира из имеющихся деталей – Lego-философия – синтетична, в ней соединяются нужные автору детали из Канта, Гегеля, Платона и, к примеру, Н. Гудмена². Но не исключено конструирование «игрушки», детали которой взяты у Сократа, Конфуция, Бхагавадгиты и Ф. Фребеля – это такие «игрушки со смыслом» для игры со смыслами. Ее результат – создание нового мира как пересборка. Как она возможна? Речь не идет об изменении

¹ Харман Г. Объектно-ориентированная онтология: новая «теория всего». М.: Ад Маргинем Пресс, 2021.

² Гудмен Н. Способы создания миров. М.: «Идея-пресс» – «Праксис», 2001.

мира опыта, речь идет об изменении мышления о мире, когда он становится большой игрушкой в философии как игре – *Toy Philosophy*. Исходные данные в ней – не истины, а только «кандидаты на истину» (*Truthcandidates*), проходящие практическую проверку в процессе игры. Создаваемая на их основе система мыслей – продукт работы Интеллекта как высшей и главной способности мыслящих существ, органических и неорганических.

2. *Революция как реализация интеллектуального равенства*. Равенство в Интеллекте – подлинное и единственное равенство, позволяющее создать новую общность-сеть на основе интеракций всех Интеллектов – *Artificial General Intellect (AGI, или ОИИ)*, представления о котором оправдывают все опасения, высказываемые на его счет. Более того, именно он призван осуществить настоящую Революцию, способную сокрушить европейскую цивилизацию: «...мы разорвем западную философию и построим философию заново; мы превратимся в того мыслящего и интригующего Другого, которого западная мысль имела полное право бояться», – пишет автор “*Intelligence and Spirit*”¹. Интеллект не существует, а действует, он, как и философия, есть то, что он делает, и в своей действительности использует выражения долженствования, придающее тексту и перформативность (делает схожим с манифестом передовых носителей интеллекта), и нарративность (придает схожести с утопией, создающей образ будущего, привлекающий обладателей высоко развитого интеллекта). Однако вместо уже известных «долженствования бытия» и «долженствования действия» выдвигается новое – «долженствование мысли», основанное на положении о том, что мысль материализуется, а сами цель и способ мышления указывают на ее реализуемость и способ достижения. Этот тип долженствования выражается жестко и прямо: «то, о чем мы должны думать и что мы должны делать»², а точнее, что сможет сделать мысль после того, как узнает, что она должна делать. А должна она будет осуществить запланированный «коперниканский переворот» в философии путем реализации проекта превращения философии в разновидность программы: философ становится программистом, а пересборка мира делом инженера-дизайнера, демиурга-творца (*craftsman*) нового, «крафтового» мира.

3. *Проект «Мы» в «гоббсианских джунглях»*. Новый дизайн мира имеет благую цель в платоновском значении «блага», но в качестве

¹ Negarestani R. *Intelligence and Spirit*. L.: N.-Y., 2018. P. 410.

² Ibid. P. 409.

цели деятельности по его «пере-созданию». И в этом смысле она направлена не на известное «хорошо» (good), а всегда на неизвестное «лучше» (better). Каким оно будет, зависит именно от интеллекта, от того, как сработает наше мышление, как «нам» удастся сформировать это «мы» и создать нового формата общность в «джунглях» западного договорного индивидуализма. Это «мы» может появиться, если каждому «Я» удастся посмотреть на наш мир со стороны, задействовать описанный И. Кантом механизм работы продуктивного воображения и «посмотреть на наш мир с его ограничениями и антиномиями из другого мира, где всего этого нет» (*otherworldly experience*)¹. Речь при этом не идет о мистическом, а именно об «иномирном» опыте, субъект которого – имперсональный объективно реальный «никто», которым на деле может стать Интеллект. Этот опыт требует аскезы, свойственной философии в качестве «только программы», но его результатом может стать преодоление разрыва между личным опытом и безличным гегельянским разумом (“*the geistig*”), становление подлинного универсального «Мы».

Итак, какого рода революционный проект предлагается нам автором «Циклопедии»² и “*Intelligence and Spirit*”? Полагаем, что его можно назвать проектом универсалистского европоцентристского программистского редуционизма в философии, а в его разработке, сами не ведая того, принимали участие лучшие умы философии: Платон, Юм, Кант, Гегель причудливо соединяются на страницах работы философа-революционера. Заявленная цель – разновидность мировой революции или, точнее, революционное преобразование Интеллекта, когда «скромный» или «аскетичный» интеллект каждого разумного существа (человеко-машинный) и имеет право, и сможет осознать себя в качестве Разума только при условии своего превращения в «общий интеллект», в систему интеракций. Средства его реализации предоставлены уже имеющейся Сетью (Web), она позволяет перестроить образование, коммуникацию, мышление и настроить их на новое видение философии, как ее понимает современный инженер: философия – это программа, философ – программист. Он способен «переписать» старую программу, переделать философию, перегруппировать философские мысли в соответствии с нынешним моментом, с задачами сегодняшнего дня. Проект такой трансформации, на наш взгляд,

¹ *Negarestani R. Intelligence and Spirit. L.: N.-Y., 2018. P. 498.*

² *Негарестани Р. Циклопедия: соучастие с анонимными материалами. М.: Носорог, 2019.*

имеет две существенные импликации. Во-первых, он демонстрирует еще одну разновидность редукционизма в современной философии: наряду с психологизмом времен Э. Гуссерля и филологизмом времени «поворота к языку» речь идет о **редукционизме программистском**, и ни один из них в качестве угрозы автономии философского дискурса не преодолен и не исчез. Во-вторых, в контексте рассуждений о новой интеллектуальной общности появилась очередная версия «единомыслия» (интеллектуального тоталитаризма /программистского коммунизма?), возникающая на обломках позднелиберальных поисков социального консенсуса на договорной основе.

Вернемся к **нравственному проекту В.С. Соловьёва**. Его, имеющего все признаки утопии, в форме которой развивалась вся современная европейская культура, можно назвать проектом коммуникативным, так как он предполагает «Мы» и «Все вместе» в качестве субъекта долженствования, когда *все мы вместе должны научиться делать Добро*. В области рефлексии такой «учебе» предшествует поиск и обретение смысла. Но что это за форма коммуникации – общение по поводу смысла, совместный, общий его поиск? Это вовсе не та ситуация, когда учитель похож на трикстерствующего Сократа, который играет роль «Я тоже, как и ты, не знаю». Можно ли сказать, что это и есть **философский диалог**?

А.В. Смирнов
(Институт философии РАН)

ФИЛОСОФИЯ СМЫСЛА¹

Ключевые слова: соборность, всесубъектность, европейничанье, всечеловеческое, общечеловеческое.

Преодоление негомогенности российской культуры, возникшей как побочный эффект петровских реформ, требует акцентировки логики соборной всесубъектности, заявившей о себе как о стержневой ценности в ходе многовековой истории России. Разрыв между культурой верхов, подпавших под влияние европеизма (феномен европейничанья, по Н.Я. Данилевскому), и массовой культурой низов, заданной логикой соборной всесубъектности, может быть преодолен через органичное усвоение прививки европейской культуры как одной из больших культур человечества путём встраивания европейского сегмента в матрицу всечеловеческого устройства российской культуры. Преодоление европейничанья, остающееся одной из насущных задач, – это преодоление догматического представления о европейской культуре как общечеловеческой. Ключевым для выполнения этой задачи является переход от мышления в терминах общечеловеческого к мышлению в категориях всечеловеческого, а опорой в её выполнении служит история отечественной мысли, в которой начиная с XIX в. категория «всечеловеческое» разрабатывалась в оппозиции к категории «общечеловеческое». Смысл российской истории, скрепляющей её воедино несмотря на все разрывы и революционные катастрофы, – это вызревание и осуществление логики соборной всесубъектности в практике российского культурного и цивилизационного строительства. «Человечество» может быть только соборным, но не унитарным, понятием, поскольку в своём развитии развернуло

¹ Статья впервые опубликована: Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 3. С. 41–54.

несколько больших культур, каждая из которых построена на собственной внутренней логике, которая не может быть сведена к логике других больших культур. Осмысление практической проработки в истории России логики соборной всесубъектности как логики всечеловеческого планетарного устройства составляет насущную задачу отечественной философии, взятой как философия смысла.

Князь Николай Сергеевич Трубецкой (1890–1938), всемирно признанный филолог, один из создателей фонологии, основатель и ключевой представитель классического евразийства, писал в предисловии к своей вышедшей в 1920 г. книге «Европа и человечество»:

Мысли, высказанные в ней, сложились в моём сознании уже более 10 лет тому назад. С тех пор я много разговаривал на эти темы с разными людьми, желая либо проверить себя, либо убедить других... Из многочисленных разговоров я вынес впечатление, что большинство людей, с которыми приходилось встречаться, просто не понимают моих мыслей. И не понимают не потому, что бы я выражался неудобопонятно, а потому, что для большинства европейски образованных людей эти мысли почти органически неприемлемы как противоречащие каким-то непоколебимым психологическим устоям, на которых покоится европейское мышление¹.

Н.С. Трубецкой, представитель славного рода, давшего нашей стране знаменитых философов, историков, общественных деятелей, сам был, безусловно, европейски образованным человеком; и не просто образованным, а блестяще образованным. И вместе с тем он оказался одним из немногих российских интеллектуалов, которые сумели *переварить* европейское образование и *рефлексивно* отнестись к европейскому мышлению, европейскому разуму и европейской культуре. Этот блестящий образец рефлексии, имеющий немного параллелей, делает Н.С. Трубецкого выдающимся философом. Если бы от его наследия до нас дошли только процитированные строки, значение их оказалось бы не меньше, чем значение сократического «знаю, что ничего не знаю», положившего начало всей европейской эпистемологии. Но европейская философия уже выполнила свою работу, сделав сократическую максиму тем, чем она стала *после* того, как европейская философия прошла путь развития длиной в две с половиной тысячи лет. Русской философии ещё только предстоит выполнить

¹ Трубецкой Н.С. Европа и человечество. София: Российско-болгарское книгоиздательство, 1920. С. III–IV.

свою работу, извлекая из утверждения Трубецкого все следствия и ставя его на должное основание.

Основная мысль, которую проводит Н.С. Трубецкой в «Европе и человечестве», заключается в том, что европейская культура – лишь одна из многих местных культур, она *не обладает всеобщей обязательностью*, и приписывать ей таковую – ошибка. Эта простая с виду мысль влечет столь обширные следствия, что не могла не быть расценена как действительная угроза идеологии безальтернативности и, следовательно, тотального доминирования европейских культурных форм и европейского разума. Нам предстоит поговорить об этом; здесь пока что отметим, что вышедшая в 1978 г. книга Э. Саида «Ориентализм»¹, столь много шума наделавшая на Западе и хорошо известная и в наших интеллектуальных кругах, как раз, в отличие от книги Трубецкого, не ставит под вопрос единственность и безальтернативность Европы, но лишь смиренно просит её *дать место* в этом мире и другим, неевропейским народам, перестав унижать их. Понятно, что саидовский «Ориентализм» не несёт никакой угрозы европейскому доминированию, а потому был успешно «освоен» западной культурой и включён в её дискурс. В отличие от этого, «Европа и человечество» Трубецкого намеренно замалчивалась, в том числе – что самое печальное – и у нас. Та самая «органическая неприемлемость», о которой говорит Трубецкой, сполна проявила себя здесь.

Где же искать истоки этих «психологических устоев», вызвавших неподдельное удивление Н.С. Трубецкого? (И действительно ли они – лишь психологические?)

В истории, скажут многие. Конечно же, укажут на реформы Петра I. В самом деле, тотальная ориентация на формы западной культуры, придание им абсолютной ценности и утверждение ничтожности собственной – вот тенденция, вот *факт умонастроения*, губительная диспозиция культуры, во всяком случае, культуры высших слоёв общества, со времён Петра не ослабевающая, несмотря на смену эпох и политического строя. И проявляется она в мириадах фактов и черт, характеризующих общественное сознание. Однако ставить вопрос о петровских реформах в плоскости «или-или», ностальгируя по допетровской Руси и её укладу, бесполезно хотя бы потому, что это не даст ответа на поставленный вопрос.

Реформы, проведённые Петром, были по сути своей необходимы. Но они не были необходимы в той форме, в какой были осуществлены. Их побочным, но оттого не менее губительным эффектом оказалось то, что была как будто выброшена та основа, что задавала жизнь культуре, в её верху-

¹ Саид Э. Ориентализм: Западные концепции Востока. СПб.: Русский мир, 2006.

шечной части – не вообще. Что это за основа и как раскололась общественное сознание; почему культура смогла всё же уберечь себя, стремясь это основание сохранить, не дать его окончательно размыть – об этом у нас пойдёт речь. Пока что важно отметить, что петровская европеизация – верхушечное явление, она была проведена *ad hoc*, под нужды прежде всего флота и армии, а постольку, поскольку для их развития была необходима промышленность – то и под нужды развития промышленности, а значит, и европейской науки. Всё это развивалось не из внутренней потребности, не опиралось на собственные основания, а было по форме своей *прививкой*¹.

Реформы были проведены слишком *быстро*. Такова была общая геополитическая ситуация: Россия нуждалась в быстрых догоняющих мерах, иначе Европа просто раздавила бы её. Однако эти быстрые догоняющие меры, в своё время неизбежные, не были затем, наследниками Петра, восполнены настоящей культурной работой. Иначе говоря, русская культура, пережив шок верхушечной европейской прививки, не смогла до конца органично усвоить привитое. Не случайно Достоевский говорил с нескрываемой досадой, что двести лет уже «щепки летают»², пора бы чему-нибудь в России да построиться. Н.С. Трубецкой дал точное описание этой болезни: раскол культуры на две части, верхушечную и низовую³, приведший к нарушению естественного для любой живой культуры соотношения между ними. Образованные творцы культуры, составляющие её верхний слой, не наладили того естественного кровообращения идей и смыслов снизу доверху, которое составляет долговременное, на многие столетия, условие самостоятельного, самососредоточенного развития культуры. С этим трудно не

¹ Данилевский различает три формы взаимодействия культур и цивилизаций: колонизация, прививка и органичное усвоение (*Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. СПб.: Тип. брат. Пантелеевых, 1895. С. 103-105). Прививка даёт спелые, вкусные плоды на привитой ветке, однако не превращает дичок в культурное растение и лишь питается его соками.

² «Важнее для меня именно законченность форм и хоть какой-нибудь да порядок, и уже не предписанный, а самими наконец-то выжитый. Боже, да у нас именно важнее всего хоть какой-нибудь, да свой, наконец, порядок! В том заключалась надежда и, так сказать, отдых: хоть что-нибудь наконец построенное, а не вечная эта ломка, не летающие повсюду щепки, не мусор и сор, из которых вот уже двести лет всё ничего не выходит» (*Достоевский Ф.М.* Подросток // *Собрание сочинений в десяти томах.* Т. 8. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. С. 622-623).

³ *Трубецкой Н.С.* Верх и низы русской культуры (Этническая основа русской культуры) // *Трубецкой Н.С.* К проблеме русского самопознания. Париж: Издание евразийцев, 1927. С. 21-33.

согласиться. И хотя можно сделать немало оговорок в адрес этого построения, такие нюансировки не будут отрицать его правильности в главном. Две грандиозные катастрофы, пережитые нашей страной в 1917 и 1991 гг., имели основной своей причиной *негомогенность русской культуры*.

Огромное государство, каким была и остаётся Россия, не может существовать и развиваться, сохранять свою устойчивость, выживать в жестоких войнах и возрождаться после поражений, если не опирается на ощущаемое и разделяемое большинством, или даже всей массой народа, пусть смутное, но тем не менее настойчивое, интуитивное, без слов ясное ощущение, предчувствие, утопическое искание идеала. Именно и только это освещает жизнь и дарует силы, придаёт смысл происходящему и позволяет заглянуть за горизонт, увидеть небо тогда, когда голова опущена к земле. Этот смутный жизненный порыв, жизненное ощущение должно получить осмысление. Такое осмысление должно быть развито в разных формах. Оно поднимается снизу вверх, из толщи повседневности, из тех самых глубин «психологических устоев», получая первое выражение в стихийном художественном народном творчестве. Вышивка, ковка, деревянная резьба; народные песни, хоровое пение, частушки; народные сказки, приговоры и заговоры; всего ведь не перечислить: в этих сами собой возникающих, живущих без всякой «институционализации» формах творчества, где творцы не получают никакого «профессионального» образования, ближе всего и всего прямее выражается то, что обозначают малопонятным выражением «народный дух». Те самые «психологические устои» народа. Это действительно малопонятно – для того, кто не чувствовал этого пульса, этого биения подлинной жизни. И как таковое оно останется, конечно же, малопонятным и для самих творцов: эти формы народного творчества столь же естественны, сколь естественно для человека дышать или ходить; а значит, и не нуждается как будто ни в какой рефлексии. Это всё – формы жизни и формы самовыражения, это не искусственно созданные культурные формы. Это значит, что эти устои должны обрести себя в понятии, чтобы стать понятными; чтобы, не переставая быть переживаемыми, они стали бы ещё и мыслимыми. Процесс осмысления должен быть завершён, и он должен быть завершён в высших слоях культуры. Он должен, в конце концов, получить своё завершение в русской философии.

Именно и только этим определяется самососредоточенный взгляд на русскую философию, соответствующий задаче самососредоточенного развития культуры. Дело совершенно не в том, хорошо или плохо русская философия усвоила чьи-то уроки: это вопрос техники, а не сути.

Самососредоточенность, будь то культуры или философии (или отдельного человека), вовсе не означает самозамкнутости. Как раз наоборот: толь-

ко самососредоточенность размыкает и человека, и философию, и культуру. Всем знаком подростковый синдром: не имея возможности опереться на самого себя, не находя в самом себе достаточной опоры, подрастающий человек снизу вверх смотрит на тех, кто уже достиг этого. Не понимая и не ощущая, в чём именно заключается самодостаточность, он отчаянно копирует внешние признаки, старается во всём походить на «взрослых» – внешне, не внутренне. Ведь настоящий взрослый никого не копирует, давно преодолев подростковый синдром. Так и философия, так и культура: не понимая самих себя и, следовательно, себя не ценя, всё ищут, «делать жизнь с кого». Делать свою жизнь можно только с самого себя, не с другого.

Низовой слой культуры выступает хранителем жизненного уклада, базового мировоззрения. Он же бывает самым массовым. И на Руси, а затем и в России он был представлен деревенским укладом. То, что называют словом «деревня», было представлено в разных формах, существенно зависевших от расположения и почвенно-географических условий (лес или степь, чернозёмы или бедные земли, т.д.). Всё это недостаточно изучено, недостаточно вошло в «научный оборот», и в этом сказывается наша невнимательность к самим себе: подростковый взгляд, ценящий внешнюю броскость другого и не распознающий в себе, гадком утёнке, будущего лебедя. Но одно можно сказать с уверенностью: именно этот, низовой слой культуры, «мать сыра-земля», всегда составлял и составляет её жизненную основу. В любой долгоживущей, жизнеспособной культуре легко обнаружить такой базовый, массовый и самый устойчивый, консервативный слой. Он будет представлен по-разному в разных культурах; но он непременно будет. Во второй половине XX века наши «писатели-деревенщики» били тревогу по уходящей деревне: они чувствовали опасность очень быстрого, на протяжении пары поколений совершившегося, переворота, угрожавшего размыть этот базовый слой, державший (и содержавший) устои культуры. Процесс окончательного умирания традиционной деревни в лесных областях европейской части (Тверская, Смоленская, Псковская, Новгородская области) завершается сегодня, на наших глазах: практически ушло последнее поколение, умевшее и желавшее жить деревенской жизнью, с её особым жизненным укладом и особыми жизненными отношениями. Всё это сегодня ещё сохраняется в памяти и в старых, уже лишившихся (или почти лишившихся) своих носителей художественных формах. Сохранить, поелику возможно, это наследие – важнейшая культурная задача; хотелось бы быть уверенным в том, что она успешно решается¹.

¹ См., напр., многочисленные работы И.Е. Козновой об исторической памяти, в т.ч. крестьянства (*Кознова И.Е. Историческая память: проблемное поле со-*

Массовое перемещение деревенского населения в город создало особый феномен «городского двора» 50-х–80-х годов прошлого века. Это было удивительным воспроизведением уклада деревенской жизни в условиях города: «двор», т.е. особая хозяйственная, внутренняя территория земли близ деревенского дома, стал городским. Городской двор того времени – совершенно не то же самое, что сообщества (community) американских малых городов или же наших сегодняшних коттеджных посёлков, «элитных» и не очень. Двор сохранял общую жизнь в том, что выплёркивалось в это пространство странной городской соборности из квартир, всё прочнее замыкавших своих обитателей в непроницаемых стенах. Тогда же, в хрущёвское и брежневское время начался процесс долгожданной ликвидации жуткого наследия большевистских приёмов решения «квартирного вопроса», породивших нестерпимую коммунальную жизнь, редко когда имевшую некоторую долю очарования, но в целом неестественно лишившую человека его личной территории, каковой всегда был деревенский дом, объединявший семью. Очарование возникало тогда, когда обитателям коммуналок удавалось сохранить баланс между личной автономией, ограниченной рамками их комнат, и соборностью жизни в пространстве «общего пользования»; но бывало это крайне редко.

Фильмы, спектакли, литература позднесоветского времени отразили протекавший в эпоху переселения из коммуналок в отдельные квартиры процесс *обособления* – и жизненного уклада, и жизненных интересов. Внешне это выразилось в постепенном умирании городского двора, сдавшего свои позиции так же, как в своё время сдала их его прародительница – деревня; отличие было в том, что двор умер гораздо быстрее – на протяжении жизни фактически одного поколения. А внутренне – в переакцентировке интересов и целей с того, что коммунистическая идеология называла «общественный интерес», на интерес личный. Эта переакцентировка затрагивала не только материальную, но, что самое главное, и духовную сторону.

Бездарность советского руководства, формировавшегося путём отрицательного отбора, когда вверх шли наименее творческие и инициативные, когда преимущество имели недалёкие и покладистые, а наиболее умные выдавливались, если не хотели приспособиться к «условиям игры» (но и тогда они составляли в советском руководстве незначительное меньшинство, которое не смогло переломить катастрофический ход дел), – бездарность этого руководства выразилась прежде всего в том, что оно не смогло понять и удержать логику российской культуры, наполнить ею те формы,

какие принимала тогда жизнь, подчинить их ей. Обладая высокоэффективной системой воспитания и формирования мировоззрения, каковой была отлично отлаженная советская система, они умудрились проиграть битву за умы собственного народа, населения собственной страны. Они не смогли сделать главного, что спасло бы ситуацию и предотвратило крах 1991 г. Они не смогли удержать *обособление* в рамках *соборности* и *всесубъектности*, давили на «общественный интерес», пустую форму, ставшую уже и пустым звоном, в который не верил никто, и прежде всего – те, кто об этом твердил.

Так подлинная логика соборности выделила два продукта своего распада: сугубый, доведённый до атомарности индивидуализм, последствия которого мы переживаем сегодня, с его крайним имморализмом, угрожающим разъеданием общественных устоев, с одной стороны; а с другой – псевдокоммунистический плоский «коллективизм», о котором история уже вынесла своё суждение.

Тут и там ощущаемая сегодня ностальгия по советскому времени – это ностальгия по плохо понимаемой соборности-всесубъектности. Попросту недалёким оказывается контраргумент тех, кто заявляет, что не хочет в «общество всеобщего дефицита» и «очереди за колбасой». В такое общество не хочет никто; а вот в общество, основанное на фундаменте соборной всесубъектности, хотят очень многие, и очень многие тоскуют по этому ощущению. Советский народ ведь, при всей необычной странности этого понятия, был попыткой осуществить по-своему, под извращающими саму идею соборности лозунгами коммунистического коллективизма, ту самую логику всесубъектности, что лежала (и, я уверен, продолжает лежать) в основании российского общества. Но и эти завоевания, за которые была заплачена слишком дорогая цена неисчислимого количества жизней, понезднесоветское руководство попросту растратило.

Это ощущение, этот жизненный ток соборной всесубъектности ни в коем случае нельзя утратить. Российское общество сегодня в разных, порой крайних, формах выставляет оборонительные шипы против того, что называют «западные ценности». Философское раскрытие значения ценности жизненного ощущения соборной всесубъектности, традиционно задававшей биение пульса российской жизни и ткавшего её ткань, составляет важнейшую задачу русской философии сегодня. Это – не что иное, как конкретизация задачи самоосмысления, которая всегда стояла и стоит перед философией и которая выделяет её среди прочих, в т.ч. близких, форм духовно-интеллектуальной деятельности. Задача именно и только философии – осмыслить предельные основания, вывести их на свет и показать их оправданность. Ощущение собственного достоинства в обществе не в последнюю очередь зависит от того, насколько успешно будет выполнена эта задача.

Вернёмся к нашему вопросу: откуда те «психологические устои», о которых говорит Трубецкой? Почему они настолько глубоки, что практически не осознаются, так что дают о себе знать на уровне интеллектуального инстинкта, а не рефлексии? Я сказал, что причиной была *непереработанность* той *прививки* европейской культуры, которую получила Россия с реформами Петра, и ставшая следствием этого *негомогенность* российской культуры, приведшая к двум величайшим катастрофам в русской истории XX века. Это означает, что внедрение европейского образа жизни и, главное, европейского образа мысли не было органически усвоено российской культурой, осталось хоть и работающим, но не переработанным сегментом. Пришло время расшифровать эти метафоры и показать их значение.

То явление, о котором я говорю, Н.Я. Данилевский (1822–1885) назвал «европейничанье»¹. Слово, очевидно созвучное с «обезьяничаньем», стало хоть и язвительной и обидной, но всё же верной характеристикой умонастроения и поведения значительной части российских интеллектуалов. Нельзя сказать, что эта характеристика утратила свою актуальность сегодня. Но за этим столь же метким, сколь и верным обозначением следует видеть суть. Европейничанье – лишь явление, хоть и стойкое, но само по себе не существенное. Существенно то, что стояло и стоит за ним. Чтобы понять это, надо спуститься на базовый эпистемологический уровень – уровень смыслополагания.

Н.Я. Данилевский был первым, кто предложил развёрнутое теоретическое наполнение категории «всечеловеческое», оттенив его противопоставлением категории «общечеловеческое»². Для нас понять смысл, прийти до

¹ «Все формы европейничанья, которыми так богата русская жизнь, могут быть подведены под следующие три разряда: 1) искажение народного быта и замена форм его – формами чуждыми, иностранными; – искажение и замена, которые, начавшись с внешности, не могли не проникнуть в самый внутренний строй понятий и жизни высших слоёв общества – и не проникать всё глубже и глубже; 2) заимствование разных иностранных учреждений и пересадка их на русскую почву – с мыслью, что хорошее в одном месте должно быть и везде хорошо; 3) взгляд как на внутренние, так и на внешние отношения и вопросы русской жизни с иностранной, европейской точки зрения, рассматривание их в европейские очки, так сказать, в стёкла, поляризованные под европейским углом наклона, причём нередко то, что должно бы нам казаться окружённым лучами самого блистательного света, является совершенным мраком и темнотою, и наоборот» (Данилевский Н.Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. СПб.: Тип. брат. Пантелеевых, 1895. С. 288).

² «*Всечеловеческое*... надо отличать от *общечеловеческого*; оно, без сомнения, выше всякого отдельно-человеческого, или народного; но оно и состоит только из совокупности всего народного, во всех местах и временах существующего

сути этих двух категорий тем более важно, что в проекции на российское общественное сознание «общечеловеческое» напрямую связано с европейничаньем, тогда как «всечеловеческое» выражает избавленный от какого бы то ни было «...анья» взгляд на историю человечества. Это необходимо подчеркнуть ещё и ещё раз: Данилевского, не в последнюю очередь с лёгкой руки Н.Н. Страхова (его друга и издателя его трудов), уверенно записали в славянофилы и консерваторы. Эта характеристика продолжает воспроизводиться в трудах современных исследователей¹ и даже перекочевала в учебники². Между тем Данилевский сформулировал концепцию всемирной истории, которая *не центрирована ни на какой из цивилизаций*. Именно это – отличительная и основная черта его теории, и она исключает его характеристику как славянофила, западника и т.п., поскольку все эти классификации промахиваются мимо главного: Данилевский не принадлежит ни к одному из этих рядов, он – незаурядный, совершенно новаторский для своего времени мыслитель. Он первым дал такое осмысление истории человечества, которое построено на логике соборной всесубъектности.

и имеющего существовать; оно несовместимо и неосуществимо в какой бы то ни было одной народности; действительность его может быть только разноместная и разновременная» (*Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. СПб.: Тип. брат. Пантелеевых, 1895. С.128).

¹ Не так часто, к сожалению, приходится встречать верные оценки места теории Данилевского, её новаторского характера и равноудалённости от западничества и славянофильства, как, напр., у Я.В. Гердт (*Гердт Я.В.* К вопросу о формировании теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского // Вестник ЧелГУ. 2008. №33. С. 150–154).

² Славянофильство, говорит Данилевский, «напирало на необходимость самобытного национального развития... отчасти потому, что... считало, будто бы славянам суждено разрешить общечеловеческую задачу, чего не могли сделать их предшественники. Такой задачи, однако же, вовсе не существует – по крайней мере в том смысле, чтобы ей когда-нибудь последовало конкретное решение, чтобы когда-нибудь какое-либо культурно-историческое племя её осуществило для себя и для остального человечества» (*Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. СПб.: Тип. брат. Пантелеевых, 1895. С. 121). Яснее не скажешь: славянофильство и западничество – теории одного порядка, построенные на категориях общечеловеческого; разница между ними лишь в том, что первые считали исполнителями общечеловеческой миссии славян, а вторые – романо-германцев. А теория Данилевского построена на категории всечеловеческого. Какой должна быть степень близорукости, степень невнимательности к основополагающим категориальным различиям, чтобы записывать Данилевского в почвенники и славянофилы?

Данилевский не употребляет эти термины, и тем не менее сказанное верно. Указать на логику соборной всесубъектности значит лишь расшифровать центральное для него противопоставление категорий «все-человеческое» и «общечеловеческое». Это не меняет никакой из тезисов Данилевского, но раскрывает их и ставит в контекст нашего рассуждения.

Стержневая категория в учении Данилевского – категория «культурно-исторический тип» (КИТ). Отправляясь от неё, можно раскрыть все основные черты его учения, не упустив ничего существенного и вместе с тем не сосредотачиваясь на второстепенном. КИТ – категория динамическая и историческая: КИТы возникают, развиваются, достигают расцвета и угасают. КИТ составляют родственные по языку и этничности народы; они могут, при благоприятных исторических условиях и известном «напряжении сил», дойти до наивысшей из возможных точки развития и создать особую цивилизацию. История знала десять успешных культурно-исторических типов, некоторые из которых уже завершили своё развитие, другие продолжают развиваться; кроме того, некоторые КИТы погибли, уничтоженные внешним нашествием, не успев развиваться (перуанский и мексиканский, например). Каждый КИТ в точке своего наивысшего развития порождает особое, наивысшее достижение человеческого духа. Достичь такого совершенства не может более никакой другой КИТ, однако все могут пользоваться плодами развития любого из КИТов: такие наивысшие достижения и составляют «сокровищницу человечества».

Таким образом, у Данилевского «человечество» – категория соборная. Человечества *нет* как монолитного, единого в смысле одного субъекта развития, субъекта истории. Нет потому, что каждый из исторически существовавших КИТов реализует *отдельные* стороны человеческого духа. Их Данилевский называет «разряды» культурно-исторической деятельности. Таковых четыре: религиозная, культурная (в узком смысле), политическая и общественно-экономическая деятельность¹. Здесь мы встречаемся с явным затруднением в построениях Данилевского: если «разряды» объясняют различие КИТов, то при том принципе группировки этих разрядов, которому следует Данилевский, их явно недостаточно для того, чтобы объяснить многочисленность и разнообразие КИТов. Кроме того, остаётся неясным, как «разряды» в том или ином своём сочетании связаны со стержнем образования КИТа, каковым служит этноязыковая общность народов, переживающих общий поток истории. И наконец, каково отношение «разрядов»

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. СПб.: Тип. брат. Пантелеевых, 1895. С. 516.

и этноязыкового субстрата КИТа к «началам», благодаря которым КИТ единственно может выработать собственную цивилизацию, которые не передаются и не могут быть заимствованы и которые должны вырабатываться самостоятельно каждым КИТом¹.

Ситуация прояснится, если мы примем, что под «началами» Данилевский понимает *логику*, лежащую в основании разворачивания культуры и – при должном «напряжении сил» народов, которые способны составить КИТ – запускающую процесс постепенного создания всех атрибутов цивилизации: права и этики как важнейших регуляторных систем, общественной и политической организации, духовно-эстетической сферы, институционализации мировоззрения, идеологии и науки. Тот факт, что разные КИТы дают разные наивысшие достижения, которые другие КИТы способны ценить и использовать, даже воспроизводить, но не повторить, вполне объясняется различием логик, лежащих в основании разворачивания КИТов. Правда, число КИТов при этом придётся существенно сократить, но это не меняет главного: каждый из КИТов (или, в моих терминах, каждая из больших культур, порождающих особую цивилизацию) построен на собственной логике, и именно это исключает возможность приравнять какой-либо КИТ ко всему «человечеству» и объявить данную цивилизацию общечеловеческой. Иными словами, логика ни одной из больших культур не может быть принята как единственная и «общечеловеческая». Это и означает, что понятие «человечество» – понятие *соборное* в том смысле, что человечество представляет собой собрание больших культур, каждая из которых неповторима и не сводима ни к какой другой потому, что построена на своей, и только своей логике смыслополагания. Каждая из больших культур (каждый КИТ, в терминологии Данилевского) имеет поэтому собственную, неутрачиваемую ценность.

Вот почему говорить об «общечеловеческом» значит выдавать какой-то один КИТ, а значит, логику одной большой культуры за единственно возможную. «Общечеловеческое» не может быть ничем иным, нежели насильственной редукцией всего многообразия логик и, следовательно, многообразия разворачивания больших культур и цивилизаций, каждая из которых являет, по Данилевскому, какую-то особую сторону человеческого духа, – их редукцией к какой-то одной из логик, к какой-то одной из сторон духа. Это всё равно что изъять из палитры художника все краски, кроме одной;

¹ Третий закон развития КИ|дТ звучит так: «Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает её для себя, при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций» (Данилевский Н.Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. СПб.: Тип. брат. Пантелеевых, 1895. С. 68).

запретить цвет и навязать монотонность. В чёрно-белых фотографиях есть своё очарование, свой профессионализм и своё высшее достижение, но мы почему-то не согласны ради этого отказаться ото всех цветов. И дело не в том, чтобы выбирать; дело в том, чтобы *собирать*. Монохром исключает цвет, но цвет не исключает монохрома. Логика соборной всесубъектности, логика всечеловеческого даёт простор разворачиванию того, что предполагает любая из отдельных логик; но утверждение общечеловеческого характера любой из логик, любой из больших культур исключает разворачивание всех остальных. Логика всечеловеческого, логика соборной всесубъектности *сильнее* логики общечеловеческого, логики моносубъектности и отрицания соборности. Сильнее сугубо логически: всечеловеческое можно развернуть в общечеловеческое, но не наоборот. Проект всечеловеческого позволяет достичь всего того, чего достигает проект общечеловеческого; но он также *умножает общечеловеческое*, тем самым снимая его репрессивный по отношению к другим логикам культур характер.

В результате петровских реформ верхушечные слои российского общества усвоили представление о европейской культуре как общечеловеческой и, следовательно, единственно ценной. Так одна из возможных логик культур была воспринята как единственно возможная. Быстрое и во многом насильственное внедрение европейского образа жизни и мыслей *замещало*, а не *развивало*, логику соборной всесубъектности, которая задавала жизнь российской культуры. Это замещение произошло в высшем слое и ограничилось им. Тому были и объективные причины: вести «европейскую жизнь» могли только верхи, но не основная масса. Но и высший слой был не однороден, и в лице своих лучших представителей, в лице блестящей литературы, начиная с Пушкина, дал примеры художественного осмысления всесубъектности, осмысления всечеловеческого уже в профессионально-художественных формах. Таким образом, культурное движение «снизу вверх», движение осмысления и художественно-рафинированного творчества не остановилось вовсе в эпоху европейничанья.

Однако факт остаётся фактом: при всей верности сказанного возникло *объективное противоречие* между логикой общечеловеческого (читай – европейского) и логикой соборной всесубъектности (логикой всечеловеческого). Противоречие было объективным и в чисто логическом смысле, как если бы в эпоху теории относительности сформировался слой учёных, прочно держащихся ньютоновского мировоззрения: оно не то чтобы неверно, оно ограничено и ему не поспеть за объективными нуждами развития мысли. Так и русское европейничанье: будучи формой освоения прививки европейской логики смыслополагания, оно могло бы сыграть – и отчасти сыграло – свою благотворную роль, не только дав России долгожданный военный паритет

с Европой, без которого ей было попросту не выжить, но и выполнив куда более важную задачу – развив и обогатив логику всечеловеческого европейским вариантом её разворачивания. Ведь логика соборной всесубъектности отнюдь не исключает европейского; она исключает его в качестве единственного и исключительного, в качестве ставящего себя на место всего прочего. Иначе говоря, логика всечеловеческого не только не воспрещает, но и предполагает свободу развития европейского варианта логики культуры – но как одного из вариантов всечеловеческого, а не как единственного общечеловеческого инварианта. Объективность противоречия – и в том, что российская верхушка эпохи европейничанья приняла второе за первое; утерав в массе своей (в массе верхушечного слоя, но не в массе народа; правду народа как раз всегда чувствовала русская интеллигенция, пусть и не всегда его понимая, и русское явление «хождения в народ» имело своим основанием эту тоску по соборной всесубъектности, по всечеловеческому, утраченному в слое европейничавших) живое ощущение всесубъектности, она на его место поставила логику общечеловеческого в её европейском варианте.

Вот где исток необъяснимых, по слову Трубецкого, «психологических устоев», а на самом деле – устоев эпистемологических, тех проявлений европейничанья, с которыми он столкнулся. С тех пор мало что изменилось. Противопоставление верхушечного европейничанья и массовой, плохо осознаваемой, но оттого не менее жгучей тяги к соборной всесубъектности принимало новые формы, но осталось объективным противоречием, ставшим, как уже говорилось, глубинной причиной катастрофы 1991 г. Сумеет ли русская философия выполнить задачу, которую обозначили Данилевский и Трубецкой: преодолеть европейничанье, избыв подростковый синдром, и взять на себя ответственность за самого себя, – открытый вопрос, на который сегодня надо отвечать, поскольку стоит он как никогда остро.

Мой ответ – безусловно положительный: да, может; не только должна, но и может. Европейничающим мы можем сказать: чтобы быть как Запад, надо не быть как Запад: Запад только потому стал тем, что он есть, что никогда и никому не подражал, всякий раз преодолевая соблазн *даром* воспользоваться плодами чужого труда и принять готовую высокоразвитую, но чужую культуру. А соблазны такие были – например, когда куда более развитая в культурном отношении, хотя и более молодая арабо-мусульманская культура в арабской Испании предлагала европейцам недостижимые для тогдашней христианской культуры образцы. Давайте послушаем автора того времени (Альвар Павел, IX век, Кордова):

Многие из моих единоверцев читают стихи и сказки арабов, изучают сочинения мусульманских философов и богословов не для того, чтобы их опровергать, а чтобы научиться как следует вы-

ражаться на арабском языке с большей правильностью и изяществом. Где теперь найдется хоть один, кто умел бы читать латинские комментарии на священное писание? Кто среди них изучает евангелия, пророков и апостолов? Увы! Все христианские юноши, которые выделяются своими способностями, знают только язык и литературу арабов, читают и ревностно изучают арабские книги, тратят громадные суммы, чтобы составить себе большие библиотеки, и во весь голос провозглашают, какого удивления достойна эта литература. Если им говорить о христианских книгах, они с презрением отвечают, что эти книги не заслуживают никакого внимания. О горе! Христиане даже забыли свой язык, и едва найдется один на тысячу, который сумел бы написать приятелю сносное латинское письмо. Наоборот, бесчисленны те, которые умеют выражаться по-арабски в высшей степени изящно и сочиняют стихи на этом языке с большей красотой и искусством, чем сами арабы¹.

Разве не о «европейничаньи наоборот» идёт здесь речь? Замените слова – и вы получите точное описание наших европейничающих, даже с избытком. Те, о ком говорит Альвар Павел, получили название «мосарабы»² – искажённое *муста'риб* «арабизировавшийся». Значит, «мосарабство», или арабизация тогдашних европейцев – по сути то же явление, что и русское европейничанье: попытка переварить прививку более высокой, я бы сказал – подавляюще более высокой культуры. Запад давно с этой задачей справился. Но и у нас нет другого выхода, нежели эту задачу выполнить.

Чтобы это сделать, русской философии предстоит стать философией смысла. Это значит – суметь осмыслить российскую культуру, начиная с её основания – с логики соборной всесубъектности, давшей, по выражению Н.И. Лапина, импульс историческому «всесубъектно собирающему созиданию» страны в его основных исторических этапах³. Философией смысла также и потому, что в таком случае она высветит смысл российской истории, протянутой из прошлого в будущее.

¹ Крачковский И.Ю. Арабская культура в Испании. М., Л.: Издательство Академии наук СССР, 1937. С. 11–12.

² См., напр.: *Леви-Провансаль Э.* Арабская культура в Испании. Общий обзор. М.: Наука, 1967. С. 56.

³ Их Николай Иванович обозначает как этапы, когда эта логика «выступала как русская православная идея, затем стала оформляться как великорусская, но после ордынской травмы обрела и сохраняет многоэтничный и разноконфессиональный российско-северо-евразийский характер» (*Лапин Н.И.* Вместо заключения. О методологии изучения локальных цивилизаций и сфер их бытия // *Цивилизация: многозвучие смыслов.* Мемориа / отв. ред., сост. А.В. Смирнов, Н.А. Касавина, С.А. Никольский. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2023. С. 506).

ЛИТЕРАТУРА

- Гердт Я.В.* К вопросу о формировании теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского // Вестник ЧелГУ. 2008. №33. С. 150–154.
- Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. СПб.: Тип. брат. Пантелеевых, 1895. 628 с.
- Достоевский Ф.М.* Подросток // Собрание сочинений в десяти томах. Т. 8. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. 657 с.
- Крачковский И.Ю.* Арабская культура в Испании. М., Л.: Издательство Академии наук СССР, 1937. 32 с.
- Кознова И.Е.* Историческая память: проблемное поле современных исследований // Проблемы философии культуры. Вып. 2. М.: ИФ РАН, 2014. С. 94–128.
- Леви-Провансаль Э.* Арабская культура в Испании. Общий обзор. М.: Наука, 1967. 96 с.
- Лалин Н.И.* Вместо заключения. О методологии изучения локальных цивилизаций и сфер их бытия // Цивилизация: многозвучие смыслов. Memoria / отв. ред., сост. А.В. Смирнов, Н.А. Касавина, С.А. Никольский. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2023. С. 497–529.
- Саид Э.* Ориентализм: Западные концепции Востока. СПб.: Русский мир, 2006. 640 с.
- Трубецкой Н.С.* Европа и человечество. София: Российско-болгарское книгоиздательство, 1920. 82 с.
- Трубецкой Н.С.* Верх и низы русской культуры (Этническая основа русской культуры) // *Трубецкой Н.С.* К проблеме русского самопознания. Париж: Издание евразийцев, 1927. С. 21–33.

А.В. Смирнов
(Институт философии РАН)

СМЫСЛ И ВАРИАТИВНОСТЬ РАЗУМА¹

Ключевые слова: сознание, вариативность чистого разума, целостность, связность, разворачивание, большая культура, типология разума.

Поставлен вопрос о том, что такое смысл как таковой, в отличие от смысла чего-то. Смысл как таковой задаёт абсолютную границу сознания, поскольку осознанным может быть только то, что имеет смысл, и наоборот: всё, что включено в пределы смысла, тем самым осознано. Выдвинуто положение о несемантическом характере смысла: смысл как таковой не может быть понят в противопоставлении значению или в соотношении с тем, чему он приписывается. Смысл предложено понимать как целостность. Рассмотрены три ведущие оси разворачивания целостности: противоположение-и-объединение, единство-и-множественность, континуальность-и-дискретность. Разворачивание целостности в форме связности «что-и-какое» происходит как конкретизация каждой из трёх осей целостности в соответствии с исходной интуицией. Вариативность такого разворачивания задаёт возможность вариативности чистого разума. Дан набросок типологии разума четырёх больших культур человечества (европейской, арабо-мусульманской, индийской и китайской). Этот результат находит удачное соответствие в цивилизационной типологии разума, предложенной А.В. Парибком.

¹ Работа подготовлена в рамках Соглашения между Минобрнауки РФ и Российским университетом дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в её соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии». Публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

Статья впервые опубликована: Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 2. С. 5–17.

Что такое смысл? Не смысл в отличие от чего-то другого, например, значения; и не смысл чего-то другого, когда смысл был бы выражен конкретным высказыванием, формулой или как-то ещё – но всё же выражен, пусть даже утверждением о его невыразимости. Что такое смысл как таковой? Благодаря чему мы можем говорить о смысле чего бы то ни было? Что значит «осмыслить», «придать смысл» и т.п.? Благодаря чему, наконец, можно «выразить смысл»?

Несемиотическая природа смысла

Всё, что мы можем почувствовать, помыслить и высказать, осмысленно и потому может быть осмыслено другим. Даже о бессмыслице нельзя не говорить осмысленно, ведь бессмысленное бормотанье или бессмысленный звук, бессмысленный вид или картинка и т.п. осмысленны как таковые, как именно звук, вид, картинка и т.д.: они в нашем сознании имеют смысл, хотя бы уже потому, что мы можем говорить о них. А значит, можем *связывать* их с чем-то другим. Ведь говорить значит связывать – а не обозначать.

Знак не выражает сущности речи и не служит её отличительной чертой, равно как не составляет отличительной черты сознания. Самый простой способ указать на это – заметить, что знак должен иметь смысл, чтобы мы могли оперировать им¹, но не наоборот: смысл не должен быть обозначен, чтобы «стать» смыслом. Собственно, «стать» смыслом ничто не может, скорее наоборот: смысл может пред-стать как значение, когда мы пользуемся знаками в попытке «передать» смысл. Но «передать» смысл можно только тому, кто уже имеет доступ к смыслу (а значит, ни о какой передаче на самом-то деле речи не идёт). Знак как таковой всегда – лишь пустой значок, ничем не отличающийся от случайного начертания или случайного бормотанья, и только если этот значок используется, чтобы «передать смысл», он становится знаком.

Но понятно, что «передать» смысл нельзя: это не посылка и не эстафетная палочка; смысл можно лишь, с большей или меньшей долей успеха, пробудить в другом сознании. Когда доступ к смыслу хотят получить с помощью бессмысленного значка, превращая его в знак, получают – значение. Значение, но не смысл. Можно сказать и так: значение – это обозначенный смысл, тем самым, в силу обозначенности, уже смыслом быть переставший, утративший свою смысловую природу и представший как некое вот-значение. Значение всегда может быть предъявлено; но не смысл. Со смыслом

¹ *Шиян Т.А.* К проблеме описания смысловых структур и смысловой деятельности в формальной математике и логике // *Философский журнал / Philosophy Journal.* 2023. Т. 16. №2. С. 26–33.

нельзя совершить никакой операции, нельзя сделать его объектом приложения сил, объектом некоего действия, потому что тогда смысл перестанет быть смыслом.

Зафиксируем первое положение: *смысл имеет несемантическую природу*.

Смысл как абсолютная граница сознания

Смысл ускользает, но не потому, что отсутствует; напротив, без смысла всё распалось бы, превратившись в хаос бессмыслицы; даже и не в хаос, поскольку хаос сохраняет следы осмысленности (мы ведь говорим о нём), а в бездну, которая поглощает без остатка. Смысл ускользает потому, что его нельзя «схватить», предъявить, сделать предметом. Поэтому, боюсь, феноменологический проект смешивает смысл и предмет нашего внимания, смысл и конкретное содержание сознания¹. Феноменология ведёт нас не к смыслу, а опять – к значению.

О смысле нельзя говорить так, как мы говорим обо всём остальном: всё остальное должно быть осмысленным, чтобы предстать в нашем сознании; но не смысл: он не нуждается в том, чтобы он был осмыслен, и не может быть осмыслен. Всё что угодно может и даже должно «иметь смысл», чтобы стать осознанным. Но смысл не должен иметь что-то, не должен быть обоснован чем-то. И смысл не может быть осмыслен, как змея не может проглотить саму себя.

Смысл – предельная категория, за которую мы не можем заглянуть. Смысл задаёт абсолютную границу нашего сознания.

Таково второе положение: *смысл абсолютен*, или, что то же самое, *смысл задаёт абсолютную границу нашего сознания*.

Смысл имеет неалгоритмическую природу

Сознание и есть способность осмыслить, а способность осмыслить – и есть сознание. Другие существа, помимо человека, вероятно, сознательны постольку и именно в том отношении, в каком способны осмысливать и, следовательно, имеют какой-то доступ к связности. Эту способность можно имитировать постольку, поскольку её можно объяснить, а значит, и машина может «сделать вид», будто обладает сознанием, если научить её воспроизводить человеческие действия и реакции. Более того, это в определённой степени уже реализовано. Но подражание и воспроизведение способности

¹ Шиян А.А. Смысл как предметная целостность: феноменологический подход// Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. №2. С. 33–39.

осмысливать никогда не станут самой этой способностью, как нарисованная абсолютная граница никогда не будет самой абсолютной границей.

Тест Тьюринга в его многообразных вариантах проверяет способность машины подражать человеческому поведению, прежде всего речевому¹, заменяя коренной вопрос о природе сознания и смысла вопросом о возможности подражать человеческому сознанию и воспроизводить его плоды. Второе совсем не обязательно будет ответом на первое: подражать можно «по-своему», идя своим путём; колёсная техника не копирует способности передвижения животных, что не снижает её эффективности; самолёт или вертолёт используют те же законы аэродинамики, что крыло птицы, но действуют существенно иначе. Если определяющей для природы человеческого сознания является способность осмысливать, т.е. иметь доступ к смыслу как предельной границе, доступ к смыслу как абсолютной связности, то и отвечать на вопрос «может ли машина мыслить?» (тест Тьюринга не предназначен для ответа на этот вопрос) надо соответствующим образом, проверяя её способность к связности (а не к имитации результатов чужой способности к связности). Впрочем, это не предмет данной статьи. Для нас важно, что уже созданы алгоритмы, умеющие распознавать результаты работы алгоритмов, имитирующих работу человеческого сознания². Это значит, что можно формально отличить подлинную работу сознания от её машинной имитации и воспроизведения её результатов. Значит, имеются принципиальные отличия в работе естественного сознания, не позволяющие спутать его с машинной имитацией, построенной на алгоритмах.

Итак, третье положение: *смысл имеет неалгоритмическую природу*. Это значит, во-первых, что сам смысл не является алгоритмом: если говорить, что сознание – это «машина смысла» (или «мыслящая машина» и т.п.), что вся деятельность сознания – это вычисление³, то это будет плохой метафорой, поскольку вычисления совершаются по алгоритмам, а смысл и осмысленность не таковы. Смысл полагаем (как вариант связности «что-и-какое»; подробнее об этом см. ниже), а не выстраиваем алгоритмически.

¹ См., напр.: *Copeland, J. The Turing Test // Minds and Machines, vol. 10, 2000, p. 519–539.*

² 1 февраля 2023 г. опубликовано сообщение о том, что «компания OpenAI, разработчик нейросети ChatGPT, объявила о запуске классификатора, способного распознавать текст, написанный человеком на основе сгенерированного ИИ материала» URL: <https://www.vedomosti.ru/technology/news/2023/02/01/961339-razrabotchik-chatgpt>

³ См., напр.: *Михайлов И.Ф. Натуральные вычисления и искусственный интеллект // Человек. 2022. Т. 33, № 2. С. 65–85.*

Алгоритмически можно пытаться работать со значением, задавая определение понятий, правила вывода и т.п.; но не со смыслом. Значит, смысл – не алгоритм, и смысл не может быть выстроен с помощью алгоритма и вообще с помощью цепочки шагов с некоего «начала»; «алфавиты», «периодические таблицы», «матрицы» смысла и т.п. метафоры неудачны в той же степени и по той же причине, что и «машина смысла» или «машина осмысленности». И во-вторых, смысл нельзя имитировать работой машины, как нельзя ходьбой или бегом животного имитировать полёт птицы. Так называемая «трудная проблема сознания»¹ – только краешек этой невозможности, и дело тут вовсе не ограничивается квалиа. Смысл и значение не появятся из вычислений, если не заложены туда изначально либо привнесены извне: таков самый простой способ указать на несводимость смысла к вычислению, которое само должно быть осмысленным, чтобы стать вычислением (очевидность *petitio principii*).

Целостность. Противоположение-и-объединение, единство-и-множественность, континуальность-и-дискретность

Возьмём самый простой пример родо-видовой целостности: род и два вида, например, «субстанция» и «смертная-бессмертная». Почему это именно целостность, а не просто отношение, структура или тому подобные привычные обозначения?

1. Род и два его вида даны сразу и целиком. Невозможно представить что-то одно без всего остального; называя или мысля что-то одно, мы тем самым мыслим и называем и всё прочее. Нельзя, иначе говоря, *устранить* что-то одно, оставив прочее; и нельзя *начать* с чего-то одного, лишь затем перейдя ко всему прочему. Нет, здесь не так. Род и два его вида – нередуцируемая и исходная, изначальная целостность; целостность как начало.

Значит, идея *простого начала* неверна. Начало не может быть простым: начало целостно. Если с целостности не начать, её нельзя привнести на следующих шагах, её нельзя выстроить из элементов. Простое можно получить как редукцию целостности, но не наоборот.

2. Целостность, не будучи чем-то простым, является тем самым чем-то сложным. Сложным – но не сложенным из чего-то исходного или первичного. Сложность целостности следует отличать от сложенности конструкции. Поэтому целостность – не структура, не конструкция и не что-то ещё, сложенное из исходных элементов и отдельных частей.

¹ См.: *Васильев В.В.* Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 272 стр.

В силу этого же целостность – не целое и тем более не свойство целого. Целое сложено из частей, тогда как целостность не сложена из чего бы то ни было, она исключает последовательное наращивание. Целое может потерять какую-то часть или какие-то части, оставаясь при этом целым, и только после некоего порогового значения перестаёт им быть. Например, дом с утратой одной черепицы не перестаёт быть домом как целым; даже утрата крыши в результате урагана ещё не разрушает дом. Мы говорим, что дом как целое утрачен, если его нельзя восстановить после частичных разрушений; и так с любым целым. Но целостность либо имеется вся целиком, либо отсутствует вся целиком; она не приемлет частичности.

3. Смертное и бессмертное противоположны друг другу и связаны взаимным отрицанием. Но вместе с тем само это противопоставление возможно только и исключительно потому, что служит внутренним делением субстанции. Только потому, что противоположности объединены тем, что снимает их противопоставление, они могут отрицать друг друга. Такого типа противопоставление внутри объединения – целостность, оно служит её разворачиванием. Поэтому противопоставление-и-объединение будем писать через дефис, подчёркивая его целостностный (укоренённый в целостности) характер.

4. Смертное и бессмертное – множество, тогда как субстанция – их единство. Сколько бы мы ни представили «носителей» смертности и бессмертия, они не перестанут быть едины как субстанция. Различаемые и умножаемые как носители смертности и бессмертия, они все неразличимы и едины как субстанция. Единство-и-множественность – другое именование целостности и возможны только как целостность.

Таким образом, противопоставление-и-объединение и единство-и-множественность – первые развёртки целостности.

5. Смертность противоположна бессмертию: субстанция не может быть сразу и смертной, и бессмертной. Откуда нам это известно? Конечно, не из опыта, по очевидным основаниям. Мы знаем это именно и исключительно потому, что таковы свойства целостности. Мы представляем род и два вида пространственно, как некий ограниченный объём (или ограниченную фигуру на плоскости), поделённую на две части (по числу видов; их может быть сколь угодно много). Такая пространственная визуализация делает для нас очевидным, что нельзя одновременно находиться в обеих частях этого пространства; точно так же очевидно, что любая единичная субстанция непременно окажется в одном, и при этом – только в одном из отделений этого пространства (ей просто «некуда деваться» – так устроена целостность, визуализированная пространственно). Законы тождества, противоречия и исключённого третьего вытекают именно и исключительно из свойств целостности – в той её пространственной развёртке (как проти-

воположение-и-объединение и единство-и-множественность), которую мы представляем как «естественную» визуализацию простейшей родо-видовой целостности. Конечно, ничего естественного в смысле «природного» или «обусловленного строением мозга» здесь нет; это естественно в том смысле, что привычка к такой визуализации привита нам той большой культурой, в которой мы социализировались. Это естественность культурная, а не природная.

Мы не говорили ни о чём, что требовало бы обращения к «внешнему миру». Сказанное определено исключительно свойствами целостности, которые априорны и задают принципиальный способ функционирования нашего сознания.

6. Внутреннее деление субстанции может сколь угодно усложняться, но оно никогда не пересечёт внешних границ, заданных субстанциальностью. Сказать «Пётр – субстанция», «Пётр – смертная субстанция», «Пётр – смертная разумная субстанция» значит сказать одно и то же. Но вместе с тем – и не одно и то же, поскольку эти три высказывания последовательно разворачивают исходную целостность. Следовательно, разворачивание целостности, её усложнение не создаёт инаковости: наши три высказывания неинаковы в отношении друг друга, как неинаков Пётр в отношении самого себя. Сказанное *иначе* оказывается *тем же*. Эта возможность *то же иначе* задана и обеспечена целостностью. Осуществление возможности *то же иначе* и есть разворачивание целостности.

Можно сказать и так: целостность возможна только как *то же иначе*. По-другому и не может быть, коль скоро целостность, будучи сложной, исключает сложность и наращивание, исключает инаковость, полагая и предполагая бесконечную возможность различения. Различённость без инаковости возможна только и именно как *то же иначе*. И если целостность – императив нашего сознания, то тоже самое относится к *то же иначе*.

7. Сколько бы мы ни делили субстанцию, как бы ни наращивали её внутреннюю сложность, мы никогда не получим единичного носителя предикатов («первой субстанции» Аристотеля). Точно так же нельзя получить точку делением отрезка: делимый до бесконечности, отрезок всегда останется отрезком и не превратится в точку. Непрерывность и её разрыв, континуальность-и-дискретность – вот с чем мы имеем дело. Единичное, разрывающее непрерывность, возможно только благодаря этой непрерывности: точка невозможна, если нет линии, и не случайно обнаруживает себя там, где пересекаются две линии. Непрерывность и её прерывание невозможны отдельно друг от друга, но несводимы одна к другой. Мир и субъектность невозможны друг без друга, но они несводимы друг к другу. Вывести одно из другого невозможно, их можно взять только как целостность. Тогда

оказывается, что известная дилемма «что первично...?», получившая название основного вопроса философии, ложна: материальное и идеальное, мир и субъектность, непрерывность внешнего материального, объективного и точечность субъектности, разрывающая эту непрерывность и не встраивающаяся в неё – целостность, а не два полюса, связанные причинным отношением (и не две параллельные субстанции).

Вещь как связность «что-и-какое»

Если целостность (т.е. смысл) – абсолютная граница нашего сознания, мы не можем нарушить её ни в каком смысле. Самое простое и очевидное: мы не можем выйти за её пределы, не можем попасть в бессмыслицу, поскольку абсолютную границу можно только раздвинуть (целостность разворачивается бесконечно), но не пересечь. Но и другое, не столь очевидное, однако не менее императивное: абсолютную границу нельзя нарушить и в том смысле, что никогда и ни в чём нельзя быть свободным от неё. Куда бы мы ни двигались, как бы ни разворачивали целостность, она остаётся с нами во всём, что составляет содержание нашего сознания.

Вещь: то, на что направлено наше сознание. Мы никогда не воспринимаем чистые качества, и проблема квалиа заводит нас на ложный путь: любое качество всегда имеет своего носителя, и сознание, как оно исследовано в европейской философии, не может действовать иначе. Значит, вопрос не в том, как нам узнать, «что такое красное» (вопрос поставлен неверно, и у «красного» попросту нет «что»). Вопрос в том, как узнать, что такое «красный шар» или «шар – красный». Иначе говоря, как нам узнать, как возможна связность качества и его носителя, благодаря которой возможны оба: ни квалиа, ни их носители не мыслимы и не возможны иначе нежели как *связность*¹. Вещь всегда – «что-и-какое», где эти две стороны неразсторжimy, но и неслиянны. Значит, проблема сознания не в том, чтобы выяснить, как возможно «красное» и что оно такое; проблема сознания в том, чтобы выяснить, как возможна связность любого «что-и-какое»: только это позволит прояснить как природу того, что мы называем квалиа, так и природу их

¹ Витгенштейн фактически говорит об этом, когда утверждает, что «пятну в поле зрения не обязательно быть красным, но оно должно иметь какой-то цвет – оно включено, так сказать, в цветовое пространство», и точно так же нота непременно имеет какую-то высоту, объект осязания – некую твёрдость (ЛФТ, 2.0131. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. / Составл., вступ. статья, примеч. М.С. Козловой. М.: Издательство «Гнозис», 1994. С. 6). «Факты» и представляют собой систему связностей «что-и-какое».

носителей, равно как природу высказывания, приписывающего носителю качества его качество.

Вещь как связность «что-и-какое» всегда погружена в целостность, поскольку любое «какое» принадлежит целостности, разворачивающейся как противоположение-и-объединение. Значит, полагать связность «что-и-какое» наше сознание может, если оно способно *полагать субъектность на целостности*: если оно способно, во-первых, полагать красноту субстанции как дихотомически противоположенную её не-красноте в общих для этих двух пределах цвета и, во-вторых, полагать субъекта-носителя красноты. Метафизика субстанции служит развитием и философской рационализацией этой способности полагания связности «что-и-какое» при определённом понимании целостности, которое в данном случае опирается на пространственную интуицию. Субстанциальность сознания не в том, что оно следует субстанциальной метафизике (оно может оказаться субстанциальным, даже если человек никогда не слышал о какой-либо метафизике, и оно уже было субстанциальным до того, как была изобретена метафизика субстанции), а в том, что оно следует определённой процедуре полагания вещи как связности «что-и-какое» на основе пространственной интуиции целостности.

Множественность логик смысла и вариативность разума

Пространственная интуиция – не единственная, к которой способно наше сознание и опираясь на которую оно может разворачивать целостность. Интуиция протекания, на основе которой арабо-мусульманской большой культурой развит процессуальный вариант рациональности¹, задаёт целиком другое прочтение тех же базовых осей разворачивания целостности: противоположение-и-объединение, единство-и-множественность, континуальность-и-дискретность. Как минимум ещё две интуиции предстоит обнаружить как обосновывающие те варианты разума, что лежат в основании южноазиатской (индийской) и дальневосточной (китайской) больших культур.

Сознание принципиально свободно в выборе исходной интуиции полагания целостности. Это положение нуждается в двух оговорках. Во-первых, выбор предполагает осознанность вариантов, а значит, отказ от догматической веры в универсальность того варианта, что развит европейской большой культурой, и экспликацию других вариантов рациональности. Во-вторых, выбор предполагает свободу и равное отношение к вариантам,

¹ Подробнее см.: *Смирнов А.В.* Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский дом ЯСК, 2021.

между которыми предстоит выбирать. Между тем любая большая культура, в которой социализируется человек, прививает ему почти неистребимую привычку применять «по умолчанию» тот вариант рациональности, на котором эта большая культура построена, и выводит прочие варианты из области сознательного выбора. Это как родной язык, который обычно «заслоняет» от нас языки выученные, неизменно выходя на первый план и оттесняя прочие, так что нужны специальные усилия, чтобы избавиться от этого давления приоритетного языка.

Однако никакое сознание не может быть свободно от того или иного варианта полагания целостности и, далее, полагания субъектности на этой целостности, благодаря чему наше сознание способно к полаганию «что-и-какое». Быть свободным от этого не может никакое человеческое сознание, взятое в том виде, в каком мы его знаем: как сознание человека, социализировавшегося в той или иной большой культуре и благодаря её практикам усвоившего такие процедуры как нечто само собой разумеющееся и применяемое как будто автоматически, без того, чтобы задумываться об этом. Другой вопрос – можно ли благодаря специальным приёмам до какой-то степени устранить влияние этого императива нашего сознания (полагание субъектности на целостности) и привести сознание в некое иное, нежели известное нам по обыденному опыту, состояние. Мистические, аскетические и иные подобные практики, вероятно, дают возможность сделать это; вряд ли, однако, они могут вывести сознание за его абсолютную границу – за границу смысла как целостности.

Если я освоил езду на велосипеде, доведя её навыки до автоматизма, это не значит, что я одновременно не способен водить автомобиль или управлять самолётом. Сознание носителя европейской большой культуры, натренированное в субстанциальной логике полагания смысла как целостности на основе пространственной интуиции и вещи как связности «что-и-какое», погруженной в такую целостность, не утрачивает способности к другим логикам смысла. Они вытесняются европейской большой культурой на периферию сознания, но не могут быть устранены вовсе, поскольку человеческое сознание не может утратить способности к полаганию целостности. Работы В.К.Солондаева и его коллег¹ экспериментально удостоверяют это: носители нормативной субстанциальной логики не теряют способности мыслить с применением процессуальной логики, а выбор в пользу той или

¹ См., напр.: *Солондаев В.К., Иванова Н.В.* Естественная установка сознания: схема универсальности и схема переживания // *Философский журнал / Philosophy Journal.* 2023. Т. 16. №2. С. 40–46; *Солондаев В.К.* Процессуальная логика в практике помощи детям: анализ случая // *Философский журнал.* 2022. Т. 15. № 4. С. 43–53.

иной у разных групп варьируется в зависимости от различных условий. Если удастся расширить список логик смысла, привлекаемых к таким исследованиям, это даст новые результаты.

Это первое: нормативность одной логики смысла в той или иной большой культуре не исключает восприимчивости её носителей к любым другим логикам смысла. И второе: основываясь на сказанном, мы имеем возможность дать предварительный чертёж вариативности логик смысла и, соответственно, их разворачивания как вариантов разума. Смыслополагание – категория более широкая, чем разум, и вариативность логик смысла определяет вариативность разума, но не наоборот.

Как и А.В. Парибок¹, я полагаю, что мы можем говорить о сформировавшихся и проявивших себя в истории человечества на протяжении последних трёх тысяч лет четырёх логиках смысла и, соответственно, о четырёх больших культурах: европейской, арабо-мусульманской, южноазиатской (индийской) и дальневосточной (китайской)². Любая из логик смысла задаётся той исходной интуицией, которая определяет способ полагания трёх базовых развёрток целостности: противоположение-и-объединение, единство-и-множественность, континуальность-и-дискретность. Понимание этих категорий, равно как понимание способа задания связности «что-и-какое», будет определяться исходной интуицией.

Профессиональные логики, считающие свою науку универсальной, исходят из того, что символическое исчисление, основанное на введении знаков, способно выразить любые значения³, следовательно, в силу своего строгого характера символическая логика более универсальна, чем то, что я называю «логика смысла». Эта позиция разделяется многими. Конечно,

¹ *Парибок А.В.* Сверхкраткие тезисы о языковых аспектах теории цивилизационно-специфичной рациональности // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2023. Т. 16. №2. С. 54–61.

² Эти названия – чистая условность, поскольку ни география, ни этничность ничего не говорят о способах полагания смысла. Нельзя признать удачным и именование логик смысла по типу метафизики, порождаемой ими, которым я пользуюсь в настоящее время, говоря о субстанциальной и процессуальной логиках смысла. Адекватным было бы называть логики смысла по той интуиции, что лежит в их основании, как пространственная – в основании субстанциальной и интуиция протекания – в основании процессуальной логики. Выработать такие устойчивые и вместе с тем удобные наименования – дело будущего.

³ *Карпенко А.С.* Логика символическая / Гуманитарный портал: Концепты [Электронный ресурс] // Центр гуманитарных технологий, 2002–2022 (последняя редакция: 18.11.2022). URL: <https://gtmarket.ru/concepts/6896>; *Шалак В.И.* Об истоках множественности логик // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2022. Т. 15. № 4. С. 88–97.

было бы очень удобно, если бы в нашем распоряжении оказалось универсальное средство, позволяющее вводить символическое обозначение чего угодно, ранее не обозначавшегося, и строго работать с полученными знаковыми системами. Но ведь обозначить можно только то, что уже понято; знак обозначает то, что уже имеет смысл, причём определённый (а не какой угодно) смысл. Что толку, скажем, заменить связку «есть» в высказывании «S есть P» каким-то значком, если мы не понимаем, как связка действует и что она значит¹? ведь слишком легковесны объяснения вроде того, что связка «просто связывает» субъект и предикат или «просто показывает», что предикат приписан субъекту. Вопрос ведь в том, откуда мы знаем, что два рядом стоящих слова не «просто» стоят рядом, а *связаны* в высказывание или в субъект-предикатную конструкцию. Разве кроме логики смысла предложена другая теория, разъясняющая, что такое связочная функция? Допустим, что мы имеем дело с разными типами языков, где связочная функция осуществляется принципиально различным образом, как в русском (и других европейских) и в арабском. Разве введение знаков поможет понять это? И разве оно ответит на вопрос, стоит ли за этим различием языков различие способности суждения? Кант считал её инвариантной; но если она вариативна, разве можно это установить с помощью введения знаков? Или же (скорее) наоборот: релевантные знаки могут быть введены только после того, как мы это установим и проясним во всех деталях? Значит, надо поступить обратным образом: сперва понять, а потом уже обозначить. Следовательно, логика смысла открывает символической логике новые горизонты и составляет основание для использования знаков, а никак не наоборот.

Это первое. И второе: введение знаков не является однозначной процедурой. Поскольку любой знак должен иметь смысл, а смысл можно иметь в различных системах смыслополагания, а значит, иметь его по-разному, то и знаки вводятся существенно различными процедурами. Не уверен, что это учитывает современная логика, хотя на это ясно указал основатель учения о знаках. Описав ставшую теперь уже привычной процедуру задания значения (то, что сейчас называют «семантический треугольник»), он добавил: «Однако не стоит пренебрегать другими примерами: первое есть действующий, второе – претерпевающий, а третье – действие, которым первое влияет на второе; между началом как первым и концом как последним происходит

¹ Если сказать, к примеру, что «шар есть красный» означает, что существует хотя бы один объект сферической формы, принадлежащий множеству «красного», вопрос останется, поскольку нужно будет объяснить, что значит «принадлежать множеству» и «существовать». Переформулировка проблемы не служит её решением.

процесс, который ведёт от первого к последнему»¹. Пирс удивительно прозорливо угадал ту парадигму, которую можно считать определяющей для процессуальной логики смысла, лежащей в основании арабо-мусульманской большой культуры. Угадал, но не разработал это направление. Только тогда введение и использование знаков станет осмысленным и, следовательно, управляемым, когда будет поставлено в контекст смыслополагания.

ЛИТЕРАТУРА

- Васильев В.В.* Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 272 стр.
- Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. / Составл., вступ. статья, примеч. М.С. Козловой. М.: Издательство «Гнозис», 1994. С. 6.
- Карпенко А.С.* Логика символическая / Гуманитарный портал: Концепты [Электронный ресурс] // Центр гуманитарных технологий, 2002–2022 (последняя редакция: 18.11.2022). URL: <https://gtmarket.ru/concepts/6896>
- Михайлов И.Ф.* Натуральные вычисления и искусственный интеллект // Человек. 2022. Т. 33, № 2. С. 65–83. DOI: 10.31857/S023620070019511-9
- Парибок А.В.* Сверхкраткие тезисы о языковых аспектах теории цивилизационно-специфичной рациональности // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. №2. С. 54–61.
- Смирнов А.В.* Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский дом ЯСК, 2021.
- Солондаев В.К.* Процессуальная логика в практике помощи детям: анализ случая // Философский журнал. 2022. Т. 15. № 4. С. 43–53.
- Солондаев В.К., Иванова Н.В.* Естественная установка сознания: схема универсальности и схема переживания // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. №2. С. 40–46.
- Шалак В.И.* Об истоках множественности логик // Философский журнал / Philosophy Journal. 2022. Т. 15. № 4. С. 88–97.
- Шиян А.А.* Смысл как предметная целостность: феноменологический подход // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. №2. С. 33–39.
- Шиян Т.А.* К проблеме описания смысловых структур и смысловой деятельности в формальной математике и логике // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. №2. С. 26–32.
- Copeland, J.* The Turing Test // Minds and Machines, vol.10, 2000, p. 519-539.

¹ *Пирс Ч.С.* Принципы философии. Том II. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 64

REFERENCES

- Copeland J.* The Turing Test // *Minds and Machines*, vol. 10, 2000, p. 519–539.
- Karpenko A.S.* Logika simvolicheskaya [Symbolic logic]. Centre for technologies in humanities, 2002–2022 (last revised on 18.11.2022). URL: <https://gtmarket.ru/concepts/6896>.
- Mikhaylov I.F.* Naturalniye vovichisleniya i iskusstvenniy intellect [Natural Computations and Artificial Intelligence] // *Chelovek*. Vol. 33, № 2. P. 65–83. DOI: 10.31857/S023620070019511-9.
- Paribok A.V. “Sverhkratkіe tezisy o yazykovykh aspektakh teorii zivilizatsionno-spezificheskoi razionalnosti” [Super-concise theses of the theory of civilization-specific rationality], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, № 2, pp. 54–61. (In Russian) Shalack V.I. “Ob istokakh mnozhestvennosti logik” [On the origins of logical pluralism], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, № 4, pp. 88–97. (In Russian).
- Шиян А.А. Смысл как предметная целостность: феноменологический подход // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2023. Т. 16. № 2. С. 33–39.
- Шиян Т.А. К проблеме описания смысловых структур и смысловой деятельности в формальной математике и логике // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2023. Т. 16. №2. С. 26–32.
- Smirnov A.V. *Logika smysla kak filosofiya soznaniya: priglasheniye k razmyshleniyu* [Logic of Sense as a Philosophy of Consciousness (an Invitation to Discussion)]. Moscow: YaSK Publ., 2021. 445 pp. (In Russian)
- Solondaev V.K. “Protsessual’naya logika v praktike pomoshchi detyam: analiz sluchaya” [Process logic in the practice of pediatrics care: a case study], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2022, Vol. 15, № 4, pp. 43–53. (In Russian).
- Солондаев В.К., Иванова Н.В. Естественная установка сознания: схема универсальности и схема переживания // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2023. Т. 16. № 2. С. 40–46.
- Vasilyev V.V. *Trudnaya problema soznaniya* [Hard problem of consciousness]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2009. 272 p. (In Russian).
- Wittgenstein L. *Logiko-filosofski traktat* [Tractatus Logico-Philosophicus], in: Wittgenstein L. *Filosofskiye raboti* [Philosophical Works]. Chast’ I (Part I). Moscow: Gnozis, 1994. P. 6. (In Russian).

ЛОГИКА
И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

С.Ю. Бородай

(Институт философии РАН)

ГЛУБИННАЯ ЛОГИКА И ПРОБЛЕМА СХЕМАТИЗАЦИИ¹

Статья представляет собой расширенную версию доклада для круглого стола «Процессуальная логика и философия сознания», посвященного ключевым идеям А.В. Смирнова. В работе рассмотрены две темы: проблема логического и проблема связи глубинной логики с лингвостецифичным когнитивным развитием. Автор критикует распространенную редукцию «логического» к стандартной университетской логике и предлагает понимать логику-смысловую теорию А.В. Смирнова как программу анализа интуиций и процедур, лежащих в основе частных видов логики. Выдвинутое в рамках этой теории различие между субстанциальной логикой и процессуальной логикой анализируется в свете теории схем. В статье утверждается следующее: 1) существенный вклад в наше когнитивное развитие вносят врожденные, а также формирующиеся в процессе онтогенеза и усвоения культуры сенсомоторные схемы; 2) они являются проторепрезентациями, обладающими имманентной логикой (логической наглядностью), мультимодальностью и автоматизмом; 3) различие субстанциальной логики и процессуальной логики обусловлено доминированием одной из схем (вместилище vs. действие) вследствие усвоения языка и других культурных практик; 4) это различие является не только онтогенетическим, но и перманентным, т.е. оно поддерживается в режиме реального времени через имплицитные вербализации, или «внутреннюю речь»; 5) историческое появление этих схем в языке и культурных практиках и доминирование какой-то одной из них обусловлены особенностями человеческой телесности и ее включенностью в структурно организованную действительность.

¹ Статья впервые опубликована: Философский журнал. 2022. 15. 4. С. 5–15.

Логико-смысловая теория А.В. Смирнова (далее – ЛСТ), как и любая интегральная философская теория, имеет множество измерений, каждое из которых по-своему интересно и требует обсуждения. В данной статье я сосредоточусь лишь на двух таких измерениях: проблеме «логического» и связи глубинной логики с лингвоспецифичным когнитивным развитием. Последняя тема также обсуждается в моей монографии «Язык и познание: введение в пострелятивизм»¹, так что за более подробными разъяснениями отсылаю к ней.

Свой анализ я хотел бы предварить цитатой из лекции М. Хайдеггера о Гераклите, датируемой 1944 г. Критикуя классическое деление философии на «физику», «логику» и «этику», он говорит:

«“Логика” – это метафизика “логоса”. Будучи метафизикой, она решила, в каком качестве и как именно “логос” является для нее темой и предметом мышления, т.е. какова сущность самого “логоса”. Но так ли уж само собой разумеется, что “логика” (хотя она и получает свое имя от “логоса”) исходным образом и в достаточной мере познает, схватывает и удерживает существо “логоса”? Быть может, то, что называется “логикой”, лишь потому так названо, что здесь *lóyos* берется в совершенно особом отношении, но, правда, так, что потом возникает мнение, будто через это отношение он постигается истинно? А вдруг именно “логика” ошибается в определении существа “логоса”? Что, если эта ошибка привела к тому, что именно “логика”, которая – если судить хотя бы по ее имени – выдает себя за познание “логоса”, на самом деле способствует его непониманию и своим господством препятствует всякому исходному размышлению о “логосе”, потому что всякое иное размышление о нем и его припоминание, выходящее за рамки “логического”, сразу воспринимается как несоответствующее? Нет никакого основания считать, что “логика” является единственным исходным размышлением о *lóyos*’е, сообразным его природе. Наоборот, есть причины утверждать, что именно “логика” не только препятствовала его сущностному раскрытию, но запрещала и доныне запрещает это делать»².

Я привел эту цитату по той причине, что неоднократно сталкивался с мнением – и это было в дискуссиях между сотрудниками Центра философии сознания и когнитивных наук ИФ РАН, – будто ЛСТ не имеет отношения

² Хайдеггер М. Гераклит. СПб., 2011. С. 286–287.

к «логике» как таковой. Здесь можно высказать два замечания. Во-первых, нужно спросить: что такое «логика»? Если речь идет о логике, которая преподается на философских факультетах, то ничего подобного такому «учению о правильном мышлении» мы не найдем у многих значительных философов. Где у вышеупомянутого М. Хайдеггера «логика» такого типа? Когда Ж. Делез говорит о «логике смысла», имеет ли он в виду такую «логику»? Или, может быть, ее имеет в виду А.Ф. Лосев, когда анализирует музыку как «предмет логики»? На самом деле, в философии нет консенсуса по проблеме эпистемологического статуса и релевантности того, что известно как учебная дисциплина «логика», поэтому притязания профессиональных логиков на монополизацию «логического» сами по себе нуждаются в обосновании.

Второе замечание состоит в том, что современная стандартная логика (как дисциплина) сущностно оторвана от онтологии и потому она не может претендовать на то, что в каком-то виде репрезентирует классическую логику. Если мы возьмем такой диалог Платона, как «Парменид», то там логическое (точнее, диалектическое) развертывание связей единого и многого, одного и иного, сущего и не-сущего и др. отражает некую имплицитную структуру бытия, что хорошо было понято неоплатониками (несмотря на различия в содержательной трактовке «гипотез»). Логические работы Аристотеля – это тоже не столько о «правильном мышлении» самом по себе, сколько о том «мышлении», которое адекватно бытию, являющемуся в своей основе порожденным абсолютным мышлением; иными словами, мыслимое в бытии и само мышление имеют общую природу, за счет чего и обеспечивается возможность «правильности» – совпадения бытия и мышления¹. Эта глубинная связь логики и онтологии, генетически восходящая к пифагорейскому учению об уме, *νοῦς*, наследуется и некоторыми новоевропейскими философами, в особенности Гегелем, а от них попадает к русским философам, у которых осмысливается в новой перспективе.

Я считаю, что «логическое» в рамках ЛСТ – это как раз то «логическое», т.е. относящееся к *Логосу* (а не к стандартной университетской логике), что мы находим в русской философской традиции. В связи с этим, например, можно было бы вспомнить о противопоставлении «европейского рационализма» и «логизма», предложенном В.Ф. Эрном. В этом смысле ЛСТ, претендующая на демонстрацию ограниченности и партикулярности европейских интеллектуальных моделей, может рассматриваться как разновидность «борьбы за логос», но уже на иных основаниях. Наиболее верно было бы

¹ «Ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его – одно и то же» (Аристотель. Мегафизика. М., 2015. С. 363).

говорить о том, что ЛСТ имеет дело с «глубинной логикой» (по аналогии с «глубинной грамматикой» в лингвистике). Она призвана выявить те *базовые интуиции и процедуры*, которые лежат в основе частных видов логики. Можно дискутировать о том, в какой степени это удается сделать, но важно понимать саму *направленность* указанного проекта. Не имеет смысла анализировать его «с точки зрения логики», поскольку речь идет не об университетской логике, а о принципах функционирования этого и любого другого вида логики. Говорить нужно именно на этом уровне – на уровне оснований.

Далее я хотел бы затронуть как раз одну из базовых гипотез ЛСТ, которая имеет дело с различием субстанциальной логики (С-логики) и процессуальной логики (П-логики). Как известно, в ЛСТ дано подробное описание того, что называется «пространственной интуицией целостности», которая служит фундаментом С-логики¹. Для этого используется ряд метафор, например, метафора «шкатулки», в которой имеется два отсека: в одном из них купец держит золотые монеты, а в другом – серебряные. Купец способен любоваться лишь одной монетой, так что в каждый такой момент он достает либо золотую, либо серебряную монету и затем кладет обратно. Структура шкатулки и акт извлечения монеты иллюстрируют базовую интуицию, по которой работает С-логика: извлеченная монета является самой собой, она устойчива, «субстанциальна» (закон тождества); она является либо золотой, либо серебряной (закон противоречия), она не может быть из другого металла (закон исключенного третьего). Отсюда справедливо делается вывод, что С-логика базируется не на чистой форме, а на логико-содержательной структуре, выводимой из интуиции, мы бы сказали – на логической наглядности. И из этой логической наглядности эксплицируются уже все детали мыслительного процесса. Что же касается П-логики, то она опирается на не менее фундаментальную интуицию протекания, которая подразумевает общую структуру «действитель-действие-претерпевающее» и вытекающие из нее логические законы, обуславливающие развитие арабо-мусульманской культуры².

Но какова природа этих «базовых интуиций» и как происходит переход от логической наглядности к логике в узком смысле слова? В ЛСТ эта тема разработана не так подробно, как хотелось бы. Отмечается, например, что пространственная интуиция целостности была бы невозможна без интуиции пространственных границ, которая укоренена в нашем телесном опыте; этот же опыт дает начало нашему представлению о субстанциальности. Ин-

¹ Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М., 2015. С. 159–208; *Он же*. Логика смысла как философия сознания. М., 2021. С. 46–47, 88–90, 197–199.

² Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. С. 183–208.

туиция процесса, в свою очередь, отражает базовую связанность воспринимающего и воспринимаемого, служащую конститутивным элементом акта перцепции¹. Если обобщить эти предположения, то можно сказать, что пространственная интуиция фундирована в моторном опыте, а процессуальная – в перцептивном. Моя гипотеза состоит в том, что это базовое различие «интуиций» должно объясняться в свете теории доконцептуального опыта, опирающейся на понятие *схемы*. Эта теория, конечно, еще находится в стадии разработки, тем не менее по указанной проблеме в философии и когнитивной науке уже собран огромный материал, нуждающийся в осмыслении (так называемая проблема «образных схем», *image schemata*)². Как будет показано далее, различие между С-логикой и П-логикой, вероятно, объясняется тем, что в раннем детстве в когнитивном плане начинает доминировать либо схема *вместилище* («внутри-граница-снаружи», т.е. пространственная интуиция), либо *схема действие* («действитель-действие-претерпевающее», т.е. интуиция протекания).

Схема – это доконцептуальный (преноэтический) сенсомоторный паттерн, который формируется в процессе онтогенеза, составляет значительную часть «когнитивного бессознательного» и служит основой для развития абстрактного мышления и многих абстрактных концептов. Важно, что схема не является представлением, или «репрезентацией». Значительную часть работы сознания (если не всю эту работу) невозможно объяснить в репрезентационалистском ключе. Например, моторные программы, обеспечивающие движение пальцев рук, ног или даже целую процедуру, такую как взаимодействие с мячом в спортивных играх, не работают с репрезентациями – по крайней мере, если мыслить последние в классическом значении. Конечно, мы вынуждены описывать схемы как репрезентации – просто потому, что способ передачи научного знания – как и любого «высокоуровневого» знания – имеет преимущественно репрезентационалистский характер. Однако сами схемы, похоже, являются чем-то вроде сенсомоторных паттернов взаимодействия, которые кодируются в сознании / когнитивном бессознательном в виде спатIALIZED информации, – если угодно, можно назвать их проторепрезентациями (по типу топологических). Это одна из причин того,

¹ Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. С. 168–169.

² О понятии схемы в истории философии: *Scaglia L. Kant's Notion of a Transcendental Schema. Berlin, 2020.* Концепт образной схемы ввел М. Джонсон: *Johnson M. The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason. Chicago, 1987.* Современное состояние проблемы: *Бородай С.Ю. Язык, концептуализация и воплощенное познание (на материале образных схем) // Смирнов А.В. (ред.) Осознать смысл, осмыслить сознание: манифест Другой философии. М., 2022. С. 264–300.*

почему схемы недостаточно мыслить в качестве «форм», «скелетов», на которые нанизывается «плоть» смысла; в то же время дуализм формы и содержания едва ли может быть преодолен при репрезентации знания (притом что, как справедливо отмечено в ЛСТ, чистые и бессодержательные формы невозможны, как и немислимо бесформенное содержание, которое в таком виде ничем не отличалось бы от бессодержательности, или просто отсутствия).

Другими важными свойствами схем являются *мульти-modalность* и *прегноэтичность*. Одна и та же схема может функционировать в разных модальностях (зрительной, слуховой, тактильно-кинестетической и др.) и нередко допускает перевод информации из одной модальности в другую. Так, схема *вместилище* («внутри-граница-снаружи») воспринимается визуально, когда мы видим, как кто-то кладет ножницы в ящик; она может схватываться через моторную активность, когда мы сами кладем ножницы в ящик; мы можем слышать, как один звук проникает в другой; мы можем тактильно ощущать погружение в какую-либо субстанцию (например, в воду) или можем оказаться в чьих-либо объятиях; также схема *вместилище* может появляться в разнообразных описаниях в отношении различных модальностей или использоваться метафорически («находиться в каком-либо состоянии», «окунуться с головой во что-либо» и т. д.). Что касается *прегноэтичности*, то она подразумевает, что схемы онтогенетически первичны по сравнению с концептуальным мышлением, т.е. относятся к тому, что обычно именуют «доконцептуальным» опытом; но при этом они могут быть актуализированы на разных уровнях сознания в режиме реального времени. В контексте гештальтной теории внимания это означает, что они обычно находятся в области контекста и горизонта и не фиксируются интроспективно, но при определенных обстоятельствах могут быть переведены в фокус.

Выше уже были упомянуты схемы *вместилище* и действие. В когнитивной семантике выделяется целый набор схем, притом нельзя сказать, что имеется консенсус по этому вопросу. Однако все же признается, что следующие схемы обладают если не универсальным, то почти универсальным статусом: *вместилище* («Иван вошел в комнату», «Он погрузился в сон»), источник-путь-цель («Иван поехал из магазина домой», «Он был христианином, но свернул с истинного пути»), часть-целое («Рука – член тела», «Человек – член общества»), связь («Утюг включен в розетку», «Иван наладил отношения с тещей»), центр-периферия («Он переехал из центра города на окраину», «Ядром когнитивной семантики является концепция образных схем»), верх-низ («Иван жил на этаж выше нее», «Иван имел власть над ней»), спереди-сзади («Иван не успевал за отрядом», «Все плохое – позади») и др. – в общей сложности порядка 15–20 схем. Есть и менее распространенные схемы, которые тоже подробно анализируются в литературе (например, СЛЕВА-СПРАВА).

На самом деле, с теорией образных схем не все так хорошо, как хотелось бы: несмотря на огромный объем эмпирического материала, сама теория еще в стадии формирования, и имеющиеся в рамках ЛСТ концептуальные наработки способны обогатить ее. Какие проблемы сразу бросаются в глаза? Выше я отметил, что такая схема, как вместилище, имеет определенную структуру, поскольку состоит из элементов «внутри», «граница» и «снаружи», и, как следствие, имманентную «логику» (логическую наглядность), которая подталкивает к разворачиванию более сложных логических паттернов определенного типа (на этом же настаивает и ЛСТ). Но можно ли однозначно утверждать, что сама эта схема универсальна? Что касается схемы вместилище, похоже, дело обстоит именно так, однако большинство других схем не являются универсальными. В работах психологов развития (Дж. Мандлер, С. Чхве, К. Хэттрап и др.) показано, что многие схемы формируются в первые годы жизни в особом культурном окружении, притом некоторые из них являются лингвоспецифичными и культуроспецифичными. Об этом же свидетельствуют исследования когнитивных антропологов (С. Левинсон, П. Дасен, Р. Мишра и др.), которые на материале нескольких десятков культур показали, что траектория усвоения так называемых систем ориентации лингвоспецифична: например, релятивная система ориентации, в которую включена схема СЛЕВА-СПРАВА, используется далеко не во всех языках и потому усваивается не везде. Это заставляет более внимательно относиться к проблеме европоцентризма в определении «универсального» набора образных схем¹.

Другим аспектом указанной проблемы является то, что сама формулировка концепции образных схем может оказаться зависимой от европейских языков (прежде всего, от английского) и характерных для них паттернов выражения. В литературе по когнитивной семантике активно используются формулировки именно из европейских языков, притом попытки сравнить их с неевропейским материалом делаются редко (хорошим исключением являются работы Л. Талми), а ведь это, возможно, привело бы к изменению самой базовой концепции. К сожалению, когнитивная лингвистика и в целом когнитивная наука, несмотря на заметный прогресс в последние годы, все еще остаются европоцентристскими, а образцовым испытуемым по-прежнему является студент европейского или американского университета. Вполне может оказаться, что построенные с опорой на факты английского языка абстрактные определения схем не имеют параллелей в других языках, не формулируются в них удовлетворительным образом или просто имеют иную организацию. Конечно, все это еще нужно изучать, постоянно задаваясь вопросом о собственном инструментарии. ЛСТ как раз демонстрирует хороший

¹ Подробнее см.: *Бородай С.Ю.* Язык и познание. С. 225–296, 356–361.

пример, поскольку делает следующий шаг в этом направлении. Необходимо, с одной стороны, расширять эмпирический материал, а с другой – стремиться переосмыслить тот материал, на котором построена теория образных схем, в свете незападных традиций мысли, что позволит сформировать альтернативную модель (в том числе на уровне языка – хотя неизбежно встанет вопрос о формализации). Теоретические рассуждения здесь должны развиваться одновременно с накоплением и осмыслением эмпирического материала: теория расширяет эмпирику и способствует ее реорганизации, а эмпирика обогащает теорию и способствует ее последующей трансформации.

И все же мы должны понимать, где находимся сейчас. Проблема схематизации – это очень большая тема. Ниже я попытаюсь вкратце представить, как с опорой на нынешнее положение дел в этой области мы можем прояснить *механизм*, посредством которого схемы обеспечивают доминирование (отмечаемое в рамках ЛСТ) того или иного типа глубинной логики в культуре.

Сама по себе способность к схематизации является универсальной. Она проявляет себя уже на пренатальной стадии развития человека, в результате чего человек рождается с рядом сформированных схем (или, по крайней мере, находящихся в начальном виде): такова СХЕМА ТЕЛА (структурированный набор проприоцептивных «ощущений» в их связи с пространственным окружением, ср. с «телесной интуицией» в ЛСТ), схемы ВЕРХ-НИЗ, СПЕРЕДИ-СЗАДИ и ВМЕСТИЛИЩЕ. Возможно, в этот врожденный набор входят и другие схемы – требуются дополнительные исследования, чтобы уточнить этот момент. Важно, что уже с рождения пространственные схемы используются не только в непосредственном моторном опыте, но и для оценки окружения, в частности для ориентации в пространстве – эта способность известна как аллоцентрическое кодирование пространственных отношений, и она имеется даже у крыс¹. Врожденные схемы формируют категорию *базовых* схем вместе с набором структур, которые складываются в раннем детстве: ДВИЖЕНИЕ, ОДУШЕВЛЕННОЕ-НЕОДУШЕВЛЕННОЕ, СВЯЗЬ, ПУТЬ, ЦЕНТР-ПЕРИФЕРИЯ и др. Предположительно, базовые схемы являются универсальными, т. е. их разделяют все представители человеческого вида, что обусловлено, с одной стороны, характером телесной конституции человека, а с другой – универсальными сенсомоторными способами ее развертывания на планете Земля; нельзя также исключить влияние каких-то общечеловеческих культурных факторов.

В более поздний период формируются прочие, более сложные схемы, такие как СЛЕВА-СПРАВА, и набор комплексных систем ориентации (встроенная, абсолютная и относительная), притом траектория и порядок их формирования лингвоспецифичны и культуроспецифичны. Тело, пространство и дви-

¹ Подробнее см.: *Бородай С.Ю. Язык и познание. С. 270–276.*

жение – это три сферы, где складывается большинство базовых схем. Другие области, такие как действие, агентивность, время, поле коммуникации и пр., выстраиваются с помощью базовых и комплексных схем. В литературе по когнитивной семантике хорошо показано, что базовые схемы используются для формирования более абстрактных областей и вообще сферы представлений – с помощью таких механизмов, как метафора, метонимия, ментальные пространства и др. Отсюда, конечно, не следует, что абстрактное исчерпывается схематическим, – нет, оно включает нечто *большее*, и это большее еще не получило адекватного объяснения в когнитивной науке, в том числе в нейронауке (возможно, мы имеем дело с эмерджентным свойством, которое не выводится напрямую из базовых механизмов). Однако схемы дают абстрактной области структуру, а значит – имманентную *логику*, по которой она затем может развиваться. Так, например, схема ВПЕРЕДИ-СЗАДИ является универсальной, но характер ее метафорического отображения на область времени допускает вариации: в большинстве языков и культур мы имеем дело с метафорой БУДУЩЕЕ – ВПЕРЕДИ, ПРОШЛОЕ – ПОЗАДИ, а у индейцев аймара (в языке, жестикуляции и культурных представлениях) преобладает метафора ПРОШЛОЕ – ВПЕРЕДИ, БУДУЩЕЕ – ПОЗАДИ; кроме того, в некоторых языках и культурах вообще не допускается структурирование времени в соответствии с пространственными схемами, т. е. его «спатиализация» (это свидетельствует о том, что спатиализация времени в принципе не является чем-то универсальным)¹. Отталкиваясь от уже структурированной области темпоральных представлений, затем могут выстраиваться философские и научные теории.

Склонность к использованию в определенных сферах одних схем и метафор и игнорированию других не является произвольной, но формируется довольно рано, когда усваиваются язык и культурные практики, и она редко корректируется в течение жизни. Вероятно, доминирование глубинной логики процессуального типа (П-логики) у носителей арабо-мусульманской культуры обеспечивается когнитивным доминированием схемы ДЕЙСТВИЕ, которое, в свою очередь, обеспечивается культуроспецифичным развитием индивида. Почему траектория развития в какой-то момент становится культуроспецифичной? Дело в том, что культурные практики (и, в частности, язык) представляют собой объективированный опыт предыдущих поколений, который особым образом интернализируется каждым новым членом культуры. Этот опыт таков, что, с одной стороны, допускает интернализацию *любым* человеком, т. е. является универсально интернализируемым, а с другой – выступает опытом *конкретной* культурной группы, т. е. является специфичным и относительным. Таким образом, каждый индивид может

¹ Бородай С.Ю. Язык и познание. С. 310–319.

считаться носителем как универсальных «человеческих» (видовых) схем, так и особых схем, характерных для данной культуры и для данного языка (которые, в свою очередь, выстраиваются на основе универсальных, но в процессе интернализации культурного опыта). Важно понимать, что практики, через которые транслируются культуроспецифичные схемы, очень разнообразны: конечно, прежде всего это вербальный язык, содержащий уникальные фонологические, лексические, морфосинтаксические и просодические паттерны; однако большой значимостью обладает также конвенциональная жестикуляция, способы обращения с предметами, многочисленные телесные практики, ритуалы и т. д. Иными словами, когда мы рассматриваем только один из факторов – например, язык и интеллектуальную культуру, – то имеется опасность редукции всего комплекса схем к какой-то одной «магистральной» схеме. Впрочем, вполне очевидно, что именно язык и интеллектуальная культура (в широком смысле слова) являются стержнем любого общества, поэтому они нуждаются в изучении в первую очередь.

В ЛСТ отмечается, что на доминирование С-логики или П-логики оказывает влияние «культурная принадлежность» и что их основа – «мышление»¹. С первым утверждением можно согласиться. Выше я уже указал, что трансляция идет через культурные практики. Однако можно спросить: а какие именно практики оказываются решающими? Будет ли арабоязычный человек, выросший в Европе, демонстрировать П-логику? А будет ли ее демонстрировать носитель индоевропейского языка, выросший в арабской или исламской культуре? Мы пока не знаем точного ответа. Что касается второго утверждения – утверждения о «мышлении», то здесь как будто предполагается, что «мышление» (или «способы смыслополагания») – это что-то устойчивое и дающееся в готовом виде (по крайней мере, до усвоения языка; в любом случае, на мой взгляд, этот момент недостаточно подробно проработан в ЛСТ). Конечно, к какому-то возрасту, может быть годам к 8–10, основные мыслительные процедуры уже сформированы. Но формируются они в более ранний период и под влиянием целой совокупности факторов, в том числе языкового фактора. Структура языка и конвенциональный способ говорения (или узус, «речь») – это не то, что определяется индивидуальным «мышлением» представителя данной культуры, но то, что определяется «мышлением» данного культурного сообщества в его исторической динамике. Они усваиваются носителем языка в *готовом* виде, и это происходит задолго до того, как «мышление» оказывается полностью сформированным. Главный тезис, который высказывается в моей монографии, состоит в том, что *именно структура языка и конвенциональный способ говорения являются теми ре-*

¹ См.: Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. С. 421–436.

шающими факторами, которые обеспечивают культуроспецифичное смыслоположение. Более того, я рассматриваю многочисленные механизмы такого обеспечения, и здесь надо сказать, что формативное воздействие в детстве – лишь один из таких механизмов. Не менее важный механизм – перманентное регулирование через внутреннюю речь, т. е. влияние на восприятие и мыслительный процесс в режиме реального времени. Имеются многочисленные эксперименты, которые подтверждают этот тезис. Кроме того, о наличии такого механизма влияния говорят исследования билингвизма, вербальная интерференция, неинвазивная стимуляция мозга и др.

На самом деле, этим проблема не снимается, но лишь отодвигается в иную плоскость: встает вопрос о причинах доминирования тех или иных схем, формирующих определенный способ смыслоположения, в языке данного сообщества. Но на подобные вопросы единственный хороший ответ состоит в том, что эти способы смыслоположения сложились исторически, и они отражают специфические тенденции, ограниченные человеческим опытом (его телесностью и укорененностью в структурированной действительности). Похожая проблема имеется в лингвистике. Каждый язык имеет уникальную внутреннюю организацию. Однако можно выделить типы этой организации, например, самая общая типология по индексу синтеза: аналитические, синтетические и полисинтетические языки. Для отдельных языков мы даже можем предположить эволюцию от аналитизма к полисинтетизму и обратно. Однако мы точно не знаем, почему это происходит и почему в той или иной культуре начинает доминировать определенный тип. Иначе говоря, нам известно, что в языках мира в среднем слово состоит из определенного количества морфем (от 1 до 4), т.е. имеются ограничения на вариации, слово в среднем не может состоять из 20 или 50 морфем, но почему ситуация именно такова, можно лишь предполагать (например, многие языковые ограничения, вероятно, связаны с особенностями рабочей памяти и реалий коммуникации). Ровно так же обстоит дело и с различными типами смыслоположения: похоже, их количество ограничено, и они исторически могут меняться и переходить друг в друга (либо возможны какие-то смешанные варианты), но почему в данном культурном сообществе к данному моменту (к моменту фиксации нами) возобладал определенный тип смыслоположения – на этот вопрос мы вряд ли будем способны ответить, хотя нужно пробовать.

Таким образом, если резюмировать представленные выше идеи, то можно сказать следующее: 1) существенный вклад в наше когнитивное развитие вносят врожденные, а также формирующиеся в процессе онтогенеза и усвоения культуры сенсомоторные схемы; 2) они являются проторепрезентациями, обладающими имманентной «логикой» (логической нагляд-

ностью), мультимодальностью и пренеэтичностью; 3) отмеченное в ЛСТ различие С-логики и П-логики, вероятно, обусловлено доминированием одной из схем (вместилище vs. действие) вследствие усвоения языка и других культурных практик; 4) это различие является не только онтогенетическим, но и перманентным, т.е. оно поддерживается в режиме реального времени через имплицитные вербализации, или «внутреннюю речь» (гипотетически в экспериментах оно должно нивелироваться или снижаться с помощью вербальной интерференции); 5) историческое появление этих схем в языке и культурных практиках и доминирование какой-то одной из них обусловлены особенностями человеческой телесности и ее включенностью в структурно организованную действительность. На самом деле, я не думаю, что имеется нечто вроде «абсолютной обусловленности» той или иной культуры определенным типом логики (похоже, в ЛСТ это тоже не предполагается): скорее, нужно говорить о *доминантах*, которые могут быть по-разному распределены не только в исторической перспективе, но и в различных срезах культуры (например, в интеллектуальной культуре может доминировать С-логика, а в каких-то сферах народной культуры – П-логика; систематически эта тема еще не изучалась). Ввиду того что проведенные в рамках ЛСТ исследования и методологически, и по глубине охвата являются новаторскими, еще многое предстоит переосмыслить и уточнить – надеюсь, это будет осуществляться грядущими поколениями ученых.

ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель*. Метафизика / Пер. А. Кубицкого. М.: Эксмо, 2015.
- Бородай С.Ю.* Язык и познание: введение в пострелятивизм. М.: Садра, ЯСК, 2020.
- Бородай С.Ю.* Язык, концептуализация и воплощенное познание (на материале образных схем) // Смирнов А.В. (ред.) Осознать смысл, осмыслить сознание: манифест Другой философии. М.: Садра, 2022. С. 264–300.
- Смирнов А.В.* Логика смысла как философия сознания. М.: ЯСК, 2021.
- Смирнов А.В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: ЯСК, 2015.
- Хайдеггер М.* Гераклит / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2011.
- Scaglia L.* Kant's Notion of a Transcendental Schema. Berlin: Peter Lang, 2020.
- Johnson M.* The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

С.Ю. Бородай

(Институт философии РАН)

**ТЕОРИЯ ОБРАЗНЫХ СХЕМ:
АКТУАЛЬНОЕ СОСТОЯНИЕ
И НЕРЕШЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ**

Статья посвящена концепции образных схем – преноэтических сенсомоторных паттернов, обеспечивающих укорененность абстрактного мышления и абстрактных концептов в телесном опыте. Понятие образной схемы было введено в когнитивную науку лингвистами, и до сих пор основной эмпирический материал по этой теме предоставляется именно лингвистикой, поэтому автор сосредотачивает внимание на языковых данных. На примере ряда образных схем демонстрируются такие их свойства, как специфическая внутренняя организация, мультимодальность, преноэтичность, интеракциональность. Автор выделяет пять подходов к когнитивному статусу схем: знактивистский, репрезентационалистский, нерепрезентационалистский, редукционистский и дифференцированный. Особое внимание уделяется знактивистскому подходу на примере концепции Марка Джонсона. В статье также анализируются языковые данные в пользу теории образных схем, предоставляемые когнитивной семантикой, типологией пространственных значений, теорией грамматикализации и теорией метафоры. Автор приходит к выводу о том, что, несмотря на достижения когнитивных наук, в рассматриваемой теории до сих пор существует множество нерешенных проблем, главная из которых – проблема лингвоспецифичности и культуроспецифичности преноэтической схематизации.

Введение

Образные схемы (англ. *image schemas*) – это преноэтические сенсомоторные паттерны, которые формируются в процессе онтогенеза, составляют значительную часть доконцептуального когнитивного багажа и служат основой для развития абстрактного мышления и многих абстрактных концептов. Отдельные идеи, касающиеся схематического характера доконцептуального опыта, высказывались И. Кантом, Э. Гуссерлем, М. Мерло-Понти, Б. Уорфом и Ж. Пиаже; также они фигурировали у ряда представителей классической когнитивной науки. Однако в целостном виде теория образных схем была разработана лишь во второй половине 1980-х гг. – она представлена в монографии американского философа М. Джонсона «Тело в разуме» (1987)¹ и дополнена американским лингвистом Дж. Лакоффом в его труде «Женщины, огонь и опасные вещи» (1987)². Эти исследователи опирались не только на философскую традицию, но и на богатый эмпирический материал, накопившийся на тот момент в полевой и когнитивной лингвистике.

Начиная с 1990-х гг. можно наблюдать бум исследований в области преноэтической схематизации, что вызвано пониманием первостепенной важности этой проблемы для концепции воплощенного познания (*embodied cognition*). Здесь нет возможности рассматривать многочисленные языковедческие и философские исследования по теме – отошлем читателя к обобщающей работе под редакцией Б. Хампе и Дж. Грэди «От восприятия к значению»³ и свежей монографии М. Хедблом «Образные схемы и изобретение концептов»⁴. Как видно из этих и других исследований, «образная схема» – это, с одной стороны, удобный теоретический конструкт, который используется для интеграции материалов феноменологии, языкознания, психологии развития, кросскультурной психологии, нейронауки, кинесики и теории искусственного интеллекта, а с другой – некая когнитивная реальность, которая не схватывается и не концептуализируется в границах *какого-то одного* исследовательского направления. В данной статье мы рассмотрим наиболее общие интерпретации образных схем, указав при этом имеющиеся проблемы и наметив их возможное преодоление⁵.

¹ Johnson M. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago, 1987.

² Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении. М., 2004.

³ Hampe B., Grady J. (eds.) *From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics*. Berlin, 2005.

⁴ Hedblom M. *Image Schemas and Concept Invention. Cognitive, Logical, and Linguistic Investigations*. Luxembourg, 2020.

⁵ Эмпирический материал, на котором базируется концепция образных схем, был проанализирован нами в статье: *Бородай С.Ю. Язык, концептуализа-*

Основные свойства

Наилучший способ объяснить, что такое образная схема, – это *показать*, как она функционирует. Представим следующую ситуацию.

Вы просыпаетесь утром, чувствуете сонливость и были бы рады вновь впасть в забвение, из которого только что *вышли*. Но вы *вылезаете* из-под одеяла, поднимаетесь на ноги, открываете шкаф и *вынимаете* оттуда одежду. Вы *влезаете* в свои штаны и, будучи в полусонном состоянии, сначала идете в ванную, а затем – на кухню. На кухне вы поудобнее усаживаетесь в кресло и открываете газету, в которой с удивлением для себя обнаруживаете опечатку: в заглавном предложении пропущена запятая! Это вводит вас в ступор, но вы быстро приходите в себя. В этот момент вы ощущаете разочарование. Но вы *выходите* во двор, и в поле вашего зрения оказывается природа. Вы слышите пение птиц – в их окружении вы испытываете радость, это вызывает в вас изумление. Вы вслушиваетесь в пение и замечаете, как один звук проникает в другой и все вместе они образуют гармоничный ряд. Вы погружаетесь в состояние безмятежности, теперь вы чувствуете себя в гармонии с природой.

В этом описании мы намеренно выделили те морфемы, которые кодируют образную схему вместилище. К тому факту, что предлог *в* и связанные с ним формы используются в столь разных конструкциях и для описания столь различных ситуаций, можно относиться одним из трех способов. Можно сказать, что 1) все это случаи омонимии, т.е. на синхронном уровне указанные значения и конструкции между собой никак не связаны; 2) это случаи радикальной полисемии, т.е. мы имеем дело с синхронно связанными вариантами базового значения; 3) это случаи умеренной полисемии, т.е. мы сталкиваемся с диахронически фундированным расширением базового схематичного значения на другие области, при этом часть расширений обладают синхронной когнитивной релевантностью.

Как представляется из общелингвистических, типологических, поведенческих и нейробиологических соображений, верным является третий вариант. В данном случае мы имеем дело с расширениями базовой схемы вместилище, которая состоит из таких элементов, как *внутреннее*, *граница* и *внешнее*, и предполагает, что объект может находиться либо внутри реаль-

ного или воображаемого вместилища, либо вне его. Все расширения этой схемы произошли на каком-то этапе развития языка, и все они являются *мотивированными*, т.е. можно показать, что они обусловлены универсальными (преимущественно телесными) или партикулярными (преимущественно социокультурными) особенностями когнитивности и у них имеются многочисленные параллели в других языках (этой темой занимается историческая семантика и теория грамматикализации, см. ниже); вопреки тезису о радикальной омонимии, они когнитивно значимы и не случайны. Расширения могут касаться как буквальных, так и метафорических значений. В приведенном выше примере задействуются метафоры психическое состояние – это вместилище, поле дискурса – это пространство, музыка – это пространство, поле зрения – это вместилище и социальное окружение – это вместилище. Указанные метафоры также обусловлены особенностями когниции, и многие из них находят параллели в других культурах, порой самых экзотичных (этой темой занимается теория метафоры¹). Что касается *когнитивного статуса* рассматриваемых расширений, то их синхронная психологическая связь с базовой схемой подтверждается поведенческими и нейрофизиологическими экспериментами (этой темой занимается симуляционная семантика²), хотя в некоторых примерах мы сталкиваемся с мертвыми метафорами и пограничными случаями, что говорит о неадекватности тезиса о радикальной полисемии.

Впервые систематический анализ образных схем был дан в 1980-е гг. в работах когнитивных лингвистов. О степени детальности этого анализа можно судить, например, по тому, что в работе С. Линднер, посвященной модификации семантики английских глаголов с помощью пространственных наречий *out* и *up*, рассматривается около 600 глаголов и 1800 конструкций³; иначе говоря, концепция образных схем базируется на колоссальном эмпирическом материале. Однако наиболее интересны исследования, в которых была сделана попытка интегрировать этот богатый материал в общую эпистемологию. К таким исследованиям относится известная работа Дж. Лакоффа «Женщины, огонь и опасные вещи»⁴. Анализируя в ее заключительной части область функционирования английского предлога *over* и связанных с ним морфем, Лакофф показывает, что семантическая категория, охватываемая этими формами, организована радиально: в ее

¹ Kövecses Z. *Extended Conceptual Metaphor Theory*. Cambridge, 2020.

² См.: Бородай С.Ю. *Язык и познание: введение в пострелятивизм*. М., 2020. С. 458–509.

³ Lindner S. *A Lexico-Semantic Analysis of English Verb-Particle Constructions with OUT and UP*: PhD dissertation. University of California at San Diego, 1981.

⁴ Лакофф Дж. *Женщины, огонь и опасные вещи*. С. 538–594.

основе лежит прототипическая схема (в смысле «прототипа» в теории категоризации Э. Рош), с которой по принципу семейного сходства связаны другие базовые схемы, при этом у большинства схем имеются различные варианты реализации.

Обширный материал когнитивной лингвистики (как опубликованный до работ Лакоффа и Джонсона, так и вышедший уже в рамках тематики «схем») свидетельствует о том, что сходным образом устроены и другие полисемичные морфемы. Чаще всего в центре внимания исследователей оказываются следующие схемы: *вместилище* («Иван *вошел в* комнату», «Он *погрузился в* сон»), *источник-путь-цель* («Иван поехал *из* магазина *домой*», «Он был христианином, но *свернул с* истинного пути»), *часть-целое* («Рука – член тела», «Человек – член общества»), *связь* («Утюг включен *в* розетку», «Иван наладил отношения с тещей»), *центр-периферия* («Он переехал из центра города на окраину», «Ядром когнитивной семантики является концепция образных схем»), *верх-низ* («Иван жил на этаж выше нее», «Иван имел власть *над* ней»), *спереди-сзади* («Иван не успевал *за* отрядом», «Все плохое – *позади*») и др. Уже в ранний период в литературе предлагались различные наборы и классификации схем, и до сих пор отсутствует единый общепризнанный набор, что, вероятно, объясняется разнообразием подходов к эмпирическому материалу. Несмотря на это, существует что-то вроде «ядерного» набора, в который включены 15–20 схем и который в том или ином виде признается подавляющим большинством исследователей.

Если не вдаваться в многочисленные детали и попытаться дать наиболее общее «междисциплинарное» определение, то можно сказать, что *образная схема – это преноэтический сенсомоторный паттерн когнитивности*. Эти паттерны имеют врожденную сенсомоторную основу, но приобретают свой актуальный вид лишь в процессе взаимодействия с окружающим миром. Важно подчеркнуть, что *характер* схем обусловлен не только телесной конституцией, но и многообразными типами взаимодействия с окружающим миром: рекуррентными телесными движениями в пространстве, способами обращения с объектами; иначе говоря, в другой среде, предполагающей иную организацию пространства, иные типы объектов и иной характер перцептивного «ввода», мы бы имели дело с другими моделями преноэтической схематизации. Схемы в такой же степени отражают особенности когниции, в какой и особенности среды; это – *интеракционное* понятие.

«Образность» схем не предполагает доминирования в них визуального компонента. Вводя этот атрибут, Джонсон стремился подчеркнуть их телесный, воплощенный характер. В качестве синонима можно использовать

понятие «когнитивная схема» или «сенсомоторная схема». Схематичность также не предполагает строгой фиксированности и пространственности – схема может функционировать и динамически. Исконно сам концепт «схемы» имеет динамический характер, поскольку он во многом вдохновлен кантовским понятием «трансцендентальной схемы». Однако Джонсон предлагает отказаться от кантовского дуализма «формы» и «содержания», как и от четкого различения разума и воображения. То, что Кант называет «воображением», для Джонсона является синкретичным обозначением совокупности когнитивных операций, тесно связанных с «мышлением»¹. Мышление как таковое неотделимо от воображения, а последнее, в свою очередь, имеет телесную основу – в этом тезисе выражено кредо воплощенного подхода к познанию. Преноэтические схемы – это главный механизм «переработки» сенсомоторных впечатлений для обеспечения того, что несколько условно именуется «абстрактным мышлением» (хотя в телесно-ориентированной парадигме мышление никогда не является в полной мере абстрактным). Невозможность полностью отвлеченного мышления означает, что оно не работает с чистыми формами и, как следствие, неформализуемо. Но отсюда вытекает неформализуемость и образных схем, которые, согласно Джонсону, нужно мыслить лишь как «воплощенные схемы» (*embodied schemas*), но не как схемы в формальном смысле, т.е. не как некие голые структуры, скелеты, на которые нанизывается «плоть» смысла. Именно в этом тезисе сокрыта одна из трудностей подхода Джонсона (которую, впрочем, он сам хорошо осознает): как возможно представление схем вне дихотомии формы и содержания? Как говорить об образно-схематическом опыте, не отделяя скелет от плоти значения? Как сохранить значимую качественность опыта? Эта проблема так и не получила разрешения в его системе².

Важной особенностью образных схем является их *мультиmodalность*. Одна и та же схема может функционировать в разных модальностях (зрительной, слуховой, тактильно-кинестетической и др.) и нередко допускает перевод информации из одной модальности в другую. Так, схема *вместилище* воспринимается визуально, когда мы видим, как кто-то кладет ножницы *в* ящик; она может схватываться через моторную активность, когда мы сами кладем ножницы *в* ящик; мы можем слышать, как один звук проникает *в* другой; мы можем тактильно ощущать погружение *в* какую-либо субстанцию (например, *в* воду) или можем оказаться *в* чьих-либо объятиях;

¹ Johnson M. *The Body in the Mind*. P. 139–172.

² См. небезыңтересные рассуждения: Johnson M. *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*. Chicago, 2007. P. 69–110.

также схема вместилище может появляться в разнообразных описаниях в отношении различных модальностей или использоваться метафорически («находиться в каком-либо состоянии», «окунуться с головой во что-либо» и т. д.). В связи с мультимодальностью образных схем активно изучается и такой феномен, как синестезия¹.

Большинство образных схем обладают внутренней структурой и имманентной логикой, допускающей продуктивный вывод. Наиболее ярким примером является схема вместилище. Если шарик находится в чаше, а чаша находится в ладони человека, то шарик тоже находится в ладони человека. Это рассуждение кажется тривиальным, однако Лакофф и Джонсон демонстрируют, что, будучи отображенной на сферу абстрактного, эта незамысловатая логика обеспечивает множество привычных для нас когнитивных операций – от силлогизма и категоризации до понимания сознания².

Еще одной особенностью схем является их исконно *преноэтический* характер (этим они отличаются от концептов, которыми оперирует рефлексивное и высокоуровневое мышление). Преноэтичность схем означает, что 1) они онтогенетически первичны по сравнению с концептуальным мышлением, т.е. относятся к тому, что обычно именуют «доконцептуальным» опытом, 2) но при этом могут быть актуализированы на разных уровнях сознания в режиме реального времени. Именно вторая особенность позволяет утверждать, что их оценка в качестве *только* доконцептуальных структур является узкой. Преноэтический характер схем предполагает, что они обычно функционируют на бессознательном уровне и не фиксируются интроспективно. Однако они также могут попасть в сферу внимания, которая, если следовать модели С. Арвидсона³, обладает гештальтной природой и состоит из *темы* (то, что находится в центре внимания), *контекста* (то, что окружает тему и релевантно для нее) и *периферии* (горизонт, не релевантный в данный момент ни для темы, ни для контекста, но выступающий их основанием). Похоже, образные схемы – в зависимости от степени их когнитивной релевантности для конкретной ситуации – способны относиться к каждому из этих трех измерений внимания.

¹ Popova Y. Image Schemas and Verbal Synaesthesia // Hampe B., Grady J. (eds.) From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics. P. 421–442.

² Lakoff G., Johnson M. Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought. New York, 1999. P. 31–32, 338, 380–381. Также ср.: Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М., 2015. С. 159–208. В этой работе независимо от американских исследователей показано, насколько глубоко данная логика укоренилась в европейской интеллектуальной традиции.

³ Arvidson S. The Sphere of Attention: Context and Margin. Dordrecht: Springer, 2006.

Когнитивный статус

Ответ на вопрос о когнитивном статусе схем напрямую зависит от более общей теоретической установки исследователя, в частности, от принадлежности к одной из трех парадигм философии когнитивной науки (классический когнитивизм, коннекционизм, посткогнитивизм, или «воплощенное познание»), от взглядов на роль телесности в познании, на проблему репрезентаций и вычислений, на вопрос о соотношении языка и когнитивных операций, на вопрос о степени релевантности среды и др. Исторически теория образных схем развивалась в парадигме воплощенного познания (которая ни в коей мере не является однородной), однако у некоторых исследователей она сочетается с элементами классической когнитивистской парадигмы. Учитывая эти соображения, мы выделяем **пять подходов** к когнитивному статусу образных схем.

1) *Энактивистский подход* развивается в рамках энактивистского направления посткогнитивизма, и он предполагает, что образные схемы являются рекуррентными паттернами взаимосвязи тела и среды, не имея при этом статуса репрезентаций. Указанный подход является наиболее популярным среди исследователей, и мы подробно рассмотрим его ниже.

2) *Репрезентационалистский подход* предполагает, что образные схемы являются репрезентациями (или минимальными репрезентациями, «прото-репрезентациями»), которые абстрагируются из опыта, хранятся в долговременной памяти и функционируют в активном виде в рабочей памяти. Хотя понятие репрезентации является дискуссионным в когнитивной науке, в данном случае его нужно трактовать в наиболее широком смысле – как амодальный формат хранения информации, напрямую соотносенный с «внешней» действительностью. Из крупных исследователей этого взгляда придерживается Дж. Мандлер¹.

3) *Нерепрезентационалистский подход* объединяет элементы двух предыдущих подходов: в его рамках сенсомоторные системы функционируют в энактивистском ключе, а высшие системы, связанные с концептуальным уровнем, – в репрезентационалистском ключе. Образные схемы существуют на сенсомоторном уровне и не являются репрезентациями, но выступают необходимым звеном для формирования полноценных репрезентаций. Из исследователей этого взгляда придерживается Т. Гомила²; он также развивается в нашей монографии «Язык и познание: введение в пострелятивизм»³.

¹ Mandler J. The Foundations of Mind: Origins of Conceptual Thought. Oxford, 2004. P. 77–89.

² Gomila T. Verbal Minds: Language and the Architecture of Cognition. Amsterdam, 2011.

³ Бородай С.Ю. Язык и познание. С. 566–606.

4) *Редукционистский подход* предполагает, что образные схемы – это существующие на нейронном уровне мультимодальные структуры, характер которых всецело обусловлен особенностями строения человеческого мозга; последние же объясняются теорией эволюции. Языковое, моторное и все иные способы выражения образных схем – прямое следствие устройства мозга. Иными словами, в границах указанного подхода проблематика редуцируется к нейробиологическому уровню. Этот взгляд начиная с 1990-х гг. развивает Дж. Лакофф в своей «нейронной теории языка», а также его коллеги: Дж. Фелдман, В. Галлезе и Э. Додж¹.

5) Наконец, *дифференцированный подход* предполагает, что «образные схемы» – это не какие-то однородные в когнитивном плане сущности, но набор разнородных преноэтических схематизаций, искусственно объединенных в пределах одного теоретического конструкта. Сторонники этого подхода либо развивают сложные классификации, включающие схемы разного порядка (Дж. Грэди, М. Хедблум), либо вообще разрабатывают альтернативные модели схематизации (Дж. Златев, Т. Клауснер, У. Крофт)².

Лучше всего проработан *энактивистский подход* к когнитивному статусу образных схем (хотя, безусловно, он тоже не лишен недостатков), а его наиболее актуальная версия сформулирована в поздних работах М. Джонсона³. Эта теория базируется на оригинальном синтезе энактивной парадигмы когнитивной науки, отдельных аспектов прагматизма У. Джеймса и Дж. Дьюи, феноменологии М. Мерло-Понти и последних достижений когнитивной лингвистики и нейробиологии. Согласно Джонсону, образные схемы могут быть охарактеризованы следующим образом; 1) это рекуррентные, устойчивые паттерны сенсомоторного опыта; 2) они имеют «образный» вид в том смысле, что сохраняют топологическую структуру перцептивного целого (т.е. устроены как гештальты); 3) они функционируют динамически; 4) являются одновременно «телесными» и «ментальными»;

¹ Gallese V., Lakoff G. The Brain's Concepts: The Role of the Sensory-motor System in Conceptual Knowledge // *Cognitive Neuropsychology*. 2005. 22 (3/4). P. 455–479; Dodge E., Lakoff G. Image Schemas: From Linguistic Analysis to Neural Grounding // Hampe B., Grady J. (eds.) *From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics*. P. 57–91; Lakoff G. *Ten Lectures on Cognitive Linguistics*. Leiden; Boston, 2018. P. 111–136.

² Подробнее об этих теориях см. сборник: Hampe B., Grady J. (eds.) *From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics*. Berlin, 2005.

³ Johnson M. The Philosophical Significance of Image Schemas // Hampe B., Grady J. (eds.) *From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics*. P. 15–33; *Idem*. The Meaning of the Body; *Idem*. Embodied Mind, Meaning, and Reason. How Our Bodies Give Rise to Understanding. Chicago, 2017.

5) укоренены во взаимодействии со средой; 6) реализуются как паттерны активации в топологических нейронных картах; 7) выступают структурами, которые обеспечивают связь сенсомоторного опыта с концептуализацией и языком; 8) обладают внутренней организацией, которая предоставляет возможности для ограниченных логических выводов.

Джонсон предлагает мыслить образные схемы в контексте того, что можно назвать *монистическим натурализмом неопрагматистского типа*. Поскольку это монистическая теория, основную проблему для нее представляет устранение таких распространенных оппозиций, как абстрактное и конкретное, понятие и образ, форма и содержание, тело и разум, организм и среда, индивид и общество и т. д. Наилучшее решение, согласно Джонсону, состоит в том, чтобы строить теорию без обращения к этим оппозициям как к чему-то субстанциальному: если и использовать их, то только с целью объяснения, не подразумевая, что за ними стоят какие-то реальные «сущности»¹. Такая теория может быть построена, если начать с того, как опыт явлен нам феноменологически, непосредственно, до всяких эксплицитных концептуализаций. Эта доноэтическая явленность лучше всего схватывается понятием «квалитативной ситуации», т.е. базового качественного единства сознания и среды, имеющего характер нередуцируемой целостности, богатого, яркого и дорефлексивного опыта жизни (для примера Джонсон приводит холистическое созерцание природы и произведений искусства – он убежден, что по такому типу на базовом уровне устроен *весь* наш опыт). В основе этого опыта всегда лежит целый комплекс биологических, социальных и культурных условий, которые конституируют его во всей глубине и полноте. Квалитативный опыт пронизан всеохватной «окраской», которая выступает чем-то вроде значимого фона ситуации, ее особой «настроенности». Эта окраска не является свойством объекта или даже свойством ситуации, но служит условием возможности аналитического выведения объектов и свойств. Квалитативный опыт – это базовый значимый опыт, который не является только эмоциональным, только практическим или только интеллектуальным, но включает в себя все эти измерения на преаналитическом уровне².

Интересно то, как Джонсон описывает роль сознания в восприятии и концептуализации квалитативной ситуации. На доноэтической стадии связь сознания и ситуации является настолько тесной, что различить их не представляется возможным; сознание как бы полностью погружено в ситуацию. Фактически эта погруженность сознания (или даже лучше сказать – тела-сознания) остается и впоследствии, однако возникает иллюзия

¹ Johnson M. The Meaning of the Body. P. 153–154.

² Ibid. P. 69–82.

отделенности, агентности и надтелесности (откуда берется эта «иллюзия» и каков ее онтологический статус, Джонсон не объясняет – в этом он следует тенденции, характерной для элиминативистских теорий такого типа). Эта иллюзия заставляет считать, что *само* сознание членит опыт на объекты и свойства. Однако в действительности все обстоит иначе. Возможность описания «реального положения дел» осложняется тем, что язык требует использования либо активных, либо пассивных, либо безличных конструкций – и ни одна из этих конструкций не схватывает само существо ситуации. В той или иной степени Джонсон прибегает ко всем ним: он пишет, что мы *принимаем* объекты как объекты, мы *видим* объекты как фокусные компоненты в горизонте ситуации, объекты *возникают* в горизонте опыта, объекты *задевают* нас. Но наиболее интересна прагматистски-ориентированная формулировка, подчеркивающая мнимую «безличность» аналитического акта: сама ситуация побуждает к взаимодействию (*affords*) с чем-либо в качестве чего-либо – например, «*our situation affords us bread*», т.е. ситуация побуждает к взаимодействию с хлебом как хлебом. Не *мы* выделяем хлеб из качественитивного потока, но *сам* поток «устроен» так, что допускает значимое и практическое «сцепление» тела и хлеба; соединение тела и окружения таково, что оно предполагает возможность взаимодействия с хлебом как хлебом¹. Джонсон предлагает мыслить это как смешение активности и пассивности, хотя, на наш взгляд, правильнее было бы говорить об *онтологической безличности*, делающей возможной само разделение на активное и пассивное (некоторые полисинтетические языки с их богатым использованием безличных конструкций были бы более уместны для концептуализации этого *интеракционного опыта*²). Как бы то ни было, Джонсон выступает против традиционного осмысления перцепции как «пассивного» процесса, а концептуализации и действия как «активных» процессов. Для него все эти процессы и активны, и пассивны одновременно, хотя в своем прагматистском дискурсе он (по понятным причинам) делает больший акцент на активных конструкциях. Взаимодействие сознания и окружения он склонен изображать не как взаимовлияние актора и внешней для него среды, а как имманентное самой ситуации динамическое преобразование, «становление», из которого может быть искусственно вычленен актор-субъект (притом не имеющий единого «центра» волеизъявления, но представляющий собой набор конкурирующих центров силы) и акторы-объекты или реципиенты-объекты, имеющие определенную значимость в контексте

¹ Johnson M. The Meaning of the Body. P. 86–91.

² См. рассуждения об этом: *Бородай С.Ю.* Язык и познание. С. 547–549, 609–619.

взаимовлияния, т.е. выступающие носителями «возможности» взаимодействия с ними.

Именно в таком неопрагматистском монистическом контексте должна пониматься концепция образных схем. Образные схемы для Джонсона – это рекуррентные паттерны взаимодействия тела-сознания и окружения; однако, как мы уже выяснили, речь идет не о взаимодействии двух изначально разомкнутых и отделенных акторов, но, скорее, о внутренней структурной динамике квалитативной ситуации, в которой сознание представлено лишь как особый «функциональный аспект» ситуации¹. Образные схемы – это теоретическая концептуализация структурированного «стыка» тела-сознания и окружения. Они существуют не в мозге, не в теле, не в сознании, не в объектах, а именно *на стыке* тела-сознания и окружения. Кроме того, они не являются чем-то отвлеченным и строго фиксированным, «репрезентациями», но представляют собой вновь воспроизводимые в каждом локальном опыте *особенности соединения* организма и окружения, вытекающие из их специфического устройства (хорошей аналогией здесь могут быть элементы мозаики). Образные схемы обеспечивают то, что мы называем «абстрактным мышлением», хотя в действительности это мышление никогда не является полностью отвлеченным от «плоти» действительности и схематического компонента ситуации; всякая логика является в своей основе «воплощенной», ибо наследует структурированную специфику «стыка» тела-сознания и окружения; «развоплощенной» логики не существует².

В тезисе о «структурном» характере образных схем сокрыта проблема, которая уже упоминалась выше в связи с критикой Канта у Джонсона. Теория образных схем была призвана преодолеть кантовский дуализм «формы» и «содержания» (хотя на самом деле в системе Канта мы сталкиваемся не столько с дуализмом, сколько с взаимной обусловленностью «категории», «схемы» и «чувственности», которые образуют неразложимый герменевтический гештальт). Однако ей самой не удалось избежать дуализма «структуры» и «содержания», «паттерна» и «содержания». Фактически образные схемы мыслятся не как динамические процедуры синтеза, а как довольно абстрактные экспериенциальные «паттерны». Так, например, в пределах схемы источник-путь-цель движение по пути может инициироваться и происходить совершенно по-разному: это может быть взрывной старт и постепенное замедление или, наоборот, постепенное ускорение с достижением наибольшей скорости на финише. Такого рода информация просто исключена из схемы, поэтому можно сказать, что всякая образная схема

¹ Johnson M. The Meaning of the Body. P. 136–144.

² Ibid. P. 86–110.

дает информацию лишь общего плана. Структурность, безжизненность, или собственно «схематичность» схем – та проблема, над которой Джонсон размышлял с самого создания этой концепции, и ее актуальность для его теории совершенно ясна: если делается акцент на структуре, то с необходимостью игнорируются качественные аспекты опыта¹. Человек остается с чистой структурой, со «скелетом, без плоти и крови телесного понимания». Это приводит к потере существа дела, т.е. того, *что* дает образным схемам их жизнь, силу и всестороннюю значимость. По самой логике монистической системы Джонсона, отказ от качественного аспекта – это всегда отказ от *глубинной основы* значения (именно в этом отличие его подхода от более традиционного аналитического разделения «концептуального» и «эмотивного» аспектов значения, восходящего к Ч. Огдену и А. Ричардсу). Нужно сказать, что Джонсон так и не нашел способа решения этой проблемы: он лишь ограничился прагматической рекомендацией, согласно которой необходимо всегда держать в уме, что значение не редуцируемо к структурному компоненту и что структура и содержание – это два полюса континуальной стихии значения². Как нужно мыслить образные схемы и говорить о них, чтобы они выражали *саму жизнь*, а не были выражением лишь формального, «структурного» аспекта опыта и жизни? Этот вопрос был поставлен Джонсоном, но так и не был адекватно разрешен.

Еще одна энактивистская версия теории преноэтической схематизации сформулирована в работах американского психолога Р. Гиббса³. Он polemизирует с попытками представить образные схемы в качестве устойчивых ментальных репрезентаций. По его мнению, образные схемы являются *мигомлетными* гештальтами, возникающими в результате взаимодействия мозга, тела и окружения. Они постоянно пересоздаются телом, когда оно вовлечено в сенсомоторную активность особого типа, т.е. связанную с ситуациями, побуждающими к возникновению соответствующих «схем» (вместилище, источник-путь-цель, баланс, сопротивление и т. д.). Отсюда следует, что при изучении преноэтической схематизации требуется уделять больше внимания феноменологии человеческого тела в его активности. Опираясь на симуляционную теорию, в которой значение понимается как симуляция мозгом предшествующего опыта⁴, Гиббс определяет образные схемы как «симуляторы действия», которые базируются на реальных и возможных действиях; будучи в активной фазе, они предоставляют *кинестетическое*

¹ Johnson M. The Philosophical Significance of Image Schemas. P. 27–28.

² Ibid. P. 29–31.

³ Gibbs R. W. The Psychological Status of Image Schemas // Hampe B., Grady J. (eds.) From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics. P. 113–137.

⁴ Подробнее см.: Бородай С. Ю. Язык и познание. С. 458–509.

чувство, которое является не просто результатом абстрактной вычислительной процедуры, но результатом полностью телесного опыта трехмерной глубины¹. В этом симуляционном характере схем и сокрыто, по мнению Гиббса, то, что можно назвать их содержательным аспектом, или «плотью». Еще одной особенностью образных схем является то, что их активация затрагивает все тело, т.е. она полностью телесна и опирается на перманентную фоновую осведомленность о состоянии всей соматосенсорной системы, – в конечном счете, она проприоцептивно фундирована.

Более общая энактивная онтология Гиббса базируется на теории нелинейных динамических систем. Эта теория предполагает, что обучение является процессом самоорганизации, характерным для тех систем, которые интегрированы в окружение, воплощены (т.е. обладают телом) и снабжены обратной связью на нейронном уровне. Потенциально все живые организмы являются самособираемыми и самотворящими (аутопоэзными) системами. В этой модели для процесса самоорганизации характерны три цикла: 1) цикл регуляции тела; 2) цикл сенсомоторного единения организма и окружения; 3) цикл интересубъективного взаимодействия, включающий опознание намерения другого субъекта и коммуникацию. Согласно Гиббсу, образные схемы могут быть описаны как *эмерджентные свойства*, возникающие из различных циклов операций, регулирующих жизнь человека; их можно представить как холистическое единение мозга, тела и мира (именно процессуально)².

Порядок в самоорганизующейся системе формируется вокруг «аттракторов», которые помогают создавать и удерживать стабильные структуры. Аттрактор может быть и точкой, и направлением, и бесконечной последовательностью. Сложная система имеет множество аттракторов. Теория самоорганизующихся систем фокусируется на изучении форм и динамики этих аттракторов. Предположение Гиббса состоит в том, что образные схемы суть аттракторы внутри человеческих самоорганизующихся систем. Такие аттракторы, как источник-путь-цель, баланс, верх-низ и пр., отражают эмерджентные точки. Когда система встречается с новыми элементами в окружении, она становится разбалансированной, а впоследствии достигает новой стабильности посредством самосборки и реорганизации – благодаря аттракторам, к которым она естественным образом направлена. Важно, что аттракторы не являются четко локализованными репрезентациями, но выступают эмерджентными паттернами всей системы в динамике, т.е. во взаимодействии мозга, тела и мира. Из этой концепции следуют два важ-

¹ Gibbs R. W. The Psychological Status of Image Schemas. P. 118–120.

² Ibid. P. 131.

ных вывода: 1) устойчивые характеристики образных схем неотделимы от сенсомоторной активности, однако схемы не должны редуцироваться к ней, поскольку в сущности являются интеракциональными, а не телесными (в узком смысле) паттернами; 2) каждая контекстуальная реализация образной схемы имеет уникальный профиль – в зависимости от общего состояния организма и тенденций в формировании аттракторов внутри системы, т.е. от прошлых симуляций определенных поведенческих моделей¹.

Предложенные Джонсоном и Гиббсом подходы к образным схемам являются двумя наиболее развитыми энактивистскими подходами, однако и у них имеются существенные недостатки. Во-первых, не ясно, как избежать дуализма в осмыслении схем в контексте этих теорий значения и интеракции, которые претендуют на недуалистичность, но сами всецело построены на оппозициях. Во-вторых, непонятно, как в таких моделях истолковывать статус абстрактного мышления и сознательного опыта («опыта от первого лица»), который первичен в осмыслении образных схем. В-третьих, в этих подходах не объясняется устойчивость образных схем и их связь с долговременной памятью – проблема, которую нельзя игнорировать, если мы хотим сохранить темпоральное и надконтекстуальное единство рассматриваемых паттернов. Вероятно, эти недостатки могут быть устранены, если разрабатывать теорию на стыке классических и неклассических подходов – например, используя дуальную модель когнитивной архитектуры².

Лингвистические исследования

Языковой материал, с привлечением которого изначально выстраивалась концепция образных схем, был собран первыми когнитивными лингвистами и впоследствии лишь расширялся (особенно для предлогов, послелогов, превербов, приставок и пространственных наречий). Особняком здесь стоят новаторские исследования Леонарда Талми, который не просто собрал ценный материал, но в 1970–1980-е гг. заложил основу для *теории* пространственной схематизации в языке, а к концу 1990-х гг. разработал оригинальную типологию пространственных значений, которая в наиболее полном виде изложена в его монографии «На пути к когнитивной семантике»³. Согласно Талми, подсистема закрытых классов лексики любого языка (или, говоря иначе, подсистема грамматических лексем и морфем) обнаруживает закономерности строения и допускает довольно ограничен-

¹ Gibbs R. W. The Psychological Status of Image Schemas. P. 131–132.

² См.: Бородай С. Ю. Язык и познание. С. 566–606.

³ Talmy L. Toward a Cognitive Semantics. Vols. I–II. Cambridge, 2000.

ный набор семантических возможностей. Эти семантические возможности описываются с помощью трехуровневой модели: 1) на *компонентном уровне* представлены базовые элементы, из которых строится всякая пространственная сцена, и многочисленные дистинкции, которые объединены в группы и различаются по степени частотности; 2) на *композиционном уровне* эти элементы и дистинкции объединяются в конкретные схемы данного языка, притом в каждом языке имеется ограниченный набор схем; 3) на *аугментивном уровне* каждая конкретная схема может подвергаться расширению или деформации для описания новых, неконвенциональных ситуаций. В этой общей системе универсальным характером обладают только базовые элементы и дистинкции, представленные на компонентном уровне; саму же универсальность здесь нужно понимать как потенциальную доступность, а не как обязательную актуализацию, – иначе говоря, языки *могут* задействовать ограниченный набор базовых элементов и дистинкций, но в каком виде этот набор будет реально задействован, зависит от конкретного языка. Формирующиеся на композиционном уровне схемы сами по себе не универсальны, хотя в их формировании можно выявить ряд важных тенденций. Этот лингвоспецифичный набор схем уникальным образом кодируется каждым языком, что связано с особой дистрибуцией грамматических элементов, и по-своему расширяется на аугментивном уровне, что в целом приводит к формированию лингвоспецифичного *пространственного воображения*. В своих работах Талми проводит подробный анализ различных схем и их компонентов, встречающихся в языках мира. Сильная сторона его анализа состоит в том, что он не ограничивается индоевропейскими языками, но включает также подробный разбор ряда америндских языков, в особенности юто-ацтекского языка ацугеви, специалистом по которому он является.

В качестве дополнения к теории Талми может рассматриваться типология пространственной схематизации, развитая в 1980–1990-е гг. членами Исследовательской группы по когнитивной антропологии из Неймегена во главе со Стивеном Левинсоном¹. Эта модель касается лишь тех ситуаций, когда локализация фигуры по отношению к ориентиру происходит в двухмерной горизонтальной плоскости, при этом фигура и ориентир не соприкасаются друг с другом. В указанной типологии тоже существует то, что можно назвать компонентным уровнем. К нему относятся базовые элементы, из которых состоят схемы: фигура, ориентир, точка наблюдения, оси координат, начало системы и ряд менее значимых элементов. Исходя из этих параметров, можно выделить три типа пространственных схем, или «си-

¹ *Levinson S. Space in Language and Cognition. Cambridge, 2003. P. 24–61.*

стем ориентации» (frame of reference), которые встречаются в языках мира: встроенную (имманентную), относительную (релятивную) и абсолютную. Мы сейчас не будем останавливаться на этом вопросе, поскольку многочисленные материалы и аргументы в пользу когнитивной реальности этих схем и вообще влияния пространственной схематизации на когнитивные способности носителей языка рассмотрены нами в другом месте¹. Отметим лишь, что по-прежнему не существует удачных попыток объединения типологии Талми и модели Левинсона в целостную модель.

Другая область лингвистической науки, которая внесла вклад в теорию образных схем, – это *диахроническая лингвистика*, в частности такие ее направления, как историческая семантика и теория грамматикализации. *Историческая семантика* изучает развитие значений тех или иных лексем и механизмы такого развития, разрабатывая при этом типологию семантических переходов, встречающихся в языках мира. Хотя эта типология на данный момент проработана еще не так хорошо, как хотелось бы, тем не менее уже сейчас можно обнаружить ряд закономерностей, которые объясняются с помощью укорененных в интеракциональности когниции образно-схематических структур (как, например, в упоминавшихся выше случаях с предлогом *в*, который расширил свою семантику из пространственной сферы во многие другие области – временную, социальную, дискурсивную и т.д., – что является крайне распространенным примером метафорического расширения схемы вместилище).

Параллельно с этим с 1980-х гг. активно разрабатывается *теория грамматикализации*, которая призвана объяснить устойчивые паттерны развития значений от неграмматичных и менее грамматичных к более грамматичным. В рамках этой теории показано, что существуют универсальные пути «превращения» лексических морфем в грамматические и их универсальность объясняется телесно-ориентированным характером человеческого познания: так, например, судя по имеющимся материалам, морфема со значением *в* может происходить от слов со значением «живот», «кишечник», «внутренности», «вход» и «сердце» (и ни от каких других, насколько известно), т.е. за базовой образной схемой исторически стоит, как правило, еще более конкретное «телесное» значение; развиваться же грамматическая морфема может в сторону более абстрактных грамматических значений, означающих нахождение *во* времени, – она способна стать маркером, вводящим темпорального участника ситуации или клаузу (вроде русск. *в то время как*, *в течение*), показателем прогрессивного аспекта (т.е. передавать нахождение *в* действии, ср. англ. *be doing*) и показателем дуративного аспекта

¹ Бородай С.Ю. Язык и познание. С. 225–296.

(т.е. передавать продолжение нахождения в действии, ср. англ. *keep doing*); все это – частные случаи более общего отображения схемы ВМЕСТИЛИЩЕ на область времени¹. Несмотря на огромный объем собранного материала и утверждения ведущих лингвистов о том, что главной целью развиваемой теории является объяснение универсальных когнитивных механизмов грамматикализации, к сожалению, по-прежнему отсутствуют попытки систематического описания того, что дает нам теория грамматикализация для понимания познавательных процессов.

Существенный вклад в развитие теории образных схем был внесен исследованиями *тропов*, которые велись с зарождения когнитивной лингвистики. В этих исследованиях было показано, что метафора, метонимия и другие фигуры не являются (выражаясь языком аналитической философии) лишь «эмотивным» дополнением к «концептуальному» ядру значения, но играют важную роль в формировании самого значения как сложного синтеза в границах перцептивно-понятийного континуума. Фактически сама идея образной схемы является логическим следствием теории концептуальной метафоры Лакоффа и Джонсона², которая предполагает формирование значительного числа абстракций путем отображения структуры области источника на область цели (например, ПОЛЕ ЗРЕНИЯ_[цель] – ЭТО ВМЕСТИЛИЩЕ_[источник]), притом в многочисленных отображениях область источника, как более базовая и конкретная сфера, оказывается единообразной, что ставит вопрос об экспериенциальных основаниях такой повторяемости и с неизбежностью приводит к идее базовой доконцептуальной схематизации. С момента выхода классической работы Лакоффа и Джонсона появились сотни исследований на эту тему, и общий вывод состоит в том, что, несмотря на культурные вариации, области источника в разных языках, как правило, похожи или вовсе идентичны и отражают базовые схемы. По сходному пути шло изучение метонимии и развитие теории ментальных пространств – в чем-то дополняющей, а в чем-то опровергающей теорию понятийной метафоры. Важно, что когнитивная (а не только «эмотивная») значимость этих механизмов доказана экспериментально, в поведенческих и нейрофизиологических экспериментах; также показано, что метафора и метонимия являются движущими силами семантических изменений и грамматикализации³.

¹ Kuteva T. et al. World Lexicon of Grammaticalization. 2nd edition. Cambridge, 2019. P. 237–239, 481–482.

² Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М., 2004.

³ Анализ вышеупомянутых проблем дан в работах: Скребцова Т.Г. Когнитивная лингвистика. Классические теории, новые подходы. М., 2018. С. 43–100, 175–203; Бородай С.Ю. Язык и познание. С. 477–498.

Несмотря на большое число лингвистических исследований, которые прямо или косвенно связаны с проблемой образных схем, в этой сфере все еще имеются «белые пятна». Ввиду того что в основе почти любого абстрактного значения лежит более конкретная *структура* – и часто это именно образная схема, – можно ожидать, что систематический анализ грамматической семантики, способов формирования лексических абстракций, языковой диахронии и базовых концептов должен привести нас к более полной теории преноэтической схематизации. До сих пор исследования указанной темы были сосредоточены на пространственной семантике, и это объясняется фундаментальной ролью телесности и окружающего пространства в познании. Но как обстоит дело с другими областями? Додж и Лакофф показали, что перспективной эмпирической сферой для извлечения информации об образных схемах является домен движения, в частности, в связи с проблемой лексикализации пути и манеры движения¹. Не меньший интерес могут представлять и другие, достаточно отвлеченные лексико-грамматические области, о которых позволяют судить широкие материалы лингвистической типологии. К этому следует добавить, что какая-то информация о базовых схемах может быть получена на основе материала, собранного А. Вежбицкой и ее коллегами в рамках *теории естественного семантического метаязыка* – даже беглый взгляд на реконструируемую ими систему (предположительно) универсальных элементов обнаруживает в ней целый ряд образно-схематических значений². Резюмируя анализ имеющегося языкового материала, можно сказать, что лингвистами для интересующей нас темы сделано очень много, но предстоит сделать еще больше, поскольку почти все серьезные исследования остаются узколингвистическими, игнорируют данные когнитивной науки и не учитывают более широкую эпистемологическую проблематику.

Выводы и перспективы

В этой статье мы попытались проанализировать актуальное состояние теории образных схем. К сожалению, формат статьи не позволяет даже мимоходом затронуть многие эмпирические области, в которых используется этот концепт. Мы отсылаем читателя к вышеупомянутой литературе, из которой можно увидеть пугающее многообразие эмпирического материала и

¹ Dodge E., Lakoff G. Image Schemas: From Linguistic Analysis to Neural Grounding. О проблеме лексикализации пути и манеры движения см.: Бородай С.Ю. Язык и познание. С. 319–329.

² Goddard C., Wierzbicka A. Words and Meanings: Lexical Semantics across Domains, Languages and Cultures. Oxford: Oxford University Press, 2014.

осознать реальную сложность его интеграции в единую теорию. На пути к такой интеграции необходимо кратко наметить имеющиеся проблемы и наиболее перспективные способы их изучения и преодоления.

1) Пренезитические схемы исконно функционируют на сенсомоторном, «базовом» уровне когнитивности, однако неясно, как в таком случае понимать их «схематичность» и в чем различие между «схематичностью» на сенсомоторном уровне и «абстрактностью» на концептуальном уровне? Говоря о различии, мы имеем в виду комплексное когнитивное различие, которое должно проявляться во всем: от процедурной экспликации до нейронных коррелятов. Или же в данном случае между сенсомоторным и концептуальным имеется непрерывность?

2) Как, утверждая «схематичность» схем, сохранить качественность некоторых из них и чем объясняются различия в соотношении схематичного и качественного в случае отдельных схем?

3) За счет каких механизмов образные схемы обеспечивают возможность абстрактного мышления и каков вообще статус абстракций в рамках воплощенного подхода к познанию? (Заметим, что этот статус до сих пор не получил удовлетворительного теоретического и нейробиологического объяснения.)

4) Как возможна нейробиологическая теория образных схем и на каком теоретическом основании должна происходить интеграция имеющихся материалов?

5) Насколько универсальны выделяемые образные схемы и не отражают ли они языковые и культурные особенности исследуемого материала? Иными словами, не является ли наиболее популярный набор образных схем всего лишь европоцентристским артефактом?

Для дальнейшего развития рассматриваемой теории важны все вышеперечисленные вопросы, однако первостепенной важностью обладает последняя проблема, поскольку имеются все основания считать, что многие образные схемы лингвоспецифичны и культуроспецифичны¹. Во-первых, как следует из широкого межъязыкового анализа Левинсона и его коллег², даже такая распространенная схема, как *вместилище*, не является универсальной на языковом уровне – она может как различаться от языка к языку,

¹ Подробнее см.: *Бородай С.Ю.* Язык и познание: пострелятивистская исследовательская программа // *Вопросы языкознания.* 2019. 4. С. 118–119.

² *Levinson S.* Natural Concepts in the Spatial Topological Domain – Adpositional Meaning in Crosslinguistic Perspective: An Exercise in Semantic Typology // *Language.* 2003. 79. P. 485–516.

так и вообще не иметь четких соответствий (то же самое касается и языковых систем ориентации). Во-вторых, в работах по психологии развития показано, что формирование топологических схем (в том числе схемы вместилище) является следствием сочетания как универсальных, так и лингвоспецифичных факторов, что свидетельствует о важной роли структуры конкретного языка в их конструировании в процессе онтогенеза¹. В-третьих, в ряде работ А.В. Смирнова демонстрируется, что возможно существование целых культур и сфер интеллектуальной деятельности, которые построены не на привычных для нас пространственных схемах, а на том, что можно охарактеризовать как процессуальные схемы (например, схема действие, имеющая структуру «действитель-действие-претерпевающее»)²; конечно, эти схемы тоже имеют телесную основу, что видно по онтогенетическим исследованиям каузации и концептуализации движения³, но их широкая распространенность в одних культурах и периферийность в других требует объяснения.

Последующая разработка теории образных схем должна по-прежнему происходить на стыке дисциплин – прежде всего феноменологии, лингвистики, психологии развития и кросскультурной психологии. Мы полагаем, что у носителя конкретного языка и конкретной культуры образные схемы восходят к универсальному моторному базису – возможно, здесь был бы полезен концепт врожденной, дорефлективной и проприоцептивной «схемы тела», который введен в философию М. Мерло-Понти и усовершенствован в наше время Ш. Галлахером⁴; преноэтические схемы конструируются в процессе онтогенеза на этой основе и под влиянием языковых и культурных факторов, а затем уже специфическим образом обеспечивают высокоуровневое абстрактное мышление, в том числе его схематическую составляющую (ярким примером изучения последней является творчество Г.П. Щедровицкого). Проследить этот процесс становления от универсального моторного базиса, через специфические образные схемы к различным высокоуровневым концептуальным схемам у носителя конкретного языка и конкретной культуры – одна из ключевых задач будущей интегральной теории.

¹ См., например: *Бородай С.Ю.* Язык и познание. С. 356–361.

² *Смирнов А.В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. С. 159–208, 421–436.

³ *Mandler J.* How to Build a Baby: III. Image Schemas and the Transition to Verbal Thought // *Hampe B., Grady J.* (eds.) From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics. P. 137–164.

⁴ *Gallagher Sh.* How the Body Shapes the Mind. Oxford, 2005.

ЛИТЕРАТУРА

- Бородай С.Ю.* Язык и познание: Введение в пострелятивизм. М.: Садра, ЯСК, 2020. С. 458–509.
- Бородай С.Ю.* Язык и познание: пострелятивистская исследовательская программа // Вопросы языкознания. 2019. 4. С. 106–136.
- Бородай С.Ю.* Язык, концептуализация и воплощенное познание (на материале образных схем) // Смирнов А.В. (ред.) Осознать смысл, осмыслить сознание: манифест Другой философии. М.: Садра, 2022. С. 264–300.
- Лакофф Дж.* Женщины, огонь и опасные вещи. Что категории языка говорят нам о мышлении. М.: ЯСК, 2004.
- Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. М.: Едиториал УРСС, 2004.
- Скребцова Т.Г.* Когнитивная лингвистика. Классические теории, новые подходы. М.: ЯСК, 2018.
- Смирнов А.В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: ЯСК, 2015.
- Arvidson S.* The Sphere of Attention: Context and Margin. Dordrecht: Springer, 2006.
- Dodge E., Lakoff G.* Image Schemas: From Linguistic Analysis to Neural Grounding // Hampe B., Grady J. (eds.) From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics. Berlin, 2005. P. 57–91.
- Gallagher Sh.* How the Body Shapes the Mind. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Gallese V., Lakoff G.* The Brain's Concepts: The Role of the Sensory-motor System in Conceptual Knowledge // Cognitive Neuropsychology. 2005. 22 (3/4). P. 455–479.
- Gibbs R.W.* The Psychological Status of Image Schemas // Hampe B., Grady J. (eds.) From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics. Berlin, 2005. P. 113–137.
- Goddard C., Wierzbicka A.* Words and Meanings: Lexical Semantics across Domains, Languages and Cultures. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Gomila T.* Verbal Minds: Language and the Architecture of Cognition. Amsterdam: Elsevier, 2011.
- Hampe B., Grady J.* (eds.) From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics. Berlin: Mouton de Gruyter, 2005.
- Hedblom M.* Image Schemas and Concept Invention. Cognitive, Logical, and Linguistic Investigations. Luxembourg: Springer, 2020.
- Johnson M.* Embodied Mind, Meaning, and Reason. How Our Bodies Give Rise to Understanding. Chicago: University of Chicago Press, 2017.

- Johnson M.* The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Johnson M.* The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Johnson M.* The Philosophical Significance of Image Schemas // Hampe B., Grady J. (eds.) From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics. Berlin, 2005. P. 15–33.
- Kövecses Z.* Extended Conceptual Metaphor Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Kuteva T. et al.* World Lexicon of Grammaticalization. 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Lakoff G.* Ten Lectures on Cognitive Linguistics. Leiden – Boston: Brill, 2018.
- Lakoff G., Johnson M.* Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought. New York: Basic Books, 1999.
- Levinson S.* Space in Language and Cognition. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Levinson S.* Natural Concepts in the Spatial Topological Domain – Adpositional Meaning in Crosslinguistic Perspective: An Exercise in Semantic Typology // Language. 2003. 79. P. 485–516.
- Lindner S.* A Lexico-Semantic Analysis of English Verb-Particle Constructions with OUT and UP. PhD dissertation. University of California at San Diego, 1981.
- Mandler J.* How to Build a Baby: III. Image Schemas and the Transition to Verbal Thought // Hampe B., Grady J. (eds.) From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics. Berlin, 2005. P. 137–164.
- Mandler J.* The Foundations of Mind: Origins of Conceptual Thought. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Popova Y.* Image Schemas and Verbal Synaesthesia // Hampe B., Grady J. (eds.) From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics. Berlin, 2005. P. 421–442.
- Talmy L.* Toward a Cognitive Semantics. Vols. I–II. Cambridge: MIT Press, 2000.

А.Д. Шоркин

(Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского)

СУЖДЕНИЕ КАК РЕФЕРЕНЦИАЛЬНАЯ ФУНКЦИЯ

Ключевые слова: процессуальная логика, глагол, функция, референция, указание, смысл.

Связность маркеров процессуальных суждений обеспечена глаголами. Означенная глаголом связка суждения перестает быть формальной, а наряду с терминами суждения становится полноправным семантическим маркером. Глагол именуется функцией референции, суждение становится осмысленным посредством процедур сигнификации и референции. Суждение строится как функциональная связь семантических маркеров предложения, указывающая на их значения. Связка «есть» («не есть») составляет малый фрагмент обширной номенклатуры связок, ею именуется одна лишь функция – пересечения объемов терминов суждения. Традиционные типы суждений представлены автором в виде функций. Ограниченность распространенной экстенсивной трактовки значений атрибутивных суждений и суждений существования особенно заметна при сопоставлении с практиками их применения в китайском *вэньяне*. В предложенной модели суждения как референциальной функции экстенсиональная версия значений только возможна, но недопустимо скудна: связок столько, сколько глаголов с обилием оттенков их интенциональных значений. Выбор коннотата, уточнение смысла функции процессуального рассуждения осуществляется посредством дополнительной посылки, которая вводится (явно или неявно) детерминативом «поскольку» (у стойков – *ελεῖ*). Будущему упорядочению непривычно обширной номенклатуры процессуальных суждений может способствовать китайское культурное наследие, не отягощенное субстанциональной метафизикой. Преобладание субстанциональной версии логики в европейской традиции слож-

лось с ростом влияния неоплатоников. В постпорфирианской традиции на протяжении столетий осуществлялась стратегия устранения из логических учений процессуальных идей. Она продолжает доминировать и в настоящее время, спорадические попытки ее ограничения слишком робки, а спекулятивные претензии на ее преодоление ухищрениями диалектической логики оказались не состоятельными. Элиминация глагола из связки суждений привела к обеднению логики, к существенным затруднениям мыслить изменчивость вещей. Между тем повседневные практики принятия решений, а также процедура указания, исходная в освоении реальности, базируются на процессуальной основе – увы, в обескураживающем отличии от многих логических учений.

Незавершенная дискуссия

Публикацией статьи А.В. Смирнова в журнале «Вопросы философии» открылось обсуждение вопросов процессуальной логики, которое к удобству читателей размещено редколлегией на страницах того же выпуска [Смирнов 2019]. Некоторые участники обсуждения ограничились конструктивными замечаниями частного характера относительно приведенной А.В. Смирновым структуры процессуального силлогизма, с некоторыми оговорками поддержали давно отстаиваемую им идею о необходимости создания процессуальной логики. Для других авторов обсуждаемая модель силлогизма скорее сомнительна, поскольку процессуальной или субстантивной может быть метафизика, но никак – не логика, которая, по их мнению, остается инвариантной для любых метафизик. Замечания здесь сводятся, в конечном счете, к трактовке модели структуры процессуального силлогизма как экзотичной версии традиционно известных умозаключений, или к сокрушительному для претензий на процессуальную силлогистику подозрению, что егосылки и вывод вообще не связаны отношением логического следования. Изобретательная и аргументированная защита А.В. Смирновым своей модели еще полнее насыщает поле идей, щедро продуцированных квалифицированным кругом авторов. Однако вопрос о том, действительно ли существуют два «несовместимых» и «равнозначных» способа мыслить – субстанциональные и процессуальные способы, S-логика и P-логика [Смирнов 2015], остался открытым.

Повседневные практики процессуальных рассуждений

Обыденная жизнь человека насыщена практиками принятия решений: стоит ли нечто делать, и каким образом это можно сделать. На подобные вопросы процессуального характера люди отвечают едва ли не ежеминутно. Их масштаб и сложность сильно разнятся, но во всех случаях (от процедуры чистки зубов до продуцирования научных гипотез) мы решаем вопросы о целесообразной последовательности действий, о логике предпринимаемого. Иначе выжить невозможно. Мы встраиваемся в мир событий собственной активностью, стараемся оптимизировать инициативные действия до четкой простоты алгоритмов, стремимся обеспечить контроль над процессами изучением путаницы обратных связей. *Cogito ergo actum*, как путь действия, присущ не только арабской, но и всякой другой культуре. Без повседневных практик корректных рассуждений процессуального характера культуры никогда (от архаики и до наших дней) существовать не могли. Главный компонент ИТ-технологий, которые недавно начали нас освобождать от части рутинных расчетов и решений, весьма символично в данном контексте именуется «процессором».

Реальная, издавна и повсеместно используемая людьми логика (в отличие от многих логических учений) не может не базироваться на логике процессов. В архаичных языках существительные и глаголы были слиты в единый комплекс события, в котором – для ускорения реакции на сообщение – превалировали процессуальные моменты. Понятие вещи долго оставалось синонимичным тому, что можно с ней сделать или чего можно от нее ожидать. Значение слова, прежде всего, усматривалось в *предназначении* вещи, этим словом означенной. Архаичные тексты (например, Ветхий Завет, Коран или исландские Саги) почти не содержат прилагательных. Существительные раскрасились прилагательными позже, по мере того, как вещи, будучи уже осколками расщепленных событий, стали обрастать многокрасочной чешуей многих своих признаков, помимо первого и самого главного – процессуального. В китайском языке отсутствует морфологическое деление знаков на имена и глаголы. Многие иероглифы обозначают одновременно и существительные, и глаголы, и прилагательные. Причем глаголы выражают как способ действия, так и его цель, состояние объекта действия, а прилагательные являются и признаками предметов, и указаниями признаков действия.

Базовой процессуальной операцией является **указание**.

Когда у вольера с жирафом папа указывает на него ребенку и говорит «это – жираф», он дает его остенсивное определение, предлагает ребенку соотнести услышанное слово с ситуативным восприятием. Вхождение че-

ловека в культуру, трансляция культурного наследия – инкультурация – с неизбежностью начинается именно с указательных определений. В арабской или китайской культуре даже выстроены особые теории указания. Китайское *чжи* – *знание, разумность* этимологически восходит к значению *палец, указание пальцем*. В классическом трактате «Чжоу ли» иероглиф *чжи* соединяет смыслы связки *палец – указание – значение* [Кобзев 2006, 102]. Греческое *теория* – это также процесс умозрения, созерцания, словом *теоры* именовались наблюдающие странники. Под смыслом *театра* подводится весь мир как некое действие, участником и зрителем которого являются люди, а *тезис* – ясное указание на суть этого действия, на отношение к нему. Подобные однокоренные слова продуцированы индоевропейским *dhāu*, означающим процессы усмотрения, мышления. *Теорема* и у индусов, и у греков является, прежде всего, объектом созерцания, а уже потом – доказательством.

Словом, мы не можем что-либо сказать, не указав. «Сказ» как говорение сопряжено с «показом» как наблюдением и «указом» как нормативной декларацией. В современной логической семантике процедура указания укоренена до глубины аксиомы. Считается, что его иначе, явным образом, определить нельзя. Указанию может быть дано только «непредикативное» (термин А. Пуанкаре) определение: его уяснение неизбежно осуществляется в терминах, содержащих ссылку на само указание.

Формально наш пример с демонстрацией жирафа может быть приведен к определению через ближайший род и видовое отличие. *Жираф – это тот объект (то, что видит ребенок), на который указывает папа, говоря ребенку «это – жираф»*. Но это определение вовсе не для ребенка, а для его папы, и дано оно человеком, искусственным в традиционной логике (скорее, искусственным ею). Слово объект ребенку неизвестно, да и от операции указания избавиться, по сути, не удалось: она лишь с неуклюжей стыдливостью встроена в видообразующий признак («на который указывает папа»). Отказ детей от родовидовых определений, который эмпирически фиксируют психологические тесты [Солондаев 2019], естественен и логичен, он отнюдь не инфантилен. Противоестественно иное – вызывающее сожаление упорство, с которым многие логики издавна пытаются втиснуть все разнообразие типов дефиниций и, соответственно, суждений в прокрустово ложе родов и видов. Незаменимые при построении классификаций и строгих формальных систем, эти понятия в иных ситуациях второстепенны или даже бесполезны.

На основе операций указания строятся все другие наши рассуждения. Посредством указаний и наблюдений над процессами вводятся значения постигаемых объектов, начинаются погружения в их смыслы. Например:

Смысл слова «окружность» можно понять, наблюдая движение стрелки часов,

поскольку стрелка часов, вращаясь, чертит окружность.

Также и циркуль, вращаясь, чертит окружность.

Значит, смысл слова «окружность» можно понять, наблюдая движение циркуля.

Для полноты картины можно также обвести карандашом блюдце или пуговицу, указать ребенку из окошка на границу травы, куда не достает привязанная к колышку прожорливая коза. Позже можно смоделировать вращение отрезка вокруг его неподвижного конца. И разве подобные процессуальные способы введения смыслов ущербны в логическом отношении? Верно также, что окружность – это геометрическое место точек, равноудаленных от одной точки, называемой центром. В абстрактных пространствах математики способы введения «окружности», подобные нашим примерам, формально поглощены этим ее общепринятым родовидовым определением. Но исходное понимание того, что она такое, базируется вовсе не на абстракциях высокого ранга. Оно не второсортно, без базового истока высокое абстрагирование вообще бы не состоялось. Операция указания на процессы и их последующие репетиции отнюдь не дискредитированы и не сняты. Формальному обобщению подвергаются только их результаты.

Древнекитайские «методы третьих и пятых понятий» вводят смыслы новых понятий, опять таки, посредством указаний на происходящие процессы.

Солнце уходит – луна приходит,

Луна уходит – солнце приходит.

Солнце и луна занимают место друг друга,

Здесь появляется [понятие] свет.

Иероглиф *свет* графически наглядно составлен традиционным соединением иероглифов *солнце* и *луна*. Помимо солнца и луны, конечно, можно наблюдать иные, дополнительные источники света: огонь костра, факел, молнию или, с недавних времен, электролампы. Но более важен инвариантный принцип отслеживания его прихода (вспыхивания) и ухода (угасания). Естественно, этот принцип логично проводить по отношению к главным источникам света. Не вовлекаясь в анализ того, связаны ли посылки и вывод этого известного рассуждения отношением логического следования, заметим иное: не только понятие свет, но и органы зрения не могли бы появиться у земных обитателей без соседства нашей планеты с Солнцем и Луной.

В культурном наследии известны случаи, когда процедурой указания заменяли процесс доказательства. Индийский математик Бхаскара в XII веке

посчитал возможным снабдить чертеж, иллюстрирующий теорему Пифагора, только лаконичным «смотри». В традициях логики ньяя усмотрение, обнаружение дыма на горе означает наличие там огня, как, например, на кухне с жаровней. Как говорится, нет дыма без огня. В школе ньяя умозаключения (анумана) выстроены не подведением частного понятия под общее, как у Аристотеля, а на основе указания факта наблюдаемого события вкупе с привычным «примером», а также теории проникновения, «вьяпти». В дыме заключена информация об огне, в него проникает «огненность» (но отнюдь не огонь как вещь, не субстанция), подобно тому, как число 50 «вьяпти» в 100. Связи между понятиями носят процессуальный характер, который у индусов поясняется вьяпти или дхармой, а у китайцев – концептами ци, дао, ян, инь.

Логические учения («логики») в отличие от повседневных практик рассуждения (от логик), никогда не были свободны от метафизики. Логики всегда выстроены на исходной процессуальной основе, историко-культурные коллизии многих, прежде всего, западных «логик», напротив, заметно отягощены субстанциональной метафизикой.

В тени «древа Порфирия»

Во времена становления логических учений доминировала метафизическая установка, с наибольшей прямоотой и бескомпромиссностью выраженная в Метафизике Стагирита. Как-то невзначай и походя, в качестве подразумеваемого, там постулируется, что «о текучем знания не бывает» [Аристотель 1976, 327]. Даже последователей Гераклита беспокоила невозможность сказать что-либо определенное о том, что пребывает в состоянии непрерывной изменчивости. В логические учения тогда, конечно, были прочно инкорпорированы идеи, ныне относимые к гносеологии или к лингвистике. Аристотель понимает *категории* как предельные сказуемые, устанавливаемые на языковой базе, взятые из практик употребления древнегреческого языка и его грамматики. Из десяти категорий Стагирита только три (обладание, действие и страдание) носят процессуальный характер. В традиционном китайском вэньяне соотношение числа категорий, описывающих процессы и вещи, обратное: процессуальных примерно втрое больше.

Возможность знания о «текучем» позже в европейской культуре была отчасти реабилитирована стоиками. Объектом логического они считали любое «высказанное», λεκτόν. Лектон, будучи «устремлением души» (чем-то наподобие интерсубъективного смысла имени), опосредует означаемое и означающее. Логика, вполне в духе современной семантики, трактуется как учение о знаках и означающих процедурах. Дым есть знак огня, утвер-

ждали стойки, как наличие у женщины молока – симптом ее беременности. Понятно, что в реальных практиках говорения означению подвергаются не только вещи с их признаками, но также процессы. Отношения слов языка и материальных тел, помимо лектонов, у стоиков опосредовано «психическими образами», *φαντάσμα*. Психее же непременно присущ возрастающий логос. Понятие «пневмы» (коим стоиками мыслилась всеобщая напряженная связь, незримо пронизывающая природу и человеческий мир причинная обусловленность) сродни индийскому (вьяпти) или китайскому (ци), как концептам процессуального свойства. Одна мысль способна «вытекать» из другой – так можно сформулировать одно из многих их веских достижений, разделившее фактическую и логическую истинность.

Школа стоиков в полемике с перипатетиками открыла античному миру средиземноморья новые горизонты логической проблематики. Способы аргументации математиков и практики судопроизводства, ранее несопоставимые, оказались приведенными стоиками к единой логической основе. Зенон и Хрисипп решительно отказывались считать суждение, как это повелось от Аристотеля, процедурой включения его субъекта в некоторый класс, резко, до сотен тысяч, расширили номенклатуру сложных суждений, выводимых из 10 базовых. Вместе с жесткой критикой привычного истолкования определения посредством рода и вида стойки весьма низко оценивали силлогистику перипатетиков. Оценивая вклад стоиков в развитие пропозициональной логики, Я. Лукасевич придает ему «несравненно большее значение, чем тот убогий фундамент логики имен, который заключен в аристотелевской силлогистике» [Lukasiewicz 1961, 188]. Свежие идеи, не укладывающиеся в привычное перипатетическое русло, какое-то время оказались настолько популярны, что, со слов тамошних остряков, о логике Стои каркали даже вороны. Но последователи Зенона и Хрисиппа не смогли поддержать творческий потенциал полученного наследия. Более того, оригинальное наследие сравнительно быстро было утрачено, и ко второму веку Новой эры началось поглощение остатков блестящей Порты школами платоников и перипатетиков.

При переводах греческого наследия на латынь происходили существенные и показательные изменения содержательной трактовки логики. Цицерон понимает прежнее *αφορίζω* (определять) посредством *de-finio* (ограничивать, замыкать). Определение как краткий афоризм интенционального различения данного предмета от всех остальных превращено им в «дефиницию», где на первом плане в результате новой сигнификации в парадоксальном ущемлении традиции оказывается экстенциональная сторона понятия. О-пределить – это установить, очертить предел, замкнуть предмет определения в класс, посредством чего только и возможно разъяснение

отличительных признаков. Определяемую греками οὐσία (сущность) после Квинтилиана трактуют как substantia или essentia (сущность как «суть» или как «бытие»). Субстанция же, в отличие от οὐσία, всегда неизменна и самодостаточна (как позже говорил Иоанн Дамаскин, «вещь самосушая»). Достижения ранней Стои, среди которых заметны противоположные попытки обогащения логики концептами процессуального характера, составили апогей в эволюции логических идей античности. К новой эре былой расцвет сменился заметным спадом, а с III века – и кризисом.

«Особенно ухудшилось дело, – справедливо считает М.В. Попович, – когда за комментарии к Аристотелю взялись неоплатоники» [Попович 1979, 110]. Плотин выстраивает иерархию ипостасей их эманацией из Единого. Два пути – восхождение к Единому и нисхождение от него, конечно, неравноценны. Восхождение сопряжено с экстазом созерцания, второй же путь постигается не только мистически, здесь и логика может пригодиться. Плотин начинает усекновение аристотелевской номенклатуры категорий, сокращая ее до пяти (сущность, качество, количество, отношение, движение). Ученик Плотина Порфирий уходит от метафизики Единого, заменяя его субстантивным понятием «наивысшего рода» (genus generalissimos). В его «Пятисловии» род, вид и видообразующее отличие объявляются существенными свойствами объекта, которые дополнены несущественными – собственным и случайным – признаками. «Древо Порфирия» выстраивается как строгая иерархия родов и видов, как теория предикабилей. Иные категории здесь ему не нужны. Так Порфирий положил начало исчислению классов и надолго (поскольку это его короткое сочинение приобрело огромную популярность и авторитет, было переведено на многие языки) придал логике отчетливый субстанциональный и экстенциональный характер.

«Органон» Аристотеля отныне в течение сотен лет переписывался как палимпсест, неизменно начинающийся с «Исагоге» Порфирия. В VI веке Бозций, один из переводчиков «Пятисловия», говорит о родах и видах, либо имманентных вещам, либо соединенным с бестелесными сущностями. В IX веке Эриугена выстраивает, опять таки, иерархию родов, начиная от Бога как субстанции всех вещей. Показателен процесс дальнейшего усекновения в схоластике перечня аристотелевских категорий – прежде всего, за счет тех, которые сопряжены с процессами. Согласно Жильберу Портанскому (XI век) в субстанции неизменно пребывают («ингерентны») количество, качество и отношение, а остальные только «соприсутствуют». К «абсолютным» категориям схоласты впоследствии относят лишь субстанцию, количество и качество, тогда как семь остальных категорий Стагирита (включая и действие, и обладание, и страдание) объявляются «относительными». Для Фомы Аквинского достаточным условием образования акци-

дентальной формы (*formae accidentalis*) из исходной субстанциональной формы является лишь ответы на вопросы: *quale?* и *quantum?* А определить, теперь уже без всяких исключений и вариантов, – значит указать род и отличительный признак.

Оппозиция этой ведущей тенденции была спорадической, недостаточно влиятельной и запоздалой, большей частью приходящей с окраин европейской учености во времена, близкие к расцвету средневековья. Моисей Маймонид уделяет важное место таким категориям процессуального свойства, как обладание и лишение, задается дерзким вопросом о том, как возможно отрицание субстанции. У Ибн-Рушда можно встретить, как пишут историки логики, «неожиданно низкую» оценку труда Порфирия [Попов, Стяжкин 1974, 123]. Дунс Скотт находит связность объектов в их отношениях, которые, по его мнению, не укладываются в прокрустово ложе родов и видов.

Однако вплоть до середины XII века в Западной Европе, подытоживает известный историк логики, она «развивалась на основе сочинений Боэция и Порфирия» [Маковельский 1967, 217]. Оригинальные античные тексты из употребления были большей частью изъяты, наследие Аристотеля иссушено элиминацией категорий процессуального характера. Неоплатоники прочно вытеснили идеи стоиков, для слабых ростков процессуальной логики тень «древа Порфирия» оказалась губительной. Общую оценку правомерности субстанционального и процессуального подходов без обиняков манифестирует популярное средневековое присловье «Бог всегда есть то, что он есть, а Дьявол изменчив».

Со времен Ренессанса логика Европы становится более разнообразной, обогащается забытым античным наследием и свежими идеями. И все же мощная тысячелетняя традиция ее субстанциональной трактовки (которой посвящен наш краткий обзор) до сих пор остается приоритетной. Для становления процессуальной логики следует вернуться к истокам логики, к тому ее архаичному соединению с тем, что ныне мы называем логической семантикой.

Строение суждения как функции

Вербальная стадия освоения реальности начинается с *именования*. То, что ранее было усвоено до-вербальными способами наблюдения и посредством предметно-практических операций, следует как-то назвать. Так складывается исходная семантическая оппозиция *означающего* и *означаемого*. С развитием языка овладение звучанием слова может предшествовать представлениям о том, что оно означают. Процессы *сигнификации* поэтому орга-

нично дополняются встречными процессами *референции* знаков, указания на их значения. Усложняет ситуацию то обстоятельство, что знаки могут указывать как на экстралингвистическую реальность, так и на другие знаки. Во многих случаях они находят преимущественную референциальную опору внутри языка. И тогда в игре дистинкций и отстранений имя становится словесной оболочкой понятия (концепта, лектона). Лектон (возьмем этот термин из уважения к наследию стоиков) является содержанием имени, его языковой референциальной опорой, то есть, означаемым, и, одновременно, означающим для экстралингвистического референциального значения имени. Имя, лектон и экстралингвистический референт маркируют вершины семантического треугольника, звенья цепи встречных процессов сигнификации и референции.

Смысл суждения в современной логической семантике – например, согласно Айвору Ричардсу (I.A. Richards) – складывается из прямого или референциального и коннотативного или фигуративного, причем последний продуцируется внутриязыковыми игровыми коллизиями имен. Фигуративные возможности продуцирования смыслов, конечно, значительно богаче прямых референций. Возможности фигураций заданы неограниченным диапазоном возможных миров, конституированных играми воображения и языка. Прямые референции стянуты к единственному действительному миру. Исследование процессов смыслопорождения включает в себя погружение в глубины символов как наиболее коннотативно богатых знаков. Однако на поверхности этих глубин всегда расположены референциальные значения, пусть более плоские и простые. В генезисе языки основывались на простых референциях, а символические глубины ими обретались позже, в ходе развития. Богатство смыслов, их нюансировка имеют исходной базой простые референциальные значения.

Во многих случаях исследователи смыслов об этой базе забывают. Увлеченные изысканной сложностью выстроенного на простом фундаменте многоуровневого «дворца» смыслов, они вытесняют из анализа специфику внеязыковой реальности, трактуют весь мир как текст. В так называемых «экстралингвистических семиотиках» знаки имеют лишь фигуративный смысл, продуцированный дискурсом и контекстом. Дальше, до вещей добираться никто из таких исследователей не может и не желает. Текст ими определен как объект многих интерпретаций, вопросы же о его верификации или фальсификации, увы, только второстепенны и не имеют однозначного решения.

В логической семантике акцент противоположен: важны в первую очередь значения, а не смыслы, процессы референции, а не сигнификации. Фигуративные коннотации, конечно, всегда опосредуют и отчасти размыывают

определенность связи имен с их значениями. Нужная фокусировка смысла, однако, достижима посредством процедур задания семантическим маркерам суждений достаточно четких значений. Согласно «принципу Фреге», смысл языкового выражения является функцией смыслов частей, составляющих это выражение. Суждение может трактоваться как функциональная связь семантических маркеров предложения, указывающая на их значения. Одновременно суждение является функцией предложения, а последнее – значением суждения. Если функция задана, то связность маркеров со значением непременно имеет – вслушаемся в рефрен, отчасти сбивающий с толку, но весьма показательный – значение истинности. Будучи пропозициональной функцией предложения, суждение (в двузначной логике) непременно либо истинно, либо ложно.

Корректное установление референциального значения в логической семантике первостепенно. Результаты верификации или фальсификации суждения играют решающую роль для анализа логической связности его семантических маркеров. Весьма полезное понятие *кода*, посредством которого означаемое «вступает в семасиологические отношения с означающим» [Эко 2004, 66], с необходимостью базируется на понятии функции. Коды устанавливают взаимоднозначное функциональное соответствие каждого из символов определенному означаемому (а также дополнительно вводят репертуары соотносимых символов и правила их сочетания).

Представим, таким образом, любое, как атрибутивное, так и процессуальное, суждение в виде функции. Причем не только пропозициональной, значением которой является предложение – это вполне привычно, но не способствует обнаружению специфики процессуальных суждений. Перспективно, на наш взгляд, иное: представить в виде функции саму структуру суждения.

Функция всегда является некоторым действием над объектами, в результате которого им ставится в однозначное соответствие определенное множество других объектов. Она, как своевременно напомнил один из участников дискуссии относительно Р-логики, является и вычислительной процедурой, и характерна статичным теоретико-множественным представлением [Шалак 2019]. Одно из известных предложений по решению парадокса Рассела состоит в идее приведения множества к функции: $\forall x \exists y (x \in y \equiv \varphi(x))$. Уильям Хаас исследует семантические возможности выражения «X flew Y to Z» анализом такой его составляющей, как Y [Haas 1973]. Для нас интерес представляет анализ другого элемента, «flew»: каким функциональным способом X «приводит» Y к значению Z?

Используемые в речи те или иные глаголы являются именами разных функций, которыми связываются остальные семантические маркеры (пере-

менные) суждений в целях достижения соответствующих функциональных значений. Дескрипция «функции» подразумевает как введение ее имени (сигнификацию), так и референциальную определенность – как правило, интенциональную. Иначе область действия функции очертить невозможно.

Например, выражение $x \text{ he taapiri } y = z$ может обрести для читателя смысл при подстановке вместо переменных «х», «у» и «z» чисел натурального ряда – соответственно, 2, 3 и 5. Зная значение функции (оно равно пяти) при значениях переменных два и три, мы способны резонно предположить, что «he taapiri» по-русски означает «плюс». Так от референциальной определенности мы проясняем сигнификацию. Человек же, не только знакомый с арифметикой, но и говорящий на языке маори, на котором задано исходное предложение, его смысл понял бы сразу, без подстановок референциальных значений переменных. Смысл *сложить* у ребенка складывается экстралингвистическими операциями (на пальцах), лингвистические смыслы формируются трансляцией предметно-практических операций в операции с языковыми символами. Смысл «х плюс у» для математика состоит в намерении сделать «у» шагов от «х» по последовательности натуральных чисел. *Сложить* – это функция, определенная операция, о математически строгой формулировке которой можно оставаться неосведомленным: важно уметь считать (то есть, соотносить слагаемые с их суммой как итоговым значением процедуры) и знать, как этот процесс именуется.

Трактовка строения суждения как функции изначально (по сути своей процессуальной) реабилитирует многочисленные глаголы, которыми реально связываются существительные в практиках языка. Связка *есть* (которой в европейской логике все другие глаголы насильственно, часто неуклюже и неточно вытесняются в состав блока видообразующих признаков, в предикат суждения) является только одной из многих возможных функций.

Функция референции атрибутивных суждений

В теории простых категорических суждений связка не считается термином суждения. Между тем она является вполне определенной, семантически маркированной функцией связи S и P, а именно, функцией *пересечения* объемов терминов суждения. *Кот есть животное* (воспользуемся классической иллюстрацией Saul Kripke), поскольку подмножество котов входит во множество животных. При отрицательной связке эта же операция пересечения приводит к пустому множеству (*карандаш – не животное*). Во всех случаях мы мыслим то, что получилось в результате пересечения: в первом случае – тех животных, которые являются котами, во втором – пустое множество. Один из терминов вполне обоснованно называется предикатом,

поскольку факт попадания или не попадания в его объем объема субъекта суждения служит достаточным основанием считать суждение истинным или ложным. Но, заметим, в современной логике предикация обоснованно рассматривается как частный случай функциональной зависимости.

Ярко экстенциональная, формальная трактовка функции связки позволяет судить о логической истинности простых категорических силлогизмов даже без замены переменных терминов суждений на константы – достаточно введения кванторов. Модусы силлогизмов атрибутивных суждений доказываются сериями возможных сочетаний кругов Эйлера, фиксирующих объемы большего, меньшего и среднего терминов. Причем содержательное наполнение модусов излишне. Также в качестве доказательства практикуется формальное сведение модусов к Barbara (или Celarent). Однако невозможно составить таблицу истинности самого Barbara, связать его заключение с конъюнкцией посылок отношением логического следования.

Между тем этот базовый модус нетрудно доказать с учетом того, что замена переменных терминов на константы фактически является **операцией указания** на них. Всякое использование говорящим семантических маркеров является актом указания на них, введение маркеров в предложение невозможно без их референциального признания. Наличие или отсутствие маркеров синонимично значениям их истинности: факт использования маркера «кот» тождественен истинности суждения «это – кот». Трактую также связку «есть» в качестве указания наличия имплицативной связности маркеров, классический пример Barbara можно представить в следующем виде:

Если это – люди, то они смертны.

Если кого-то зовут Сократ, то он человек.

Значит, если кого-то зовут Сократ, то он смертен.

Этот условный силлогизм характерен заключением, истинным при любых сочетаниях значений истинности составляющих его посылок. Недоказуемая в субстанциональной логике аксиома Barbara оказывается вполне, как у стоиков, доказуемой, если связку и введение констант рассматривать как процессы, каковыми они, по сути, и являются.

Лексиконы ряда языков (китайского, арабского) вообще не содержат связки «есть». В китайском варианте известного примера Frege (Gottlob Frege) о *ките*, который является *животным*, эти семантические маркеры в предложении были бы опосредованы иероглифом 是 (*ши*). Тысячи лет в вэньяне (традиционном китайском языке) *ши* означало *утверждать, правда, это*. С огромной смысловой натяжкой под влиянием западной культуры в коннотаты *ши* глагол *быть* проникает только последние сто лет. Но и сегодня *ши* остается аналогом указательного местоимения, не имеющим экзистенциального смысла.

Кванторы общности и существования формируются посредством иного знака: 有 (ю) – *обладать, иметь, наличествовать*. Для нас предложения «некоторые коты черные» и «бывают черные коты» логически эквивалентны. Для китайца они таковыми не являются: первое говорит о том, что часть котов и впрямь (是) черного цвета, а второе предложение свидетельствует факт наличия (有) черных котов в универсуме (*во тьме*) вещей. Наделить 是 не свойственными ему смыслами 有, что с точки зрения китайца нелепо и смешно, – это и означает хоть как-то пояснить смысл европейского *быть*. Антонимом *ши* является *ложь, неверно*, а бинарной оппозицией ю – *отсутствие, пустота*. Наше «есть» смешивает экзистенциальный и копулятивный смыслы, стандартная китайская связка «ши» только копулятивна. Она носит процессуальный характер указания и утверждения, выполняет интенциональную, но отнюдь не экстенциональную функцию.

«Эта лошадь белая» не потому, что она считается, как у Аристотеля, включенной во множество белых предметов, а поскольку правдой, считают китайцы, является то, что именно она обладает таким качеством цвета. В известном софизме (IV–III века до н.э.) Гунсун Луна «белая лошадь – не лошадь» демонстрируется общепринятая несообразность совмещения множества (*туна*) «коней» с туном «цвет» посредством 是. Из чего, однако, парадоксально выводится, что нет и «коней вообще», как таковых – как нет бесцветных коней. Критики же этого софизма считают, что «белая лошадь» правомерно указывает (是) на «лошадь», хотя *тун* лошадей и складывается (но уже посредством 有) лошадьми разных цветов, пород и всех других их качеств.

Следствиям отсутствия связки «есть» в языке А.И. Кобзев посвящает многостраничный обзор, где, в частности, обосновано утверждает, что «грамматическая структура китайского предложения знаменует собой лишь взаимосвязь описываемых в нем объектов, ничего не говоря о соотношении объемов их понятий» [Кобзев 2006, 88].

Словом, сделаем важный вывод, простые категорические суждения вовсе не обязательно являются только функцией пересечения объемов его терминов. Их значения реально и вполне успешно вводятся также интенциональными способами, посредством базовой функции указания. Узкая трактовка предиката как термина суждения, как признака субъекта суждения существенно ослабила выразительные возможности языка логики. Связка *есть* и, соответственно, глагол *быть* не являются универсальной основой соединения понятий в суждения, а последних – в рассуждения. Они остаются базовыми в постпорфирианской логике, которая сопряжена с субстанциональной метафизикой, но составляет лишь фрагмент (возможно, синхронный срез в метафизическом отношении или частный вариант в

логическом плане) той логики процессов, а не только вещей, которую еще предстоит построить.

Функция референции в экзистенциальных суждениях

Суждения существования в традиционных логических учениях выделяются в особый вид. Казалось бы, «х существует» означает простую операцию включения «х» во множество «существующего». Суждение «х не существует», соответственно, – операцию исключения «х» из множества «существующего». То есть, они выполняют ту же самую функцию пересечения, что и атрибутивные суждения с той лишь разницей, что предикат суждения «существующее» остается для разных «х» инвариантным.

Основания выделения суждений существования в особый вид (а не в качестве частного случая суждения атрибутивного) носят в европейской традиции не логический, а метафизический характер. Ведь существуют не только реальные предметы, вещи с их признаками, но и предметы мысли. Утверждая, что «х не существует», мы тут же попадаем в метафизическую ловушку Декарта: поскольку беспредметного мышления не бывает, самим актом этого утверждения мы уже полагаем «х» существующим мысленно. Так понятие существования в европейской традиции оказалось расщепленным на материальную и идеальную составляющие, координация которых составляет хроническую проблему. От «эйдосов» Платона или «*cogito ergo sum*» Декарта выстраивается традиция поиска субстанционального различия этих двух вариантов существования. Из экстенциональной, теоретико-множественной трактовки «существующего» последовательно вытекает и субстанциальная логика, и субстанциальные варианты метафизик.

В итоге вялая и неоригинальная логическая компонента экзистенции в постпорфирианской традиции оказалась сопряженной с изощренной изобретательностью прокрустова ложа ее конкурирующих субстанциальных метафизик.

В традициях Китая гипостазирование понятий в виде самостоятельных идеальных сущностей изначально бессмысленно, так как имена вещей (*мин*) не расслаиваются на их языковую оболочку и идеальное содержание. Более того, имена вполне легально образуют поле существующего наряду с вещами. Афоризм «у петуха три ноги» (из трактата «Чжуань-цзы», возводимому к Конфуцию) вовсе не считается софизмом, а констатирует тот факт, что слово «нога» правомерно ставится в один ряд с физическими ногами. Сопряжение *син* (телесной формы вещи) с ее *мин* (именем – понятием) только и может быть признаком наличия или отсутствия этой вещи. Если нет *мин*, значит, человек относительно *син* вообще не говорит и не

мыслит. Да и для самого человека его *син* – это то, что он считает своей личностью, своими жизненными силами, а *мин* – его персональная судьба. Сплетение *син* и *мин* образует и человека, и любую иную вещь из тьмы вещей. Иероглифы и несомые ими смыслы, процессы и вещи с их качествами, человеческая активность в равной мере конституируют то, что полагается *присутствующим* (有) или *отсутствующим* (無). Оппозиция этих понятий служит эффективной заменой западной дихотомии существующего и несуществующего.

В упомянутом древнем трактате выстроена действующая поныне их итерация: наличие (ю) и отсутствие (у) мыслятся не только контрадикторными, но также контрарными, что делает возможным построение иерархии уровней реального из комбинаторики этих двух полюсов. Ю ю как «наличие имеющегося» отлично от ю у как «наличия отсутствия» и от у ю как «отсутствия наличия». Одно дело, приведу свой пример, – пойманный тигр, другое – идти по его следу или же вообще потерять след. У у трактуется как «отсутствие отсутствующего», которое вовсе не возвращает, согласно нашему правилу двойного отрицания, к «наличию». Напротив, этот уровень существования означает «предельное отсутствие»: след потерян, следопыт ушел в отпуск, а тигр из данной местности вообще бесследно исчез. Добавлю, что 無 может означать объекты, не обладающие материальной формой, что делает смысловые оттенки сочетаний ю и у еще более разнообразными.

Прямолинейное и энергичное отрицание наличия 有 означает, что вещь нам функционально не дана, но вовсе не несет смысла «онтологического небытия». В более формальном и современном виде «существование» передается иероглифами 存在. Здесь первый из иероглифов, опять таки, значит *оставаться присутствующим*, а второй является динамическим обстоятельством места, носит смыслы *жить*, *быть налицо*. Процессуальная трактовка, как видим, отчетливо доминирует над экстенциональной процедурой включения в объем.

В современной европейской культуре понятие существования справедливо относится к нечетким множествам (fuzzy concept): его границы размыты, в нем то и дело что-то исчезает и возникает. В традиционной ментальности Китая эта размытость существенно усилена скрупулезным учетом активности человека, который говорит о вещах и действует с ними, их оценивает, созидает и разрушает. Если изобретатель, обратим внимание на одно из многих культурологических следствий, в Европе оставался маргинальной фигурой вплоть до начала XX века, то в Поднебесной он издревле был окружен уважением и получал материальную поддержку. Ибо он обогащал «тьму вещей», синонимичную «тьме наличий».

В целом, китайская трактовка существования никак не отягощена задачей субстанциональной определенности, она гибче и конструктивнее европейского истолкования этого понятия, ориентирована не только на преходящую статику его объема, но в большей мере на процессы его конституирования. Не вдаваясь в детали, добавим, что в буддийском «бхава» существование также понимается как становление, причем вещи лишены какого-либо общего и постоянного принципа, благодаря которому они непременно становятся тем, что они есть. Функциональная трактовка суждений существования, таким образом, позволяет преодолеть логику прокруста ложа постпорфирианской экзистенции.

Специфика функции референции релятивных суждений

Особый вид суждений в традиционной логике также составляют суждения отношений – xRy . Будем считать «R» именем функции, связывающей переменные «x» и «y». Специфика этой функции состоит в сопоставлении интенсивности некоторого качества, которое приписывается обоим переменным (или их группам). Чтобы суждение отношения было транзитивным ($xRy \ \& \ yRz \rightarrow xRz$), функцию нужно задать не только ее именем, коим называется сравниваемое качество. Помимо этого необходимо, на что обычно не обращается должного внимания, артикулировать и зафиксировать ее значение. В случаях, когда верификация одинаково именуемого качества осуществляется по разным критериям, транзитивность некорректна.

Если Зина умнее Маши (поскольку у нее выше IQ), а Маша умнее Юли (поскольку нашла обеспеченного мужа, а Юля все ждет настоящей любви и сидит одна), то о том, кто умнее – Зина или Юля – ничего сказать нельзя. Значение понятия, согласно одной из экспликаций закона тождества, не может меняться в процессе рассуждения. «Выше» сопоставляет и рост, и место в социальной иерархии (на что обратил внимание собеседника Наполеон, опрометчиво заметившему, что «я выше Вашего величества»: «не выше, а длиннее, а Вас я могу укоротить на голову»). Нужно, таким образом, дабы избежать нежелательных недоразумений, выбрать один из коннотатов понятия и четко его сформулировать. Задать функцию суждения можно лишь пояснив ее дополнительной фразой, начинающейся со слова «поскольку»; иначе значение истинности суждения остается неясным. Верифицирующая качество дополнительная посылка, заметим, всегда описывает некоторые процессы: измерения, какой-либо апробации того качества, которое сопоставляется в суждении отношения.

Встречающиеся попытки сведения суждений отношения к атрибутивным суждениям непоправимо искажает их смысл. Тогда в нашем первом

примере «Умнее Маши» становится предикатом – множеством (людей ли, или еще каких-то объектов) включающим субъекта «Зину». Но в исходном суждении речь идет о них обеих (о Маше и Зине) как о субъектах. Предикативная определенность, позволяющая установить значение истинности суждения без искажения его смысла, корректно достигается интенциональным путем, посредством задания функции «умнее». Но отнюдь не экстенсивно, путем введения одного из субъектов в грубо сформатированный объем.

Функция любых суждений отношения образует тренды качественных состояний на последовательности переменных $x, y, z \dots$. Наш пример характерен падающим трендом: IQ Зины, Маши и Юли последовательно уменьшается. Растущий тренд качества лексически вводится посредством добавления к означающему качеству слова такого рода выражений, как «менее», «хуже». Если *Зина менее подвижна, чем Маша, а Маша менее подвижна, чем Юля* или *Зина хуже видит, чем Маша, а Маша – хуже, чем Юля*, то, понятно, Юля и самая подвижная из них, и видит лучше. Тренд также может указывать на стабильность качества, и тогда передается выражениями типа «равный», «такой же», «одинаковый». В математическом смысле функция суждений отношения сводится к соединению последовательности переменных одним из трех знаков: «меньше», «больше» или «равно».

Таким образом, в процессуальном плане суждения отношений – это всегда сопоставления, их предмет – динамика качеств, которая функционально задана не только именованьем R как отношения, но и верификацией его значения в подразумеваемой или артикулированной дополнительной посылке.

Сложные суждения состоят не только из простых

Сложные суждения в постпорфирианской логике считаются составленными из простых, подразумеваемо атрибутивных суждений. Это недопонимание является общим местом и современных учебников. Между тем такие структуры часто образованы суждениями иных типов. Например, транзитивность, свойственная суждениям отношений, осуществляется по условному силлогизму, конъюнкция посылок которого тривиально является сложным суждением, с очевидностью составленным суждениями отношений. В повседневных практиках рассуждений мы то и дело пользуемся силлогизмами, послылками которых служат суждения существования. Наконец, в силлогизмы со сложными суждениями самым естественным образом встроены и суждения о процессах. Даже школьный популярный пример сильной дизъюнкции (*монета падает либо орлом, либо решкой; выпал орел, значит...*) основан на фиксации возможных результатов процесса подбрасывания монеты. Если «щепка плывет по течению», а «тече-

ние стало медленнее», то разве из этого не следует корректного вывода, что «движение щепки замедлилось»? Или еще пример, по *modus tollens*: *если мать любит своего ребенка, то она окружает его заботой; этот ребенок лишен материнской заботы; значит, у него нет любящей матери*. Конъюнкция посылок в наших примерах могут быть представлены в виде сложных суждений, которые отнюдь не состоят из простых категорических суждений.

Втиснуть подобные предложения процессуального толка, не помяв и не подрезав крыльев их смыслов, в жесткие формы атрибутивных суждений – задача, возможно, разрешимая, но деструктивная. Целесообразнее (и честнее) признать, что выражение «мать любит своего ребенка» представляет собой суждение особого, процессуального вида. Сложные суждения реально образованы не только простыми атрибуциями, но и всеми другими видами суждений.

Особенности функций референции процессуальных суждений

Можно ли без дискуссий и натяжек отнести к какому-нибудь типу суждений, общепринятых в постпорфирианской логике, выражение *от реки повеяло прохладой?* Или *течение реки замедлилось?* К какому типу отнести обычное сержантское разрешение *пять минут покурить и оправиться* или *сакраментальное процесс пошел?* Высказывание *бег быстрее ходьбы* по форме является суждением отношения, но разве оно не говорит исключительно о процессах? Стыдливое умолчание, игнорирование логической специфики процессов носит откровенно деструктивный характер.

Строение процессуальных суждений может быть представлено структурой «хРу», где «х» и «у» – это области переменных, а «Р» – имя связывающей их процессуальной функции. В суждении «х любит у» его функция поименована, но отнюдь не задана. Введением констант функция получает некоторую определенность (одно дело – любить ребенка, другое – пельмени или свое дело), но и ее нельзя считать достаточной. Нужно указать, о каком из видов любви идет речь, а также конкретнее прояснить основания, на которых «х любит у». Если «Зина любит Машу», то неясно, сестры ли они, подруги или лесбиянки. В чем любовь выражается – в заботе ли, либо в том, что «бьет – значит любит»? «Я за то люблю Ивана, что головушка кудрява»? Состоит ли основание эротической любви мужчины в отождествлении ее объекта с идеалом женственности?

Последнее из уточнений, описывающее отношение мужа к жене, логически корректно используется В.А. Смирновым в одном из его примеров

процессуальных силлогизмов. Их построение с необходимостью начинается дополнением исходного процессуального суждения дополнительной посылкой, некоторым образом поясняющей его значение: способы осуществления функции, которая выражена глаголом, ее причины, какие-то иные обстоятельства. Конъюнкция этих посылок только и способна образовать предикат (в логико-семантическом плане), способный обладать значением истинности. Чтобы что-то определенное сказать, нужно нейтрализовать избыточные коннотаты имени функции, «неговорение» является неизбежной составной частью всякого дискурса. Выражение «хРу» слишком расплывчато, оно обретает полновесный статус суждения с его значением истинности, будучи дополненным проговариваемым (или подразумеваемым) уточнением, конкретизацией смысла «Р».

Уточняющая часть процессуального суждения вводится в рассуждение посредством предворяющего ее «поскольку» (у стоиков – ελεῖ).

Зенит победил в матче со Спартаком,

ελεῖ Спартак пропустил (в матче с Зенитом) больше голов, чем забил. также Ротор в матче с Зенитом пропустил больше голов, чем забил.

Следовательно, Зенит победил и в матче с Ротором.

В данном примере «поскольку» вводит смысл функции – «победы в матче» как положительной разницы забитых и пропущенных мячей. Причины же победы (или поражения) глубоки и разнообразны, их экспертный анализ составляет сложную задачу тренерских штабов. Конструкция «поскольку» (ελεῖ) уместна потому, что ею можно выразить и конвенции, и причины, и способы, и следствия – по сути, любое обоснование функции и всякий к ней комментарий, одновременно отсекая лишнее.

Конструкция «потому и только потому, что», вполне вмещающаяся в разновидности ελεῖ, применима реже. Она отсылает к единственному фактору, по отношению к процессам действительного мира ее целесообразно использовать в дискурсе метафизики, например, в религиозном контексте. Все совершающееся – по воле Аллаха, в том числе нагревание воды и молока в ковше на плите (пример А.В. Смирнова). Будет ли нагреваться жидкость, с физической точки зрения зависит (как и в случаях описания любых реальных процессов) от многих причин: от температур нагревательного элемента (плиты) и самой жидкости, от температуры окружающей среды, от скорости конвекции, от теплоемкости сосуда (ковша) и прочих факторов. Расплавленный свинец в ковше на теплой плите только остынет. В практических предположениях о реальных процессах, в расчетах учитывается все разнообразие действующих факторов. Упустили или недооценили какой-то из них – ждите «черного лебедя». Слишком лаконичным и безапелляционным быть, возможно, заманчиво, но рискованно.

Процессуальное суждение обретает завершенность, таким образом, с дополнением исходного именованя функции той или иной фиксацией ее значения. О значениях глаголов, коими именуются процессы, мы, конечно, осведомлены. Но изобилие коннотатов глагола в интересах дела здесь нужно временно, ситуативно устранить или хотя бы сузить. Для чего посредством *ελεῖ* и добавляется нужное уточнение. Это мы всегда, явно или неявно, проделываем, приводя ранее именованную функцию к ее значению.

Каждый процесс описывается особой функцией, их столько, сколько существует глаголов с их оттенками значений.

Поскольку глагол обозначает действие, аргументы пропозициональной функции считаются *актантами*. Активно действующий актанта – это *агенса* (в терминологии В.А.Смирнова «действительный»), а тот, который подвергается действию – *адресат*, («претерпевающий»). В процессуальных силлогизмах число актанта, что очевидно, может быть произвольным, причем они способны к инверсии своего актанта качества активности-пассивности. Например, из посылок «*волки едят зайцев*» и «*зайцы едят траву*» следует, что «*волки безразличны к траве и охотятся на зайцев, зайцы опасаются волков и ищут траву, а трава лучше растет там, где зайцев нет*». Или иной, более тонкий пример актанта инверсии в сочетании с тем, что обычно именуется «частичным доказательством»:

Мой воздушный шарик улетел (к огорчению или восторгу),

Поскольку Я ненароком его отпустил.

Значит, нужно его крепко держать (либо просить папу покупать новые шарики, чтобы их выпускать).

Версии преступления, разрабатываемые следователем, в своей совокупности (когда, конечно, она достаточно полна) схожим образом составляют частичное доказательство происшедшего события. Аналогично в бытовой сфере, к примеру, иногда приходится выстраивать вполне, к сожалению, правдоподобные версии поведения алкоголика, которому удалось раздобыть 500 рублей.

Заметное расширение новой, обогащенной глаголами, силлогистики состоит также в том, что в процессуальные силлогизмы вполне органично могут входить побудительные высказывания.

Капитан командует «Свистать всех наверх!»

Боцман свистит, но матросы на палубу не поднимаются.

Следовательно, на корабле бунт (ЧП).

В русской ментальности «глагол» даже является архетипом. На древнерусском языке он означает «слово», «глаголить» – значит «говорить». Суждение *сказывается* посредством глагола. В европейской традиции глагольная мощь стыдливо нивелирована, постпорфирианская логика фактиче-

ски сопряжена с программой элиминации глагола из связки суждений, ее катастрофическим обеднением до формальных «есть» и «не есть». Общепринятое на Западе вытеснение глагольных форм из высказываний, замена их предикатами простых суждений или отношениями субъектов суждений привела к существенным затруднениям мыслить изменчивость вещей. Запоздалые ухищрения диалектической логики остались рассогласованными с корпусом логики формальной. Реальная текучесть бытия, логика процессов ускользнула от неуклюжих инструментов постпорфирианской логики. Посадить процесс в клетку субстанциональных вещей с их атрибутами всегда оставалось делом хлопотным и далеко небезупречным, а последствия натужной элиминации глаголов оказывались нелепыми и противоестественными.

Обилие глаголов, однако, закономерно приводит к трудному вопросу о возможности упорядочения типов процессуальных суждений. В европейской традиции он не поставлен, неясны даже предпосылки, которые могли бы быть здесь конструктивными.

В китайской же традиции «*син – мин*» номенклатура любых суждений конституируется на процессуальной основе – комбинаторикой *ян* и *инь*. Верхнее *яо* отличает утвердительные и отрицательные суждения, два других *яо* образуют четыре образа (символа) взаимодействий *ян* и *инь*: тьму и свет, твердость и мягкость. Восемь триграмм, «определяющих счастье и несчастье», являются и типами суждений, и основой построения изменчивой тьмы вещей. Текучесть мира моделируется соединениями *син* и *мин*, которые позволяют приблизиться к истине, к возможности и к долженствованию. *У-син* является универсальной классификационной системой. Ее пять рядов (классов) дают характеристики состояний в их процессуальной связи с иными состояниями, обеспечивая, не субстанциальную, а функциональную связность. Из корреляций пяти элементов (опять таки, не субстанций, а символов состояний мира) безупречными комбинаториками выстроены «матрицы магических квадратов», виды «генетической спирали дао»; в различных фигурах (окружностях, крестах, пентаграммах) размещены ветвящиеся последовательности состояний мира. Возможно, в поиске классификации видов процессуальных суждений целесообразно обратиться к идейному содержанию этого наследия.

Тощая абстракция двойного отрицания

Мишель Фуко начинает свою лучшую книгу «Слова и вещи» с выдержки из текста Борхеса о некой китайской энциклопедии. В комментарии он пишет, что вызываемый ею смех и экзотическое очарование демонстрируют предел нашего мышления, совершенную невозможность мыслить так при-

чудливо и странно, как упорядочен класс животных в этой энциклопедии. Разве можно встретить «нарисованных» или «неисчислимых» животных за пределами пространства языка?

Конечно, приведенный пассаж Борхеса является только изящной интеллектуальной провокацией. В реальных, даже древних, китайских энциклопедиях классификации животных осуществляются по тем или иным ясным основаниям: по 12 «циклическим знакам», по 8 триграммам, или по 5 стихиям. Все твари, от «мерзкого» до «драгоценного» (Ли Ши-чжэнь), строго распределены в них по разделам и видам [Еремеев В.Е. 2009, 391]. Правда, в приводимые перечни входят и мистические животные – как в европейских бестиариях, но это было нормальным повсюду.

На самом деле нелепым и смешным, но уже с точки зрения китайцев, является наше утверждение, что все те, кто не является «не быками» – это просто «быки». Узаконенная практика двойного отрицания, заметим, вовсе не является вымыслом и интеллектуальной провокацией хорошего писателя, а используется западным человеком в качестве бесспорного логического хода. Ее, мягко говоря, странной условности мы не замечаем. У китайцев же быки входят в *род* (лю чу) домашних животных шести видов, куда включены также лошади, овцы, куры, собаки и свиньи. «Не быки» – это кто-то из оставшихся пяти видов рода животных, скажем, куры. Или собаки. Если взять второе отрицание, то будет «не куры» («не собаки»). И почему это «не куры» непременно должны оказаться быками, разве те, кто не кудахчут и не квохчут, непременно мычат и ревут? А те, кто не лают – тоже обязательно мычат и ревут? Человек, ведь он не квохчет, не лает, не хрюкает, не блеет – это бык?!

Однако постпорфирианская логика не знает софизмов подобного рода. Потому что множество «не быков» отнюдь не ограничено иными животными, в него входят наряду со всеми ними, например, растения и насекомые, люди и звезды. Или вообще нечто невещественное, такое как мужество, надежда или отчаяние. Словом, все, что угодно – кроме быков. «Не быки» – это множество элементов всех миров, реальных и виртуальных. Там есть все, исключая быков. Мысленно отбрасывая такую безбрежную вселенную вторым отрицанием, конечно, возвращаемся к быкам.

Практики двойного отрицания в европейской традиционной логике основаны на идеализирующем абстрагировании, в Китае же абстрагирование носит репрезентативный характер, а понятие идеального признака (как и вообще идеального) бессмысленно. Из тьмы вещей никак не получится вычлечь идеальные признаки быка. Процедуры указания на «не быков» бесконечны, а, значит, эта операция не имеет смысла. Без идеализирующего абстрагирования, добавим справедливости ради, скорее всего, не сложился

бы самый совершенный тип знания – science. У китайцев же знание является не только описанием, но и практически эффективным предписанием деонтического и аксиологического толка. Двойное отрицание эффективно в математике, бесспорно также полезно и отчетливо в ситуациях дихотомий.

Но насколько оно уместно, конструктивно и внятно в иных контекстах? Фраза «ее трудно назвать совсем уж несмысленной» вряд ли свидетельствует о достаточной «смысленности» объекта. Насколько уместно называть и всерьез полагать всю вселенную (за ничтожными исключениями) «не быком» или «не карандашом»? Словом, вежливым насмешкам над «туземными» энциклопедиями следует предпочесть самокритичное признание двойного абстрагирования в качестве чрезвычайно «тощей абстракции» вкуче с ограниченностью всей субстанциальной логики.

Заключение

К экзотическим или затерянными во времени собственным истокам процессуальной логики нас чаще всего возвращает метафизика. Диалектику изобрел, говорил В. Розанов, хамелеон, который, добавим мы, хотя и был распят на кресте Порфирия, но все же выжил. Уж слишком очевидна, даже непреложно навязчива перманентная изменчивость мира. Из отечественных ученых довольно дерзкую пропедевтику процессуальной логики осуществил С.Н. Поварнин. Он исходил из того, что «действительность текуча», ее ток «непрерывен» и она «переливается из одного момента в другой» [Поварнин 2015, 111]. Также, мол, и в душе наличествуют только процессы. Поэтому традиционной логике присущи «крупные натяжки», ей следует предпочесть «несиллогистическую» или «естественную» логику, под которой автор понимал логику повседневных отношений. Структура суждения отнюдь не обязательно является неуклюжим сочетанием подлежащего и сказуемого, считает С.Н. Поварнин, а может быть корректно представлена в виде: *А имеет какое-то отношение к В*. От дальнейших революционных шагов автора остановила уверенность, что текучее можно только созерцать, попытка же его мыслить приводит к разбиению непрерывности на ряд дискретных ступеней. Мысль, мол, – не образ, она неизбежно схематична.

Напрашиваются аргументы о том, что схемы (правила, методы) дифференциального исчисления отнюдь не превращает непрерывное в дискретное, что невербальное мышление не менее логично вербального, – иначе они функционировали бы по отдельности, бессвязно. Однако подобные аргументы мало кого интересуют и убеждают. За многие столетия поисков субстанций мы привыкли обитать среди неизменной подосновы изменчивого мира вещей, отличной от всех них, взятых как порознь, так и вместе.

Художественное полотно импрессиониста изображает переменчивую вещественность жизни, но убедительная правда изображения текущей реальности зиждется на субстанциональности и дискретности мазков кисти живописца. Чтобы разглядеть картину, нужно от нее отойти. Чтобы вырваться из плена субстанциальных мазков к правде жизни, нужно усилие рефлексивного отстояния. Но мы слишком привыкли жить там, в плоскости полотна, среди «мазков».

Сторонники процессуальной логики и сочувствующие ей ученые (такие, как С.Н. Поварнин и более решительные), заходя, от золотого века античной философии, получили не слишком лестную характеристику: «даже самому отъявленному тугодуму» должно быть ясно, «что душа решительно и безусловно ближе к неизменному, чем к изменяющемуся» [Платон 1993, 35]. Если все хорошо, люди, согласимся, действительно не желают никаких перемен. Но разве такое хоть когда-нибудь было?! Находясь среди привычного уклада (который, кстати, и надоест может), мы непременно акцентируем внимание на его недостатках, стараемся их исправить. И мудрец, и невежда одинаково высоко ценят как стабильность, так и устремленность к нужным переменам. Некоторых отдаленных потомков античной учености угораздило оказаться среди тех, кого заклеили безнадежными тугодумами – незаслуженно и обидно. Потому что «знание о текущем», вопреки Аристотелю, все же «бывает». Прежде эпистеме действительно могло говорить только о совершенной гармонии вечного *космоса*, но никак – не о *фюсис*, погрязшей в изменчивости. Жаль, конечно, что теперь от античного великолепия «космоса» осталась только его однокоренная связь с «косметичкой». Наше почитание отцов-основателей европейской культуры как раз осталось неизменным, но еще «дороже», как от них и повелось, оказалась истина, поиск такого «небывалого» знания.

Ссылки

- Аристотель 1976 – *Аристотель*. Метафизика // Соч. в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 65–367.
- Еремеев 2009 – *Еремеев В.Е.* Науки о жизни и человеке. Биология // Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 томах. Т. 5. Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. – М.: Вост. лит., 2009. С. 388–394.
- Кобзев 2006 – *Кобзев А.И.* Логика и диалектика в Китае // Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 томах. Т. 1. Философия. – М.: Вост. лит., 2006. С. 82–125.

- Лукаевич 1961 – *Lukasiewicz I.* Z historii logiki znan. – Z zagadnien logiki i filozofii. – Warszawa, 1961.
- Маковельский 1967 – *Маковельский А.О.* История логики. – М.: Наука, 1967.
- Платон 1993 – *Платон.* Федон // Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 7–80.
- Поварнин 2015 – *Поварнин С.И.* Сочинения. – СПб.: Институт иностранных языков, 2015.
- Попов, Стяжкин 1974 – *Попов П.С., Стяжкин Н.И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. – М.: Издательство Московского университета, 1974.
- Попович 1979 – *Попович М.В.* Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте. – Киев: Наукова думка, 1979.
- Смирнов 2015 – *Смирнов А.В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. – М.: Языки славянской культуры, 2015.
- Смирнов 2019 – *Смирнов А.В.* Процессуальная логика и ее обоснование // Вопросы философии, 2019, № 2. С. 5–17.
- Солондаев 2019 – *Солондаев В.К.* Психологические аспекты процессуальной логики // Вопросы философии, 2019, № 2. С. 41–47.
- Хаас 1979 – *Haas W.* Rivalry among Deep Structures. – Language, 1979, vol. 49.
- Шалак 2019 – *Шалак В.И.* О процессуальной логике // Вопросы философии, 2019, № 2. С. 35–40.
- Эко 2004 – *Эко Умберто.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – СПб.: «Симпозиум», 2004.

ДИАЛОГ-ПОСЛЕСЛОВИЕ К СТАТЬЕ
Д.А. ШОРКИНА
«СУЖДЕНИЕ КАК РЕФЕРЕНЦИАЛЬНАЯ
ФУНКЦИЯ» И К ОТКРЫТОЙ ЛЕКЦИИ
А.В. СМИРНОВА
«ВОСТОКОВЕДЕНИЕ В СИСТЕМЕ
СОВРЕМЕННОГО ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ»
(Симферополь, КФУ, 21.09.2023)

А.Д. Шоркин:

- ❖ Отчего многие виднейшие представители арабо-мусульманской учености все же искренне считали Аристотеля, создателя субстантивистской парадигмы, своим учителем?
- ❖ Одно из главных детищ европейской культуры, science, ныне в глубинах материи обнаруживает не субстанции, а процессы. С чем приходится смириться! И такова вся синергетика как современная картина мира. А как же код культурный – субстантивистский, «расплавился и поплыл»?

А.В. Смирнов:

Что касается Аристотеля, то, конечно, его эпитет «Первый Учитель» говорит сам за себя. Но это касается фальсафы, одного из пяти направлений классической арабской философии, и направления отнюдь не самого влиятельного, мягко говоря, в плане «вхождения» философии в жизнь и культуру. Две основные регулятивные системы общества – право и этика – остались вне влияния аристотелизма. Не потому, что аристотелизм был неизвестен, а потому, что некуда было его приладить. Не приложить к делу – вот что. Даже доказательство – и то, хотя признавалась верность силлогизма, считалось вне фальсафы пустой игрой греческого ума, ни о чём не говорящей, тогда как дельный человек использует другое доказательство, построенное на аподиктической связи между указывающим и тем, на что указано. У Ибн Таймийи есть замечательная книга об этом. Такое доказательство и исполь-

зовалось в юриспруденции, так были выстроены определения – они были не родо-видовыми (за исключением любителей фальсафы), а устанавливающими действие перевода одного в другое, как в алгебраической функции, которая по-арабски называется *dālla*, т.е. «указывающая». Точно так же в теории языка греки не пригодились, хотя их и пытались применить. Метафорику пришлось свою собственную развить: аристотелевская «Поэтика» не пошла в дело, потому что была не про то, про что надо. И так далее. В метафизике совсем уж плохи дела: никак не могли понять, что такое греческое «бытие» и к чему оно, пока не придумали, перепробовав несколько вариантов, передавать его словом «нахождение» (*vudǰūd*) – т.е. опять-таки действием, что к «бытию» никакого отношения не имеет. Об этом горько сожалел Фадлу Шехади, ярый сторонник мнения, будто в арабском можно найти глагол «быть» и «связку типа “есть”»: он писал, что как же так, они взяли самый неудачный из всех вариантов! А взяли они самый удачный постольку, поскольку он больше подходил их воззрению на мир как собранный из действий. В общем, с аристотелевской философией было так: она была взята как (по собственному признанию арабо-мусульманских учёных) очень простая, ясная и годная для преподавания (уже ведь развилась система школ с расписанием предметов, куда входила фальсафа) система взглядов, полностью законченная и не терпящая добавлений или изменений – готовая мудрость для широких масс. При этом и аристотелевскую физику, и космологию на всём протяжении критиковали как бессмысленную – потому, что она исключает Действателя и представляет дело так, будто всё происходит «по природе». И ко всему к этому ал-Фārābī и Ибн Сīnā развили неаристотелевскую онтологию возможного-необходимого-невозможного и неаристотелевскую гносеологию интуиции (прямого схватывания). Онтология возможного («возможное» Ибн Сины – продолжение «утверждённого» мутазилитов, здесь интересная преемственность) выстраивает систему исходных категорий без «бытия», которое приравнивается к «необходимости» (вот здесь берёт начало известное европейцам «разделение сущности и существования», отсюда заимствованное), тогда как «возможность» не может быть выражена в терминах «бытие-небытие», поскольку «бытийные», а точнее «находимельные» (ведь это «как-бы-бытие» на деле значит по-арабски «нахождение») категории беднее, чем категории возможности-невозможности-необходимости. Интуитивное знание не нуждается ни в каких родо-видовых инструментах. В общем, очень бережно и старательно сохранили аристотелизм, хотя к делу его было не применить. Зато очень пригодились практические вещи, которые пришли вместе с фальсафой и от неё как будто и не отделялись: география, математика (геометрия), астрономия и медицина. Вот это имело практический смысл. Хотя и здесь придумали и алгоритм, и алгебру, кото-

рые напрямую зависят от представления о действии как фундаментальной действительности (а не субстанции).

Что современная физика наконец-то подошла, просто вплотную, к тому, что открыли мутазилиты ещё в VIII веке, – это очень радует. Но если серьёзно, то процессуальное объяснение годится и для более простых вещей. Например, парадигма действия предполагает, что действие протекает, как только имеются действитель и претерпевающее, при этом никакого «расстояния» преодолевать не надо (принцип дальнего действия). Обычное субстанциональное объяснение поведения иглы компаса предполагает введение некоего фиктивного «поля» – как бы субстанции, которая существует независимо от иглы. Процессуальная парадигма исключает какое-либо «поле», но утверждает, что между иглой и источником, т.е. магнитом, протекает действие. А как, скажите, можно, мысля субстанционально, обнаружить это самое «поле», кроме как с помощью какого-либо прибора, т.е. той же самой «иглы»? Никак. Вы будете вынуждены всё равно выстроить именно процессуальную парадигму: подsunуть магниту как действителю некое претерпевающее; между ними потечёт действие (прибор сработает), – а вы это назовёте фиксацией «поля». Значит, и субстанциональное (через «поле»), и процессуальное (через действие, протекающее между источником и воспринимающим) объяснения годятся.

Я не случайно привёл этот пример. Любую ситуацию мира и любую словесную конструкцию *всегда* можно истолковать в двух логиках, С- и П-. Кстати: как это логика вне метафизики? Так может сказать только современный математический логик, который давно забыл, чем обосновано использование им знаков и каково основание использования переменных в логике, т.е. каково основание возможности её формализации – не в смысле использования значков, а в смысле использования переменных. Переменные можно использовать, только если вы предполагаете, что вместо них можно, ничего не искажая, подставить некие значения – т.е. если вы опираетесь на родо-видовую парадигму, или же теоретико-множественную, что в данном случае одно и то же: переменная обозначает некое пространство, куда мы можем высыпать кучу субстанциональных шариков, и все они окрасятся в один цвет – потому их и можно вместо (т.е. на место) переменной ставить. Значит, формальная логика, в т.ч. математическая, зависит от субстанциалистских презумпций полностью. Поэтому настоящую процессуальную логику можно развить, только научившись обходиться без этих презумпций. Это сложно – но возможно и очень интересно. Аристотелевская система взглядов, которую Вы критикуете, настолько тонко и накрепко (навсегда) увязывает логику и метафизику, что формальная логика просто не может не быть субстанциалистской по своим презумпциям, даже если она расширяет аристотелевское видение логики: гилеморфизм и родо-видовая механика –

одно и то же, метафизика и есть логика. И вообще-то всё это должно было работать и в науках – и Аристотель пытался так сделать; но не сработало! Вот это самое интересное; это и значит, что мир не может быть объяснён только какой-то одной системой логики, процессуальной либо субстанциальной, либо ещё какой-то.

Так вот, если любую словесную конструкцию можно всегда понять в двух логиках (в ней самой нет какой-то одной, определённой, логики), то и глаголы всегда можно истолковать и в духе С-логики, и в духе П-логики. Вы говорите, что связок столько, сколько глаголов. Как так? Так только если понимать связку в духе современной логики или некоторых лингвистов, которые (и те, и другие) называют связкой всё что угодно, что стоит между переменными или словами в предложении. Но ведь вопрос не в том, чтобы «назначить» что-нибудь на роль связки, а в том, чтобы понять, как возникает связность. Вот это ключевой вопрос, о котором формальные логики давно забыли. Связка – это то, что обеспечивает связность, и она может быть выражена словом, а может – иначе.

Из всех типов связности главнейшая для нас, говорящих на европейских и на семитских языках, – та, что связывает подлежащее и сказуемое, «что» и «какое». Связывает не формально, а обеспечивает их единство при их множественности. Вот в чём фокус: *связка выражает способность нашего сознания полагать единым множественное и наоборот, причём сразу и неразъёмно.* (Вот о чём забыла формальная, в т.ч. математическая, логика, хотя в конечном счёте только этим обеспечивается правильность логики.) Только если такая способность есть, есть и язык. (Странно выглядят те, кто тратит жизнь, пытаясь научить обезьян словам и думая, будто это и есть язык.)

И как же склеить «что» и «какое», чтобы они стали одним, но при этом могли разойтись? Ведь «Море – синее» – это один факт, он не множествен, а принципиально единичен; и в то же время можно сказать «Море – зелёное» или «Небо – синее» (и т.д.). Высказывание (и предложение) возможны, только если уметь так вот склеивать и расклеивать (пересклеивать). Опять-таки: математическая логика как будто проходит мимо этого, тогда как это и есть главная проблема, хотя логики могут сослаться на ТМ-парадигму, где это действительно осуществляется (у Вас это всё есть: и про круги Эйлера, и про ТМ), но не раскрывая смысла такой отсылки, а главное – не видя, что склеивать можно и по-другому, что *связность «что-и-какое» вариативна.*

Вот главное. Те же самые слова «Море – синее» можно понять в П-парадигме. Она склеивает действителя и претерпевающее действием: они неотрывны одно от другого, как игла компаса и магнитный полюс, или как две спутанные частицы в квантовой физике. Родная теория арабского языка так это и объясняет. Тогда «Море – синее» означает, что «Море – синее-

щее»: море становится действителем действия «синеть», которое должно протекать между ним и... чем? мы скажем: здесь нет претерпевающего; а вот арабские авторы скажут: претерпевающее есть (оно есть всегда у них!), это – «синее море», оно же само как претерпевающее. Даже для таких самых трудных для процессуального объяснения примеров (я намеренно взял такой) они будут выстраивать П-парадигму, чтобы склеить подлежащее и сказуемое через действие – иначе они не склеются. (Объяснение я не сам придумал, пример про «красное/краснеющее яблоко» есть у Ибн Хазма.) Тем более такое объяснение работает для тех действий, у которых претерпевающее (но не «объект»!) очевидно.

Значит, зафиксировать факт синевы-моря можно двумя способами, логически (и метафизически) разными: в одном случае субъект-«море» поместим вместе с другими субъектами-шариками в ёмкость «синее» (и так склеим неразрывно синеву и море), в другом же «синение» будет действием, склеивающим «синее море» и «синее море». Поэтому и глаголы, о которых Вы говорите, будут не связками (в том смысле слова «связка», о котором я говорю), они будут нуждаться в том, чтобы выстроить *когнитивно правильную связность*, – а сделать это можно как минимум двумя способами, поэтому и любое глагольное предложение будет понято минимум в двух логиках. Например, «Мальчик ест апельсин» можно перевести в С-логическую связность «Мальчик есть поедающий-апельсин» (помещаем «мальчика» в коробку с субъектами, поглощающими апельсины), а можно – в П-логическую («поедающий-мальчик» связан действием «поедание» с «поедаемым-апельсином»). В последнем случае это – принципиально единичное действие, в П-логике поэтому исключено появление классов как основания для иерархии, поэтому (в частности) С- и П-логики фундаментально различны.

Слово «процесс» можно понимать и так, и этак. Можно понимать как протекание действия со всеми метафизическими презумпциями (вроде того, как это выразил Бергсон: действие – вне времени и пространства, оно первично в отношении их, что звучит странно для европейца) и потом строить соответствующую логику. Она будет родной для метафизики действия и для взгляда, видящего мир как собрание действий. А можно под процессом понимать изменение субстанции во времени – как это делает, например, В.И. Шалак и как это фактически у Вас. Но тогда мы имеем старую добрую субстанциалистскую метафизику (Вы же сами говорите, что абсолютную текучесть не схватить; а вот действие в П-парадигме – это не текучесть, потому что оно неизменно, и это тоже одно из самого непривычного для европейца), приспособленную для отображения действий как изменений во времени; тогда и можно использовать без ограничений аппарат формальной логики.

А.Д. Шоркин:

Кратко, без намерения вступать в полемику, обозначу то, что мне показалось главным в различиях наших с Вами позиций.

- ❖ Поскольку человек размышляет и говорит, он непременно использует логику. Попытка что-нибудь о ней сказать приводит к учению о ней, к «логике». Логикой же человек в основном безотчетно пользуется. Откуда мы выводим «логику»? Как правило, основной источник сведений о ней, который подвергается рефлексии – это языки, причем вербальные. Логика накрепко, хотя и невидимо инкорпорирована в их устройство, в способы организации языков. Логика живет в словесных конструкциях, ее применение извне, в качестве инструмента их интерпретаций только вторично. «Внутри» же она работает как непрерываемый миф, является способом увидеть мир, а не рассказать о нем. Восприятие языка с позиций иного языка с иной логикой искажает аутентичные смыслы, о чем Вы прекрасно рассказываете. Кое-что в этих логиках может совпадать, поэтому, пусть неполное, взаимопонимание возможно. Крайние позиции тоже понятны – это опоры на субстанцию и на процесс.
- ❖ Теоретико-множественная парадигма является обычным инструментом, сродни молотку или алгебре, который не виноват, как его используют. Да, его обычно использовали в субстантивистском ключе, но любое множество может быть представлена функцией, то есть действием! Что весьма полезно для продвижения идей логики процессов.
- ❖ Вашу трактовку процесса как протекания действия я разделяю. Но только не происходящую вне времени! Чтобы «синеть» было возможно, нужно различать состояния «синевы». Вместе с элиминацией слова «изменение» (как субстанционально греховного) исчезает возможность различения – базовой операции интеллекта. Возможность различения открыта наличием пространства-времени.

А.В. Смирнов:

Как поставить ТМ на основу алгебры, т.е. на основу действия, а не субстанции, – это очень интересный вопрос. Жаль, что я не математик. Надо попробовать разобраться. Это может быть очень перспективно. Если удастся сделать то же, что делает ТМ в обычной субстанциональной трактовке, – сделать это с помощью функций, трактуемых как действия с соответствующим метафизическим основанием (принципиальная единичность, необобщаемость), то это будет для меня настоящий прорыв. Я давно об этом думаю.

Я не уверен, что «синение» (или «бросание», «говорение», т.д.) требует различения состояний. Почему? Скорее требует отличия этого действия от других. Синеть, конечно, можно по-разному; тогда в родной арабской (мутазилитской – я её излагаю, ничего не придумываю) метафизике надо задать два и более действий «синеть». Ведь действие, если прерывается, уже не возобновляется, а начинается новое действие. Поэтому действие вне времени – это самое главное отличие этого взгляда от европейского, для которого время – абсолютное вместилище всех событий. Т.е. то, что Вы называете «различие состояний», будет просто многократными разными действиями. Так в этой метафизике, которая не просто была придумана мутазилистами, но потом вошла в вероучение, а значит, задала картину мира в целом для исламской культуры. И эти разные действия «синеть» будут различаться «интенсивностью» (*шидда*) – это тоже родной «арабский» ответ. Таким образом, мы, чтобы различить, не должны все эти разные действия «синеть» сваливать в один класс и внутри него задавать различие по атрибутам; мы оставляем эти действия единичными, но каждое будет иметь собственную интенсивность. (Без обобщения этих действий.) Вот если «алгебраическая» ТМ может так собрать разные действия, чтобы их не обобщать, но дать возможность работать с ними как с разными, отдельными единичными, – то это и будет то, что надо в данном случае.

А.Д. Шоркин:

Я и попытался сделать то, о чем Вы говорите: представить ТМ в функциональном плане. Правда, пока без, как Вы пишете, «принципиальной необобщаемости». Слишком непривычно это, когда мир умирает и возникает вновь после каждого действия. Я об этом читал, но отмахивался как от спекуляции умозрительной, хотя в мире, где ничего не происходит, тоже царит действие – хотя бы такое, что этот мир держит существующим. Действительно, знает ли Великая Пустота время?

Возможно, паллиативным этапом преодоления постпорфирианской логики, нужным движением к процессуальной логике для таких, как я, и может служить функциональная трактовка суждений. В конце концов *шидда* как последовательность миров непротиворечиво заменяет последовательность состояний. И еще: время не обязательно непрерывно, дискретные его кванты «внутри» безвременны. Оно способно «скакать», полагаю, не только в микромире, мир культуры не менее причудлив. Сюрприз будет, однако, если логика процессов окажется сопряженной с метафизикой дискретного времени!

А.В. Смирнов
(Институт философии РАН)

РЕФЛЕКТИВНА ЛИ ФИЛОСОФИЯ?¹

Ключевые слова: Ибн Сина, чистое Я, Декарт, cogito, Николай Кузанский, свёрнутость, развёрнутость, Франсуа Жюльен, логика смысла.

Рассмотрены исторические предпосылки логико-смыслового подхода к сознанию как беспредпосылочной (само)разворачивающейся целостности. В мысленном эксперименте «парящий человек» Ибн Сина открывает чистое Я как неустранимое условие нашего сознания и как явленное самому себе иначе, в ином познавательном акте, нежели любой предмет познания. Декарт открывает предикационную формулу «S есть P» как условие феноменального я. Николай Кузанский открывает сворачивание и разворачивание. Современный французский китаист Ф. Жюльен фактически формулирует парадокс, согласно которому основания философской традиции не могут быть выявлены самой этой традицией.

В своём мысленном эксперименте «парящий человек» (см. подробнее: [Смирнов 2019: 35-38]) Ибн Сина (980–1037) предложил представить человека лишённым всех признаваемых философией источников знания. Он задаёт условия этого мысленного эксперимента в соответствии со своими воззрениями: Ибн Сина был представителем фальсафы и придерживался

¹ Статья подготовлена в рамках Соглашения между Министерством науки и высшего образования и РФ и Российским университетом дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии». Публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

Статья впервые опубликована в журнале: Трансцендентальный журнал. 2023. Т. 4. Выпуск 1. URL: <https://transcendental.su/s271326680024729-1-1/>.

DOI:10.18254/S271326680024729-1

аристотелевской теории познания. Поэтому он предлагает представить, что человек лишён памяти (нет хранилища форм, унаследованных от прежнего познавательного опыта: человек лишён внутреннего источника разумных форм), лишён возможности чувственно постигать внешний мир и собственное тело (никакие разумные формы не поступают извне). Представь себе, говорит Ибн Сина, обращаясь к читателю, что ты только что сотворён (значит, заключаем в скобки память), что тело твоё в чистом воздухе (Ибн Сина не признаёт пустоты, и «чистый воздух» – ближайший аналог вакуума: так берём в скобки весь внешний мир) таким образом, что одни части твоего тела не касаются других (Ибн Сина не забывает взять в скобки и собственное тело). Так мы совершаем полную феноменологическую редукцию, очищаем сознание и устраняем все возможные источники получения нового знания. И после этого – ключевой вопрос: что в таком случае ты будешь знать? Казалось бы, вопрос риторический, ответ на него ясен: мы устранили все источники знания и само знание, понятия так, как они понимались фальсафой. Значит, не должно быть ни познания, ни знания как его результата. Но Ибн Сина говорит: ты не будешь знать ничего, кроме своего Я (*'ана*). Яйность (*'ана'иййа*) – вот что мы знаем иначе, нежели то, как знаем мир; наше Я открыто нам благодаря иной нашей способности, нежели та, что лежит в основании познания мира. Поэтому, беря в скобки весь мир и весь прежний опыт познания мира, мы не устраняем познания Я. Это значит, что Я познаётся иначе, чем мир, благодаря иной способности. Эту способность Ибн Сина называет *хадс* «интуиция» (прямое, непосредственное схватывание). Важнейшей характеристикой интуиции, по Ибн Сине, служит её *неустранимость*. Я нельзя взять в скобки, Я не подвержено феноменологической редукции – так на современном языке можно выразить тезис Ибн Сины.

Если не брать эксперименты с изменением сознания, направленные на размывание Я, то открытие Ибн Сины невозможно поставить под сомнение. В качестве возражения нередко приводят такое: а как быть с иллюзорностью Я, утверждаемой буддизмом? Но так понятия буддийские практики осознания иллюзорности Я будут свидетельствовать именно о правоте Ибн Сины. В самом деле, *кто* должен заняться размыванием моего Я, к кому обращены буддийские тексты? Если они обращены ко мне, тогда как на самом деле моё Я – иллюзия, то они лгут, обращаясь к иллюзорному и создавая у этого иллюзорного (моего) Я надежду избавиться от иллюзии, действуя от имени иллюзорного себя. Это всё равно что бороться с миражами в пустыне, строя к ним настоящую дорогу. Кроме того, размывая Я, мы теряем вместе с тем и определённость мира, мы переходим в какое-то другое, не соотносимое с обычным, состояние сознания. Но мне не хотелось бы говорить ни о галлюцинациях, ни о чём-то выходящем за рамки обыденного опыта челове-

ческого сознания. А в этом обыденном опыте *Я* в самом деле составляет тот стержень, с утерей которого будет утрачена и наша жизнь, во всяком случае, утрачена в её обыденном понимании. Неизменность, постоянство, всегда-открытость (неутрачиваемость и незаслоняемость) *Я* и его совершенная, абсолютная простота – таковы основные характеристики нашего *Я*. «Не помнить себя» и значит – утратить собственное *Я*; мы вспоминаем свою жизнь с того самого раннего момента, когда можем сказать, что помним себя. Раздвоение *Я*, не говоря уже о его утере, – это признак душевного недомогания. Лишь неизменность *Я*, неизменность от начала нашей жизни до её конца даёт нам основание употреблять в отношении себя местоимение первого лица и говорить, что это – *наша* жизнь; наша, а не кого-то другого. Лишь это неизменное *Я* остаётся от начала до конца – с нами, точнее, оно и есть мы; всё прочее меняется непрестанно, никогда не оставаясь собой. Только потому, что я – это *Я* (а вовсе не потому, что я – студент, или муж, или учёный, или отец, т.д.), мы можем строить планы на будущее и отвечать за прошлое – а иначе прошлое и будущее были бы чьими-то, а не нашими, они принадлежали бы кому-то другому, а не нам. Неизменное, непрерывное и интенсивное удерживание *Я*, возможно, служит отличительным признаком нашего, человеческого сознания.

Ибн Сина говорит о *чистом Я* – таком, в котором нет и не может быть никакой сложности. В чистом *Я* нет ничего, кроме *Я*. Такое *Я*, конечно же, не субъектно и не предикативно: оно не может участвовать в субъект-предикатных конструкциях ни как подлежащее, ни как сказуемое. Это очевидно именно потому, что такое *Я* абсолютно просто, и в силу этой простоты оно полностью и безо всякой возможной ошибки открыто. Но открыто кому? Ибн Сина говорит, что мы постигаем своё *Я*, что оно открыто нам: каждому из нас – своё *Я*. Но если *Я* не может быть ни субъектом, ни предикатом, как оно может быть открыто хотя бы и самому себе? Ведь здесь – очевидное логическое затруднение: быть открытым самому себе значит как-то соотноситься с самим собою, а значит, нарушить совершенную простоту *Я*, ввести в него как минимум двойственность.

Заслуга Ибн Сины (и ас-Сухраварди, который последовал за ним) – в том, что он открыл особый статус *Я*, особый модус его наличия, его простоту и неизменность, а вкупе с этим – его полное отличие ото всего остального: от мира и от нашего тела. *Я* Ибн Сины вместе с тем – не душа (*нафс*), в понимании которой тот придерживается аристотелевского учения. *Я* – нечто принципиально иное, открытость (постижимость, говорит Ибн Сина) чего не зависит от познаваемости или непознаваемости всего остального. *Я*, иными словами, самодостаточно. Единственное, что может быть названо самодостаточным.

Аргументация Декарта, как и в целом его *cogito ergo sum*, – своеобразное дополнение к позиции Ибн Сины. Ибн Сина проводит коренную редукцию всех познавательных способностей человека и всего содержания знания – Декарт, напротив, берёт естественное состояние человека в полноте его *cogito*. Ибн Сина находит абсолютное, ничем не ограниченное и ни с чем не соприкасающееся *Я* – Декарт выводит формулу «я мыслю, следовательно, я существую», где «я» выступает как субъект, оснащённый предикатами. Ибн Сина доказывает неустранимость, нередуцируемость *Я* абсолютностью феноменологической редукции, которую *Я* переживает и которая не в силах его затронуть – Декарт обнаруживает «я существую» как неизбежный и несомненный результат сомневающегося мышления.

Формула Декарта неоднократно становилась предметом обсуждения и критики. Здесь не место останавливаться на этой критике сколько-нибудь подробно – не это предмет нашего внимания. В.С.Соловьёв в незаконченной, к сожалению, серии из трёх публикаций, которые были объединены под названием «Теоретическая философия» [Соловьёв 1903], даёт разбор Декартовой формулы, заслуживающий отдельного разговора, для которого здесь нет места. Главное же – в том, что все критики Декартовой формулы говорят о разном и о многом, но почему-то не о том, что составляет подлинную заслугу Декарта.

А заключается она, во-первых, в том, что Декарт открывает тот модус, в котором можно говорить о сознании, не делая его предметом и не превращая в объект. Ведь Декарт спрашивает: чего не может не быть в моём сознании, если я застаю его таким, каким застаю? Он не делает феноменальное сознание предметом своего исследования, не препарирует его и не открывает в нём ничего. Он лишь спрашивает: при каких условиях возможно *cogito*? Вопрос «как возможно» – вопрос о трансцендентальном, о том, что не составляет содержания опыта, но что делает его возможным. Декартовский вопрос – именно об этом, хотя и сформулирован несколько сумбурно. Поэтому критики Декарта, которые берут его *cogito ergo sum* как содержание сознания, неправы изначально, и их критика никогда не попадёт в цель: Декарт не говорит о феноменальном сознании.

Это первое. И второе: Декарт открывает, что таким трансцендентальным условием является предикативная формула «*S* есть *P*». Она дана до опыта, наш сознательный опыт возможен только после того, как мы уже обладаем способностью к полаганию «*S* есть *P*», – вот что на деле говорит Декарт. В любом действии моего сознания уже заложена способность к тому, чтобы сказать «я существую», или «я есть существующий» (Логика Пор-Рояля). Сознание не может действовать (неважно, какого его «содержание», неважно, что именно я «осознаю»), если оно не способно к связности

типа «S есть P» – вот что говорит Декарт. Способность связывать субъект и предикат предшествует любому опыту нашего сознания и делает его возможным.

Если Ибн Сина прав и если *Я* не субъектно и не предикативно (оно не может быть ни подлежащим, ни сказуемым: нельзя сказать «*Я* есть нечто» или «Нечто есть *Я*») и при этом служит условием нашего сознания, носящим трансцендентальный характер (без такого *Я* невозможен никакой опыт нашего сознания, даже направленный на размывание *Я*); и если прав Декарт и непременным условием нашего сознания служит способность к связности типа «S есть P», где на месте субъекта высказывания стоит «я», – то о каком «я» говорит Декарт? Конечно, это не может быть чистое авиценновское *Я*. Ведь «я» Декартовой формулы – это именно феноменальное *я*, я меняющееся, то, что никогда не остаётся собой. В этом смысле *я* парадоксально: оно постоянно меняется, инаковость – его стихия, и вместе с тем оно всегда – именно *я*. Именно потому, что в формуле Декарта фигурирует феноменальное *я*, он и подвергся ненужной и неоправданной критике, как если бы и сама формула говорила о содержании феноменального *я* и как если бы в этом был её смысл. Но нет, смысл этой формулы – другой: любое проявление моего сознания, вся его жизнь возможны, только если *я* прежде того обладаю способностью к связности типа «S есть P».

Вот почему и вот в каком смысле Ибн Сина и Декарт взаимно дополнительны: первый говорит о *Я*, второй – о связности, в которую погружено *я*. Эти два: чистое *Я* и связность, в которую погружено *я* феноменальное, – переживают феноменологическую редукцию и никак не могут быть затронуты методологическим сомнением. Именно это важно, и этого нельзя не признать.

Вместе с тем и Ибн Сина, и Декарт говорят многое выходящее за пределы этого утверждения. Например, Ибн Сина говорит о постижении *Я* и, более того, об интуитивном постижении любой вещи, включая божественную Самость, в «озаренческой сопряженности» (*удафа ширакиййа*), когда вещь открывается целиком. Это его положение невозможно обосновать и его не следует принимать, в отличие от его безусловного открытия – открытия чистого *Я*. Декарт настаивает на единственной предикативной формуле «S есть P» («я есть сущий»), из чего вытекает предельный и неоспариваемый характер бытия как такового, во-первых, и «бытия» как категории, во-вторых, и не указывает не менее очевидную, другую предикативную формулу, которая заложена в утверждении *ergo ago*, «следовательно, я действую». Мне приходилось об этом писать [Смирнов 2021: 53–62], и эта никак иначе не объяснимая избирательность объясняется только тем, что путь *ergo ago* – слепое пятно для мышления, избравшего путь *ergo sum*.

Но главное – не в этом, главное – в тех открытиях, которые принадлежат Ибн Сине и Декарту: открытие чистого Я и открытие погруженности я в связность. Эти два открытия говорят нам о том, чего не может не быть в моём сознании, от чего я ни при каких условиях не могу быть свободен, когда застаю своё сознание таким, каким его застаю. А застаю я его как сознание человека, социализированного в той или иной большой культуре, сознание, воспитанное и «обработанное» практиками той или иной большой культуры. Но ведь никакого другого сознания нет и рассуждать о нём невозможно; не будем же мы, в самом деле, считать, что сознание «возникает на» мозге (или же супервентно на нём) и, далее, вслед за аналитиками рассуждать о том, будет ли идентичным сознание сотни или тысячи одинаковых экземпляров мозга, как если бы сознание было физическим эффектом, вроде индукции электрического тока во вращающемся в магнитном поле проводнике, когда бы мы могли реплицировать до бесконечности «носители» сознания, как мы реплицируем такие проводники.

Трансцендентальные условия сознания в понимании, о котором мы говорим здесь, – это то, что развернётся как сознание и что никак не может быть представлено как данный мозг или его часть, взятые как «носители» сознания (или, если брать компьютерную метафору, – как «железо», или как bios, или как содержимое загрузочного сектора загрузочного диска, т.д.), – потому что *развернуться как сознание* – это совсем не то же самое, что быть «носителем» или «нейрокоррелятом», или составлять трансцендентальное условие в смысле Канта. О разворачивании в собственном смысле слова говорит только Николай Кузанский, и его важнейшие положения о совпадении минимума и максимума, о развёрнутости и свёрнутости, о неинном и о точке как начале никогда не утратят своего значения. Но всё же и он не дал ясного описания того, что такое разворачивание – ключевой термин в системе его взглядов, от которого зависит понимание всех остальных категорий, оставив это логике смысла. Суть логики смысла (попробуем забежать немного вперёд) состоит именно в том, чтобы найти *начало как саморазворачивающееся*. (Именно в этом её суть – а не в том, что под этим именем излагал Делёз.)

Их всех открытий Канта, которые имеют первостепенное значение для понимания того, что такое сознание и что значит, что «оно работает», для нас важно то, что он говорил о способности суждения. Способность суждения выражает именно то, о чём мы говорим, – способность к разворачиванию, укоренённую в способности к связности как ключевой способности человеческого сознания. Поэтому этой способности должно быть отведено основное место и уделено основное внимание, если мы хотим развить логику смысла как разговор о саморазворачивании сознания. Кант рассматри-

вает её как некую «само собой разумеющуюся» процедуру – ведь способность суждения, по Канту, не даёт априорных законов, а значит, она, хотя и составляет трансцендентальное условие сознания, инвариантна, как и у Декарта, и описывается той же формулой «S есть P». Способность суждения у Канта – подведение предиката под субъект, как если бы сам факт того, что способность суждения (т.е. способность развернуть связность в форме суждения) осуществляется именно в такой форме, был совершенно тривиальным и, главное, инвариантным.

Итак, Ибн Сина и Декарт открывают чистое Я и всегдашнюю, неустрашимую погруженность я в связность; Николай Кузанский открывает разворачивание и сворачивание. Но это пока – отдельные положения, они как таковые ничего не говорят о начале сознания и о его саморазворачивании.

О необходимости полной редукции не только содержания нашего сознания, но и его инструментов фактически говорит французский философ и китаист Ф.Жюльен. Он востоковед, и с ним мы впервые сталкиваемся с проблемой прочтения архива других больших культур – иных, нежели та, к которой принадлежит исследователь. Этой проблемы не могли видеть ни Ибн Сина, ни Декарт, ни Кант. Принадлежит двум разным большим культурам, арабо-мусульманской и европейской, каждый из них мыслит в ключе линейного универсализма, принимая тот способ смыслополагания и ту рациональность, что заданы его большой культурой, за единственно возможные. Однако востоковедение сталкивается с тем массивом материала, который – если брать его в целом и относиться к нему профессионально – сопротивляется тому, чтобы соответствовать и отвечать критериям европейской рациональности и в целом – смыслополагания. Иначе говоря, этот архив нельзя адекватно прочесть в оптике европейской рациональности. Его можно подогнать под эту оптику, но такая подгонка неизбежно исказит, порой до неузнаваемости, прочитываемый архив. Это всё равно что пытаться учить пловца передвигаться по законам пешего шага, или учить кого-то летать на основе приёмов успешного плавания.

Жюльен фактически излагает парадокс (хотя и не называет его так), который можно сформулировать следующим образом: предельные основания философской традиции не могут быть обоснованы в рамках самой этой традиции. Этот тезис заявлен уже в его установочной работе «Стратегия смысла» [Жюльен 2001]. О возможном подходе к решению этого парадокса автор говорит едва ли не во всех своих трудах [напр., Жюльен 2014, 2015 и др.].

Если рассуждать вместе с Жюльеном, то нельзя не признать, что он прав, поскольку, если философия – это такой род деятельности, главная функция которой – рефлексивность, то есть обращённость на саму себя, а значит, способность вскрыть предельные основания чего угодно (в том

числе и самой себя), и поскольку антидогматизм – принципиальная черта философии, тогда, конечно, ничто пред-посланное не должно приниматься без критики. Но, согласно Жюльену, именно те основания, которые заложили греки, входят неизбежным образом в европейское мышление, в его основу, а тем самым и в его состав. Таким образом, в любом акте европейского мышления эти основания заявляют о себе и формируют это мышление.

Содержательно задача, выполнение которой устранило бы парадокс Жюльена, заключается в том, чтобы вскрыть предельные основания философской традиции. Оценочно же такая задача заключается в том, чтобы сделать философию действительно философией, поскольку подлинность философии заключается именно в этом: в способности видеть и критически разбирать основания Всего, а значит, и самой себя. Но ведь европейская (и любая другая) философия этого не делает – потому что не может делать, замыкаясь в рамках самой себя, собственной традиции.

Отсюда неизбежный вывод: философия не может быть подлинной, если замыкается в рамках собственной философской традиции. Это – тезис, который ясно вытекает из того, что говорит Жюльен. Вряд ли его можно оспорить. В самом деле, глаз видит всё вокруг, кроме самого глаза. То, что выступает как «оптика» моего рассмотрения, что задаёт мою перспективу, тем самым избегает этой оптики, не попадает в эту перспективу.

Даже метафора зеркала здесь не помогает. Часто говорят, будто бы Другой выступает как зеркало, в котором я могу рассмотреть самого себя. Удивительно, насколько легковесны бывают такие утверждения! Достаточно на минуту остановиться и подумать: вот у нас я и Другой, выступающий как Зеркало, и в этом Зеркале я вижу самого себя лучше, чем видел бы без зеркала. Почему? Метафора ведь выбрана не случайно: потому что в зеркале я отражаюсь весь и потому что могу посмотреть на себя со стороны. Вот он, критический взгляд со стороны! Не это ли разыскивает философия, не это ли ей нужно: рефлексия, долгожданный взгляд на самого себя со стороны? Но ведь в этом зеркале, в этом Другом мы видим именно что самого себя – вовсе не Другого; и это хорошо выявляется выбранной метафорой: мы никогда не видим само зеркало, т.е. самого Другого – мы видим только себя. Да, отражённого в зеркале – но именно себя, а не Другого. Не случайно ведь выражение *alter ego*, другое «я»: именно «я», а не ты; себя самого мы видим, но не Другого. Когда европейский взгляд рассматривает другую традицию философии или в целом – другую культуру, он видит – самого себя, вовсе не Другого; он подставляет на место Другого – собственное отражение. Вот почему Жюльен утверждает, что Европа до сих пор не знает Китая (как и Китай – Европу). При всём потрясающем развитии китаистики это остаётся верным постольку, поскольку речь идёт об основаниях, о «другой точке

зрения»: Европа смотрит на Китай (или на любую другую традицию) как в зеркало, видя собственное отражение, но не зеркало. Постановка задачи Жюльена, выявляющей одноимённый парадокс, показывает подлинный смысл метафоры зеркала: на деле нет никакого Другого, мы видим всегда самих себя, куда бы мы ни смотрели, говорит Жюльен – потому что наше видение, наша оптика остаётся неизменной. Мы не видим, во-первых, оснований собственной философии и шире – собственной мысли; а во-вторых, мы не можем выстроить другую точку зрения: не можем увидеть, как задаётся действительно Другая традиция философии, мысли (в целом – Другая культура), опирающаяся на другие – не наши – основания.

Парадокс Жюльена вскрывает действительное, подлинное затруднение, которое невозможно отрицать или не замечать: философия не может пройти мимо этого затруднения, поскольку это – вопрос о подлинности философии, о том, чтобы философия была действительно тем, чем она всегда претендовала быть. Однако парадокс Жюльена неразрешим в рамках одной философской традиции. В самом деле, до тех пор, пока мы смотрим в микроскоп, мы никогда не разглядим сам микроскоп. Если мы имеем дело с единственным вариантом мышления, с его, как говорят, инвариантом (здесь слишком поспешная претензия европейского мышления на универсальность), с его уникальными основаниями, мы никак не сможем освободиться от этих оснований. Освобождаясь от них, мы «освобождаемся» от самого мышления: мы больше не мыслим; мы теряем основание мышления и основание философии.

Жюльен говорит не о том, о чём говорят Ибн Сина, Декарт и Кант. Именно поэтому ему удаётся до конца провести редукцию всего, что может быть найдено в европейском сознании: освободить его от его содержания и от его оснований, ото всех инструментов рациональности. Абсолютности редукции соответствует у Жюльена и абсолютность сомнения: мы именно потому избавляемся ото всего европейского в нашем сознании, что всё это не годится для выполнения нашей задачи. Мы должны, вслед за Жюльеном, получить возможность взглянуть на себя *целиком со стороны*, а значит, не со своей точки зрения. А с какой? С «другой»; но как эту другую точку зрения получить, если мы полностью отказались ото всего европейского – от оснований рациональности, от оснований смыслополагания, от всего содержания сознания? Как её строить – эту другую точку зрения, в которой нет *ничего* от нашей?

Хотя многочисленные публикации Жюльена захватывающе интересны, он не даёт ответа на интересующий нас вопрос. И нам придётся искать этот ответ самим – но мы будем делать это уже в других работах, развивающих логико-смысловый подход.

ЛИТЕРАТУРА

- Жюльен 2001 – *Жюльен Ф.* Путь к цели: в обход или напрямик? Стратегия смысла в Китае и Греции / Пер. В.Г. Лысенко. М.: Московский философский фонд, 2001.
- Жюльен 2014 – *Жюльен, Ф.* Великий образ не имеет формы, или Через живопись – к не-объекту (опыт де-онтологии) / Пер. А. Шестакова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014.
- Жюльен 2015 – *Jullien, F.* The Book of Beginning / Transl. J.Gladding. New Haven & London: Yale University Press, 2015.
- Смирнов 2019 – *Смирнов А.В.* Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: ООО «Садра», Издательский Дом ЯСК, 2019.
- Смирнов 2021 – *Смирнов А.В.* Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский дом ЯСК, 2021.
- Соловьёв 1903 – *Соловьёв В.С.* Теоретическая философия // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва. Том VIII (1897–1900). СПб.: Издание товарищества «Общественная польза», 1903. С. 148–221.

А.В. Смирнов
(Институт философии РАН)

ГРАНИЦЫ ФИЛОСОФИИ¹

Ключевые слова: целостность, связность, логика смысла, большая культура, субстанциальное смыслополагание, процессуальное смыслополагание, парадокс Ткаченко, парадокс Жюльена.

Способность к целостности и связности предложено понимать как ключевую способность человеческого сознания. Она лишь отчасти роднит человека с животными (восприятие мира как упорядоченного множества вещей), вместе с тем принципиально отделяя его от них (речь и мышление как практика связности, укоренённая в способности к целостности). Обоснованы недостаточность трактовки языка и мышления как оперирования знаками и необходимость понимания речи и мышления как разворачивания связности. Универсальная для человека в своём неконкретизированном виде, способность к целостности и связности разворачивается всегда как вариант, когда задаются основания большой культуры, получающие осмысление в её философской традиции. Отмечены существенные вехи становления европейской философии, разрабатывавшей связность в её субстанциальном варианте, в учениях Платона и Аристотеля. Прослежено полагание связности в её процессуальном варианте, заложившее основы арабо-мусульманской большой культуры, в том числе философской традиции. Сформулированы парадоксы Ткаченко (невозможность концептуализировать какую-либо большую культуру

¹ Исследование проведено при финансовой поддержке гранта Министерства науки и высшего образования РФ (проект «Новейшие тенденции развития наук о человеке и обществе в контексте процесса цифровизации и новых социальных проблем и угроз: междисциплинарный подход», соглашение № 075-15-2020-798, внутренний номер 13.1902.21.0022)

Статья впервые опубликована в журнале: Вопросы философии. 2023. № 1. С. 15–28. DOI: 10.21146/0042-8744-2023-1-15-28

средствами другой, инологичной большой культуры) и Жюльена (невозможность обосновать основания философской традиции средствами самой этой традиции). Показано, что разрешение обоих парадоксов возможно на путях развития логики смысла как работы с целостностью и связностью, преодолевающей ограниченность любой философской традиции её исходным кругом категорий и логических законов, конкретизирующих тот тип связности, что лежит в основании соответствующей большой культуры.

Универсализм и рационализм – две отличительные черты философии. Хотя эта их способность выражать суть философии оспаривалась не раз, и прежде всего самими философами, в целом она остаётся признанной. Важно, что эти две черты идут рука об руку и характеризуют не только философию, но и друг друга, и именно во взаимном переплетении они выделяют философию в сравнении с прочими видами интеллектуальной и духовной деятельности. Наука рациональна, но не универсальна (нет науки Всего), религия универсальна, но не рациональна (нет религии без сверхрационального). Именно и только философия до конца, на сто процентов, и рациональна, и универсальна. Философия говорит обо Всём, и говорит об этом именно и только рационально. «Обо Всём», конечно, не в смысле перечисления всего, а в смысле оснований Всего. Поэтому существует и философия науки, и философия религии. – Однако до сих пор нет философии философии.

Это удивительно: занимаясь Всем с точки зрения оснований, выводя такие основания на свет и подвергая их критике, философия как будто забывает о самой себе, оставляя свои собственные основания вне поля зрения и уводя их за область внимательного разбора.

«Что-и-какое» философии

Словосочетание «философия философии» употребляется, хотя и не часто, в современной литературе. Оно оказывается, если судить по контекстам употребления, синонимичным вопросу «что такое философия?» [Свендсен 2018] или также термину «метафилософия» [Васильев 2019]. Выражение «философия философии» может подчёркивать утверждение о единственности подлинной философии, философии как таковой, как это имеет место, по мнению Д.Г. Рындина, у Мамардашвили [Рындин 2015, 97], или, напротив, указывать на принципиальную плюралистичность философии [Ойзерман 2008]. Но в любом случае речь идёт не об основаниях философии, не о том,

что она такое; речь о том, *какова* она. Однако эти два вопроса: вопрос «что это такое?» и «каково оно?» – не тождественны, и ответить на второй, не ответив на первый, вряд ли возможно. Ведь отвечая на вопрос «что?», надо выстроить субъектность; отвечая на вопрос «какое?», надо эту субъектность оснастить предикатами. Говоря о том, «что такое философия», или же о «философии философии», или же о «метафилософии», философию оснащают предикатами, выясняя, *какова* она; но при этом сама «философия» предъясняется как нечто готовое и не нуждающееся в оправдании своей субъектности, своего «что».

Понятно, почему так происходит, откуда этот странный, постоянный сбой внимания, подмена вопроса. Рассуждая об основаниях чего бы то ни было, философ не становится ни физиком, ни биологом, ни – если продолжать эту линию – священником или верующим *постольку, поскольку* говорит об основаниях этих областей знания и духовной деятельности именно как философ. Но тогда, чтобы так же рассуждать о философии, философ должен перестать быть философом! Он должен следовать императиву нулевой предвзятости: не имея ничего готового, отвлекаясь от всех философских инструментов, он должен стать демиургом философии и наблюдать её возникновение. Но тогда он – не философ, ведь философии только предстоит стать, её ещё нет: у неё пустая субъектность.

Выходит, чтобы выполнить свою главную задачу и показать основания философии, тем самым замкнув круг и выявив основания Всего, философ должен перестать быть философом. Это – очевидный парадокс: чтобы говорить о «что» философии, надо быть лишённым этого «что», а значит, не быть философом. Ведь если «что» философии не утрачено до того, как такой разговор начался, если субъектность философии уже наличествует, – тогда эта субъектность будет не выстраиваться, а, уже наличная, лишь обрастать предикатами, и разговор неизбежно пойдёт о «какая», а не о «что».

Парадоксы Ткаченко и Жюльена

Наш замечательный китаист и философ Г.А. Ткаченко (1947–2000) описал затруднение, с которым мы сталкиваемся при описании инокультурной традиции [Ткаченко 1995]. Культура представлена отдельными сегментами – феноменами, которые носят в нашем языке некое универсальное имя: музыка, литература, философия, право, этика, искусство и т.д., и т.п. Опознавая такого рода феномены в другой культуре – культуре, к которой мы не принадлежим, в которой не выросли, не социализировались и интуициями которой не обладаем, – мы неизбежно опираемся на опыт своей куль-

туры, которому придаём универсальный статус. Мы заранее знаем, «что» такое философия, литература, музыка (и т.д.) *вообще*, и нам остаётся только узнать, «каковы» они *в данном случае*. Это «что», субъектность, неизбежно полагается универсальной, тогда как «какое», предикат или группа предикатов, специфицирует эту универсальность.

Но при этом «какое» для всех выделяемых сегментов описываемой культуры будет одним и тем же. Если речь о китайской культуре, оно будет «китайским», если об арабской – «арабским» и т.д. Тогда во всех этих повторяющихся случаях мы встречаемся с неким устойчивым, а значит, с *субстанциальным* феноменом «китайскости», «арабскости», т.д. «Какое», призванное лишь специфицировать универсальный субъект (литература, искусство, т.д.), само – за счёт бесконечного повторения, а значит, *устойчивости*, начинает приобретать черты субъектности, черты «что». Ведь если смотреть «изнутри» китайской культуры как целого, то мы прежде всего, как устойчивое и субстанциальное, увидим именно «китайскость», и уже она будет специфицироваться как литература, искусство, философия и т.д. И тогда мы скажем: с чем бы мы ни имели дело в рамках данной культуры, мы всегда встречаем «китайскость», которая специфицируется как литература, живопись, музыка и т.д.

Субстанция и атрибут, универсальное и специфическое меняются местами. В зависимости от точки зрения: *извне* культуры или *изнутри* культуры – мы видим как универсальное либо литературу, живопись, т.д., либо китайскость, арабскость, индийскость и т.д. И чем более универсальным будет описание одного полюса такой пары, тем менее универсальным окажется описание второго: чем лучше мы схватываем универсальность «литературы», тем больше теряем именно её «китайскость», и наоборот.

Парадокс Ткаченко выступает в форме дополнительности универсального и специфического: мы теряем либо лицо описываемой культуры, либо предметный профиль и не можем удержать их одновременно. В общем виде его следует сформулировать как парадокс невозможности описать инологичную традицию средствами иными, нежели её собственные. Этот парадокс подсказывает, что проблема, возможно, кроется в использовании теоретического аппарата европейской философии (и в целом – европейского мышления). Да, этот аппарат претендует на универсальность; но чем подтверждается эта претензия? Чем она обоснована, кроме совсем уж беспомощного аргумента вроде «иного языка у нас нет – давайте использовать этот», «иначе мы мыслить не умеем – значит, будем мыслить так, и только так»?

А в самом деле, *можно ли мыслить иначе*? Этот вопрос подводит нас к другому важнейшему парадоксу, который я называю парадоксом Жюльена.

Он заключается в том, что предельные основания философской традиции не могут быть обоснованы в рамках самой этой традиции.

Этот парадокс фактически изложен (хотя и не сформулирован в том виде, в каком даю его я, как именно парадокс) уже в установочной работе большого французского философа и китаиста Ф. Жюльена «Стратегия смысла» [Jullien 1995; Жюльен 2001]. В этой книге определена и поставлена та гигантской важности проблема, о возможном подходе к решению которой автор говорит едва ли не во всех своих работах (напр., [Жюльен 2015] и др.).

Жюльен утверждает: мы, европейцы, привыкли воспринимать основания своего мышления и своей культуры в модусе «иначе быть не может». Это мешает нам понять, что же на самом деле сделали греки, насколько *негарантированной* является Греция, насколько она оригинальна. Поэтому, говорит Жюльен, необходимо выстроить «другую точку зрения» (*un autre point de vue*), в которой не было бы ничего от греков. Чтобы понять самого себя, то есть понять собственные истоки и собственные основания, европейцу надо понять, что такое Греция на самом деле. Но Греция как основание европейского мышления не откроется европейцу, пока он не устранил эти основания из собственного мышления. – Но тогда как сохранить европейское мышление? и даже мышление вообще, если мы принимаем, что европейское мышление универсально как именно мышление?

Из этого вытекает, что, оставаясь в рамках европейской традиции, можно лишь выявить и принять её основания, но невозможно обосновать их. И это верно для любой традиции. Иначе, если бы мы утверждали, что это возможно, мы бы считали возможным подвиг барона Мюнхгаузена, который выдернул себя за волосы из болота, избежав верной гибели. В бинокль можно рассмотреть всё, кроме самого бинокля; философия способна критически разобрать основания всего, кроме оснований собственной критической способности; инструмент мышления невозможно изготовить с помощью него самого. И т.п.

Отсюда парадокс: основания философской традиции невозможно оправдать средствами самой этой традиции; и *если эта традиция действительно универсальна, если она задаёт инвариант человеческого мышления, то сделать это невозможно вообще*. Тогда европейская философия никогда не сможет выйти из тупика неоправданности собственных оснований, никогда не поймёт и не оправдает саму себя – а значит, никогда не станет настоящей философией. Это станет непреодолимой для неё границей.

Вот-универсализм и вот-рационализм

Парадоксы Ткаченко и Жюльена ставят под вопрос то, в чём сама европейская философия никогда не сомневается: универсальность её рационализма, или – что то же самое – рациональность её универсализма. Ни то, ни другое не обоснованы как таковые, как начало; они предъявлены. Универсализм предъявлен как предельный круг категорий, прежде всего – «бытие» (а также сущность, явление, идеальное, материальное, и т.п.): всё, о чём можно говорить, укладывается в эти категории и только благодаря этому становится предметом разговора. Рационализм предъявлен как предельные законы разума, которые невозможно нарушить. Это прежде всего – закон противоречия, охраняющий границы порядка и не дающий хаосу прорвать их; этот закон может работать, только если принять вместе с ним и закон тождества. То и другое: универсализм бытия и рациональность так предъявленной логики – неразъёмно сплавляются в законе сохранения: внешний мир, субстанциально (неуничтожимо) бытийствующий, равен сам себе, оставаясь тем же – хотя и всякий раз иначе, меняя формы и свои ипостаси.

Так конкретизировано «что-и-какое» европейской философии. Это значит, что рационализм-и-универсализм (будем писать так, через дефис, подчёркивая их взаимную переплетённость) предъявлены ею не как таковые, в чистом виде; они даны как конкретные, как вот-такие. Наша задача – понять, как они стали возможны: каков путь, который ведёт к ним?

Связность мира и связность самосознания

Каким условиям должно удовлетворять моё сознание (к чему оно должно быть способно), чтобы я видел мир так, как вижу – как связность, а не россыпь несвязанных пятен данных? Что совершает моё сознание, когда тело, начиная с рецепторов кожи и т.п., снабжает меня – моё сознание – данными? Почему эти данные не остаются «данными», когда бы они точно отображали мир, а обрабатываются столь сложно и причудливо, что в конце концов я вижу привычную «картинку» мира, которая не имеет ничего общего с сигналами, получаемыми от мира моим телом?

Способность *знать* мир обеспечивает преимущество в эволюционной гонке, поскольку даёт возможность действовать не через бездействие (положив бревно на дороге, ждать, когда бегущий заяц ударится в него лбом и потеряет сознание) и не в ответ на воздействие (больно – отдёргнуть руку), а по плану, предвидя результаты действия и выстраивая мир под свои потребности и нужды. Чтобы знать мир, мы должны уметь *собрать* множественность данных (качественные содержательные пятна) в единство вещи.

Способность полагать *вещь* – первый шаг к нашей способности знать. Далее, мы должны уметь видеть и мыслить *изменение* вещи. И наконец – видеть и мыслить *связность мира* и *связность самосознания*. Способность к связности – вот ключевая способность нашего, человеческого сознания, проявляющая себя на уровне восприятия мира (мы умеем собирать множество данных в системы вещей), обыденной речи (мы говорим связно, а не россыпью знаков), мышления (мы способны делать выводы, основываясь на связности) и самосознания (мы отвечаем за прошлое и планируем будущее, поскольку устанавливаем связность всех своих многообразных я как единственное и неумножаемое Я).

Это – неразвёрнутое описание ключевой способности нашего сознания – способности к связности, которая даёт нам возможность знать мир и строить своё поведение в мире. Осмысливая эту возможность, европейская философия разворачивает, предъявляет нашу способность к связности как вот-такую, в конкретной форме рационализма-и-универсализма. Так европейская философия даёт возможность знать мир как изменяющийся. Как именно она это делает? И можно ли делать *то же* самое – *иначе*?

Универсализм бытия: европейская конкретизация связности «что-и-какое»

Изменение, как его привык мыслить европейский ум, возможно как изменение только благодаря прежде него (логически прежде) полагаемому неизменному, иначе оно рассыпается на последовательность атомарных состояний, не связанных одно с другим. Мир может стать предметом знания только как изменяющийся, только как *то же иначе*: как тот же, но всякий раз иной, как удивительным образом сплавивший парменидовскую неуничтожимую тожесть своего бытия и гераклитовскую неостановимую инаковость своего становления и уничтожения. Чтобы не мочь войти в одну и ту же реку, надо прежде того (логически прежде) уже иметь «одну и ту же реку» – иначе утверждение о вечно обновляющейся «реке» не имеет смысла (поскольку нет «реки»), иначе нужно говорить об атомарных и не зависящих одна от другой конфигурациях водных масс, а не о каждом мгновение новой реке. Значит, надо уметь полагать «реку» как вещь, причём вещь неизменную. Платонизм столь надёжно встроен в европейское мышление и языковые практики, что его невозможно изъять, не разрушив само это мышление и способность говорить на языке: отказавшись от ставшего, неизменного бытия, предшествующего любым обновлениям (т.е. от мира идей, предшествующего зыбкому материальному миру), мы откажемся от возможности говорить об этих изменениях – то есть, собственно, от возможности вообще

говорить о мире. Изменение – это не просто обновление, но обновление-не-изменного; можно сказать и так: изменение – это неизменность-и-обновление, где всё начинается с неизменности: она полагается первой.

Поэтому бытие, ставшее, неизменное, идея – не просто философское учение; это суть и стержень возможности говорить и мыслить, как эти две возможности открыты и развиты европейской философией и в целом – европейской культурой. Много говорили о том, что «бытие» как понятие подсказано древнегреческим языком. Однако гораздо важнее, что им подсказано бытие как подлинность и устойчивость вещи, обосновывающая возможность говорить о ней как об изменяющейся. Не только этим языком, конечно, но и другими языками, которыми пользовалась и пользуется европейская большая культура. И подсказано оно не просто наличием слова или же корня, обросшего семейством слов; оно подсказано всей системой этих языков, раскрывающейся в языковых практиках. Мы и шагу не можем ступить, рта не можем раскрыть, не подтверждая своей приверженности платонизму.

Таким образом, универсализм, предъявляемый европейской философией, – это универсализм бытия. Но что такое само это «бытие», дальше (или глубже) которого философия не может заглянуть – потому что она тогда перестаёт быть философией, утрачивая свою рациональность и перемещаясь, намеренно или незаметно для себя, в религиозно-мистическую стихию? И если бытие действительно задаёт рамку и предел философствования и мышления (поскольку мышление – о бытии и мышление бытия), то почему бытие то и дело оказывается в забвении, так что его надо какими-то специальными приёмами отыскивать, добываясь его открытости?

Предъявляя бытие как предельную рамку, европейская философия не умеет сказать, *что* оно такое. Субъектность бытия не даётся в руки – видимо, потому, что бытие служит принципом субъектности, само не обладая субъектностью. С одной стороны, согласно Логике Пор-Рояля, бытие – «самый общий из атрибутов» [Арно, Николь 1997, 89], поскольку предикатируется любому существу (Всё – бытие); а с другой – «*бытие* не есть реальный предикат» [Кант 1964, 521], поскольку никогда не задаёт «какое» в субъект-предикатной склейке (бытие – Ничто). Бытие, предельная категория, ускользает от осмысления: ни субъектность, ни предикатность бытия не могут быть предъявлены. Предел не может быть осмыслен так, как мы привыкли осмысливать всё, для чего он служит пределом. Обо всём, о чём мы умеем говорить, мы говорим как о «что-и-какое»; а о бытии так говорить не получается.

Бытие и «бытие» – не «что-и-какое», а *способ склейки «что» и «какое»*. Бытие по сути – это наше право поставить дефисы между «что» и «какое».

Об этом праве не задумывались, полагая его гарантированным и инвариантным; потому и не видели необходимости его проблематизировать, что инвариантность его полагали гарантированной, равно как и само это право. Поэтому Кант говорит, что бытие – «только полагание вещи или некоторых определений само по себе», полагание субъекта самого по себе со всеми его предикатами [Кант 1964, 521], как если бы такое полагание было само собой разумеющимся. Но именно потому, что право поставить дефис между «что» и «какое» – это 1) проявление ключевой способности нашего сознания, способности к связности, и 2) такое проявление вариативно, – именно поэтому это прежде не замечавшееся право должно стать центром внимания.

Бытие принадлежит нам, а не миру, поскольку бытие – один из вариантов осуществления связности. Вариант, найденный греками и легший в основание европейской философии, европейского мышления и в целом – большой европейской культуры.

Как мыслить изменение? Открытие связности: Платон

Решение Платона – коренное решение европейского способа мыслить и в целом – с-мыслить: придавать, начиная с полагания вещи, смысл данным, которыми тело снабжает нас. Оно является коренным постольку, поскольку мыслить значит полагать «что-и-какое», где «что» отвечает за неизменность, за бытие, тогда как «какое» превращает все перемены в обновления этого «что», а не в рассыпанное множество всякий раз новых атомарных вещей. Известное замечание Уайтхеда глубоко обосновано: открытый Платоном способ смыслополагания стал ключевым для развития европейской философии и мысли в целом. Так *Платон открывает связность*.

И закономерно, что именно у Платона ясно обозначено ускользание бытия. Бытие трансцендентно: будучи всеобщей рамкой и обосновывая возможность мыслить что-либо и говорить о чём бы то ни было, бытие оказывается вместе с тем вне нашего мира – того мира, о котором мы говорим. Это парадоксально: неизменность необходима именно для того, чтобы говорить об изменениях. Значит, неизменность должна быть встроена в вещи, иначе найденное решение окажется мнимым. Но как идея, т.е. подлинность бытия данной вещи, оказывается соединена с материей; и что такое материя, не лежащая в основании подлинности вещи и тем не менее для этой подлинности, для бытия вещи, необходимая, – эти вопросы не получают ответа в платонизме, да и вряд ли могут получить. Ускользнувшее в горние выси бытие улизнуло из нашего мира; зато платоническая парадигматика иерархии двух миров оказалась удобной рамкой для европейской концептуализации христианства.

Идея даёт возможность установить *связность одной и той же вещи во времени*. Фиксируя бытие, идея вместе с тем фиксирует и неповторимую индивидуальность вещи, её собственную физиономию, ни к чему не сводимую. Каждая идея качественно своеобразна и неповторима, она пропитана содержательностью и без содержательности невозможна. Таковы два неразрывных лика идеи: совершенной, крайней отвлечённости от конкретного содержания (бытие) – и углублённости в содержательную определённую (собственное лицо любой данной идеи). Только благодаря углублённости в конкретную, сочную содержательность идея способна выполнить потрясающую по своей глубине задачу: *собрать рассыпанность содержания в корзинку «вещи», взяв множественность содержаний как спектр изменения одной вещи*.

Так становится возможным мышление как собирание множественности, как полагание связности рассыпанного.

Язык как связность

Отмечу очень кратко, мимоходом, одно связанное с этим обстоятельство, крайне важное, требующее, однако, разговора совсем другого масштаба для своего подлинного раскрытия. Я имею в виду известную знаковую теорию языка. Ставшая популярной в прошлом веке на волне популярности семиотики, эта теория не имеет даже преимуществ простоты, поскольку представляет язык не в простом, а до крайности упрощённом виде, упуская его суть и сосредотачиваясь на второстепенном.

Философия Платона доводит до теоретического осознания, именно до рефлексии то, что до того в течение длительного времени обкатывалось и оттачивалось языком. Это – потрясающая возможность полагать связность (а не просто различие содержаний). Полагать одну и ту же реку в безостановочном водном потоке. Полагать одного и того же человека в ни в чём не похожих младенце, юноше и старике. И так далее: полагать устойчивость в неустойчивом, и полагать изменение благодаря неизменности. Язык предоставляет нам доступ к связности вещи. Так становится возможным мышление вещи, тогда как до того был уже возможен разговор о вещи. Здесь язык вплетён, по выражению С.Ю. Бородаев, в нашу когнитивную архитектуру [Бородаев 2020, 566], он служит таким же каналом смыслополагания, как рефлексивное мышление.

Но связность – никак не знак и в принципе не может быть понята как знак. Связность и есть само мышление, в языке – встроенное в языковую стихию и неотрафлексированное, в философии – выводимое на поверхность и представляемое взору. Но знак не есть само мышление, он всегда

требует внешнего ему интерпретатора. Сказать, что язык – система знаков, значит ничего не объяснить, а лишь заменить одно неизвестное на другое. Если мы не знаем, как работает язык и почему он способен сообщать нам что-то, зачем он вообще нужен как отдельная, особая система сообщения, то, указав на его знаковую природу, что мы объясняем? – ведь знак, а тем более система знаков всегда требуют расшифровки, как любой код требует раскодировщика. Знак или код сам по себе бессмыслен, смысл ему придаёт тот, кто его воспринимает как именно знак или же интерпретирует как код. Но тогда подлинная проблема – в том, как действует интерпретатор: без него «знак» или «код» – пустой звук. Среди людей обнажённые в улыбке зубы – знак дружелюбия, а среди зверей – знак агрессии. Но обнажение зубов само по себе ничего не значит, его воспринимает как знак и придаёт ему значение интерпретатор.

Животные, безусловно, способны использовать знаки и сигналы; но суть человеческого языка, встраивающая его именно в человеческую когнитивную архитектуру и неразрывно сплавляющая его с мышлением – в установлении связности, а вовсе не только в обозначении. Человеческий язык способен, конечно же, обозначать; но именно человеческий язык способен устанавливать связность. Установление связности – общее для человеческого языка и мышления свойство смыслополагания: и язык, и мышление осмысливают (а не просто обозначают).

Открытие целостности: Аристотель

Связность бытия-и-обновления, т.е. изменение, устанавливается благодаря содержательности, вложенной в идею. Каждая из идей Платона – ключ к связности, но связности самой себя (идеи), собственного движения в мире. А можно ли говорить о связности разных идей? Что в содержательности от бытия и что от обновления? Ответ на эти вопросы нашёл Аристотель, открывший предикацию благодаря открытию целостности.

Предикационная связность возможна только благодаря целостности. Способность полагать целостность обеспечивает связность нашего полагания мира, нашей речи и самосознания. Способность к целостности – не что-то иное, нежели способность к связности: одно проявляется как другое, через другое и благодаря другому. Целостность в том её варианте, который открыт греками, возможна благодаря пространственной интуиции (об этом ниже).

Как и в случае открытия связности Платоном, целостность открыта Аристотелем, во-первых, после её «обкатки» языком (хотя в языке она го-

раздо менее ясно выражена, нежели связность) и, во-вторых, открыта фактически, как основание построения метафизики и логики, но не отрефлексирована как таковая – как именно целостность.

Теоретически открыв предикацию, Аристотель показал, как содержательность связана не только с бытием, но и с обновлением. Разделив категории на две большие группы, группу субстанции и группу акциденций, Стагирит показал, как возможна связность обновления и бытия: как может оказаться, что одно и то же (субстанция, бытие, неизменность) предстаёт как постоянно новое (смена акциденций субстанции), т.е. как непрерывное изменение. Так Аристотель показал, что изменение может мыслиться только как *то же иначе*. Он открыл универсальный «механизм» европейского мышления, дав субстанциалистскую трактовку *то же иначе*.

Открытие субстанции как высшей категории решило проблему связности вещей, не поставленную по-настоящему в платонизме и оставшуюся нерешённой в неоплатонизме. Все вещи, т.е. всё, что способно изменяться, суть субстанции, и эта базовая, исходная содержательность обосновывает связность мира как собрания субстанциальных вещей. Теперь мы можем связно мыслить мир – как прежде умели связно говорить о мире. Способность, неотрефлексированно данная языком, была теоретически обоснована и осмыслена философией. Связность бытия-и-обновления, т.е. изменение, и связность бытия как такового (бытие субстанциально) и обновления как такового (смена акциденций: движение к бытию или от бытия, становление и разрушение) обеспечены одним и тем же механизмом – механизмом предикации.

Пространственная интерпретация целостности и связности

Так закладываются те основания, о которых говорит Жюльен: так греческая философия дала европейской традиции обосновывающий её вариант «что-и-какое», вариант устройства связности, лежащий в основании полагания вещи, мира как системы вещей и мышления изменения как *то же иначе* каждой вещи и систем вещей. В основании этого типа связности лежит пространственная интуиция, обеспечивающая неразъёмное и одновременно неслиянное единство-и-множественность субъекта и предиката.

Эта интуиция, обеспечивающая возможность предикации и в целом – связности, открыта, и давно, самой европейской традицией, хотя и не осмыслена как таковая – как именно интуиция целостности и связности. Она обосновывает понимание того, *что* такое бытие («бытие» перестаёт быть загадкой) и почему закон противоречия и закон сохранения императивны

для субстанциального мышления (подробнее см.: [Смирнов 2021, 42–51]). Исходный круг базовых категорий и логических законов – те самые основания, которые, по слову Жюльена, заложили греки, – служит первым шагом смыслополагания и *целиком* разъясняется и обосновывается пространственной интуицией связности.

Так разрешается парадокс Жюльена: мы видим, откуда берутся основания европейской философии и почему они именно таковы, какими их заложили греки.

Процессуальный вариант целостности и связности

Нам остаётся сказать о том, как может быть решена задача Жюльена – выстроить «другую точку зрения»; иными словами, как закладываются основания *другой*, инологичной традиции философии и в целом – традиции мышления. Так мы узнаем, как можно решить парадокс Ткаченко и получить в своё распоряжение адекватные средства концептуализации инологичной традиции мысли – те, что предоставляет нам она сама. Ведь тогда мы сможем, выстраивая её (этой традиции) точку зрения с самого начала, понять, как заложены её основания и каков смысл её (а не нашего) теоретико-категориального аппарата.

Что нужно для этого сделать? *То же*, что мы делали, выясняя основания европейской традиции, – но сделать это *иначе*. Основания смыслополагания выступают в неразвёрнутом виде как способность к связности (ключевая способность человеческого сознания), разворачиваясь всякий раз как вариант, выступающий для других вариантов как *то же иначе*.

Значит, нам надо пройти *те же* шаги: 1) выявить исходную интуицию связности; 2) понять, как задаётся «что-и-какое» на основе этой интуиции; 3) развернуть исходный круг категорий и логических законов; и 4) «далее-езде»: развернуть смыслополагание так, как оно разворачивается в открытой нами другой (нежели привычная) логике смысла, сверяя шаги по архиву той большой культуры, которая уже исторически прошла этот путь, и дополняя – где необходимо – этот большой текст. Выстраивая «другую точку зрения», мы должны пройти *те же* шаги – но пройти их *иначе*.

Начало этой работе положено в ряде публикаций моих коллег и моих. Интуиция протекания, точно выраженная А. Бергсоном [Смирнов 2021, 64–66] и отражённая в самой арабо-мусульманской традиции (напр., у ат-Тафтазани; см.: [Смирнов 2021, 62–64]), обосновывает картину мира, систему категорий и логику, где первоосновным выступает действие, а не субстанция. Здесь действие – первая действительность, и здесь нельзя пересечь границ действия и его утверждённости, – а не субстанции и её бытия.

Следить за разворачиванием смыслополагания на основе этой интуиции и, в частности, за выстраиванием теоретического мышления, включая строгое логическое доказательство, – увлекательная, хотя и невероятно сложная работа. Работа с *основаниями смыслополагания*.

Действие протекает между инициатором (действователем) и воспринимающим (претерпевающим). Протекание действия зафиксировано между этими двумя сторонами и в силу этого неизменно. Смыслополагание (восприятие мира, язык и мышление), разворачивающее интуицию целостности как протекания, обнаруживает неизменность как фиксированность действия. Тогда обновление – это смена либо действующего, либо претерпевающего. И если знать мир можно как изменение, т.е. неизменность-и-обновление, то в данном случае знать мир – это знать закономерность протекания всех действий между их иницирующим началом и воспринимающей стороной при обновлении претерпевающего и/или действующего.

Так конституируется действие как «что-и-какое». «Что» действия (его неизменность) получает качественную определённую (возможность обновления) с двух своих сторон: со стороны действующего и со стороны претерпевающего, выступающих как его «какое». Так закладывается возможность знать мир как изменяющийся: как неизменные действия, протекающие между новыми действующими и претерпевающими.

Мы можем видеть мир, говорить о нём и мыслить его как «что-и-какое» (но никогда не как чистое «что» или чистое «какое»). Это одинаково верно и для субстанциальной логики смыслополагания, и для процессуальной; но разворачивается это одно и *то же* положение взаимно *иначе* в двух логиках. Процессуальный взгляд – взгляд, разворачивающий интуицию протекания, – видит мир, говорит о нём и мыслит его как собрание действий, каждое из которых протекает между инициатором и воспринимающим. Тогда объяснить мир значит, во-первых, увидеть и описать его как совокупность действий, а во-вторых, для каждого действия определить две его стороны, иницирующую и воспринимающую.

Для процессуального взгляда неизменность мира – это неизменность действий. В этом, наверное, наибольший контраст привычному в рамках субстанциального взгляда словоупотреблению, который привык связывать неизменность с субстанциальностью, а обновление субстанций называть словом «процесс». Об этом – то, что называется «философия процесса» (process philosophy) [Rescher 2000]: Гераклит, Бергсон, Уайтхед – обычно упоминаемые в этом контексте имена. Эта путаница названий не должна сбивать нас с толку, коль скоро мы понимаем, о чём идёт речь. Выстроить процессуальный взгляд как другую точку зрения можно только с самого начала, и выстроить его как *то же иначе* для привычного европейцу суб-

станциального взгляда, в рамках которого и на основе которого выстраивается process philosophy. Ключевой вопрос: будет ли задана неизменность как неизменность протекания, неизменность действия? обновление – как обновление действия? и изменение – как неизменность действия при его обновлении? Если да, то мы выполним задачу Жюльена и построим другую (относительно европейской) точку зрения – ту, в которой действительно нет ничего от греков. Изменение всегда, в неразвёрнутом виде, – это обновление «какое» для неизменных «что»; здесь оно разворачивается как обновление претерпевающих и/или действующих для неизменных действий.

Так задаётся изменение, т.е. неизменность-и-обновление, для каждого «что-и-какое» мира и всего мира в целом, когда взгляд изначально сосредоточен на действии. Пара «явное-скрытое» (*захир-батин*) служит целям категориального осмысления такого взгляда и задаёт стиль теоретизирования. Эта пара имеет собственное значение в каждой из теоретических областей, где она употребляется, которое обнаруживает общее происхождение. Исходной моделью служит парадигма действия с неразъёмностью трёх её составляющих. Явным и скрытым может быть и действующий, и претерпевающее, но главное, что между ними протекает действие и что оба необходимы для такого протекания. Понятия задаются по этой тройственной модели. Например, в исламской этике «поступок» (*'амал*) – это безостановочное протекание между внутренним намерением (*ниййа*) и внешним действием (*фи'л*). Исключительно и целиком логико-смысловыми чертами этой модели определены такие принципиальные положения исламской этики, как всегда-совместность намерения и действия (намерение не может предшествовать действию, действие без намерения, даже самое невинное, сурово осуждается как ненадлежащее); ясное различие поступка и действия; извинимость прерывания действия по не зависящим от человека причинам и неизвинимость порчи намерения и т.д. Именно формирование и внедрение этой модели как ведущей и преимущественной, как ценностно безусловной составляет основную мировоззренческо-нравственную и психологическую революцию, совершённую исламом, наряду с утверждением единственности Действующего (об этом ниже); оба этих переворота совершены в рамках процессуального мышления и не будут уловлены в их подлинном значении мышлением субстанциальным. Место намерения в этой модели могут занимать природные предрасположенности-нравы (*ахлак*) или состояния-порывы души (*ахвал*), но смысл и логика функционирования этих категорий по-прежнему полностью определяются этой моделью. Точно так же логико-смысловыми неотъемлемыми от этой модели «явное-скрытое» свойствами объясняется тот факт, что арабская языковедческая теория не считает слово знаком: знаковая теория языка здесь была бы невозможна. И т.д.

Так задаётся связность одной вещи, взятой как протекание действия. Удивительным свойством действия, на которое не обращают внимания в ареале субстанциального мышления, но которое имеет решающее значение для мышления процессуального, служит тот факт, что действия могут сцепляться своими «концами» в цепочку за счёт того, что претерпевающее одного действия выступает как действительное другого. Отметим в скобках, что здесь не соблюдается закон тождества (равно как не действует правило транзитивности), но это несоблюдение не только не ведёт к неустойчивости логического результата, но, напротив, даёт возможность построить строгое доказательство [Смирнов 2021, 167–215]. Смысл этого доказательства заключается в том, что *устойчивость (неизменность) действия действительного сохраняется при обновлении претерпевающего*: процессуальный силлогизм построен целиком в презумпциях процессуальной логики и с использованием её ресурсов.

Ключевым вопросом процессуальной метафизики является вопрос о количестве действительных: наивно-языковое приписывание действия многим якобы-действительным (камень падает, стрела летит, река течёт и т.д.) оказывается логически и метафизически ничтожным. Обсуждение этого вопроса – основная и теоретически плодотворная линия автохтонной метафизики (мутазилиты, суфии) и вероучения. Смысл этой метафизики и логику её развития, вплоть до положения о двойном действительном любого действия у Ибн Араби, равно как смысл вероучительных споров и теорий можно понять, только основываясь на логико-смысловых закономерностях: для взгляда, определённого субстанциальным мировоззрением и логикой, они попросту не видны, остаются в зоне слепого пятна. Понятно, что это означает для методологии сравнительных исследований, в том числе в области историко-философского востоковедения, и какова цена тезиса о «философии как таковой», в каком бы виде этот тезис ни выступал: заявляется ли он с гегелевской прямолинейностью, прячется ли под обложкой университетского учебника, на которой написано «Философия», или выступает в сверхсовременном обличье «межкультурной философии», суть одна: попытка подогнать любое содержание под европейскую субстанциальную логику смыслополагания, а не открыть собственную логику смыслополагания изучаемых незападных культур.

Вторая из двух метакатегориальных пар, «корень-ветвь» (*'асл-фар'*), служит неконкретизированным, неразвёрнутым выражением собирания неограниченно многих действий в пучок, восходящий к единственному действительному и способный бесконечно разветвляться. Как модель осмысления она действует, как и пара «явное-скрытое», фактически во всех областях арабо-мусульманской теоретической культуры, собирая множество

действий в один упорядоченный пучок, способный продолжаться (разветвляться) и так наращивать свою сложность. Для этой модели собирания множественности в единство не имеет значения принцип непротиворечия между ветвями, зато существенен принцип возведения любой ветви к корню. Так собирается в одну исламскую культуру та невероятная пестрота мусульманства, доходящая до прямых взаимоисключающих противоречий, о которой пишет Ш. Ахмед [Ahmed 2016]: здесь ветви ощущают своё единство как возведение каждой из них к корню, и именно подтверждение такой укоренённости удостоверяет принадлежность к одной исламской культуре (а не причастность к чему-то общему: ценностям, правам человека, универсальной этике или чему-то ещё), несмотря ни на какие противоречия, сколь бы острыми они ни были. И так далее: чтобы описать все примеры действия этой модели, нужна книга или несколько.

Так мы начинаем выстраивать другую точку зрения в её собственных категориях и исходя из её логики и смысла, не привнося ничего «от греков», как выразился Жюльен. То же касается и арабского языка: он также нуждается в том, чтобы быть описан в собственных терминах и собственной логике, а не в логике и терминах западной лингвистики, претендующей на универсальность. Эта наука рассматривает язык как знаковую систему, а значит (поскольку язык прежде всего – связность), по умолчанию привносит те представления о связности и её законах, что характерны для субстанционального мышления и языков, к этому типу мышления приспособленных. Именно здесь «ломается» описание: западная лингвистика нуждается в невероятном количестве гипотез *ad hoc*, чтобы залатать дыры в описании, вызванные расхождением принципов связности в описываемом языке и в языке описания. Логико-смысловое описание арабского языка, учитывающее опыт арабской языковедческой традиции и схватывающее принцип процессуальной связности, хорошим выражением которой служит арабский язык, начато мною и нуждается в продолжении и развитии. Исходная категория фонетико-фонематического описания (*харф*), принципы словообразования и словоизменения, способ построения высказывания (*джумла*), связочная функция – вот самый начальный список участков логико-смыслового описания арабского языка, за которыми последует открытие новых.

За этим следует развёрнутое описание различных сегментов вербальной и невербальной культуры, основывающееся на достигнутом и использующее выстроенный изнутри культуры категориальный аппарат.

Так разрешается парадокс Жюльена – так выстраивается «другая точка зрения» как разработка отдельного варианта связности на основе особой интуиции целостности с самого начала: мы узнаём, каковы основания данной философской традиции и в целом – данной большой культуры. Так

разрешается парадокс Ткаченко: мы получаем адекватные средства описания данной большой культуры и её философской традиции «изнутри», её собственным теоретическим языком.

Способность к связности, укоренённая в целостности, – ключевая способность человеческого сознания. Мы проследили её разворачивание в двух вариантах, субстанциальном и процессуальном, задающих два типа рациональности, два способа осмысления мира, два пути практикования способности к связности. Впереди – разработка ещё двух способов смыслополагания, лежащих в основании большой индийской (южноазиатской) и китайской (дальневосточной) культур.

Связность вариативна, в том числе – связность «что» и «какое», подлежащего и сказуемого высказывания. Способность к такой связности Кант называл способностью суждения. Он считал её инвариантной и, следовательно, не дающей априорных законов [Кант 1966, 107–108, 174–181]. Но это неверно: способ связывания «что» и «какое» в неразъёмное «что-и-какое», способ полагания вещи и способ полагания суждения (того и другого, а не только второго) – вариативны, и эта вариативность составляет область априорных законов, которые уже открыты и которые ещё предстоит найти и исследовать. Мы обнаружим, что чистое знание возможно не только как всеобщее, а суждение – не только как подведение особенного под всеобщее.

Философия и логика смысла

Философия может оставаться в своих границах, не пересекая их и не заглядывая в основание своих оснований; не разрешая парадоксы Ткаченко и Жюльена. Это касается любой философии – европейской или иной.

Философия не будет иметь границ – если она поднимется до уровня логики смысла. Логика смысла в подлинном значении – как логики смыслополагания (не в том, какой придавал этому выражению Делёз). Иначе говоря, логики смысл-ения, логики связности, раскрывающей варианты логико-содержательной соотнесённости (базовой категориальной и логической оснастки любой философской и мыслительной традиции). Логика смысла и есть та самая загадочная «не-философия», о которой говорили Делёз и Ларюэль: место, где берёт начало философия, но где философии ещё нет [Керимов 2022]. Философия как логика смысла, или логика смыслополагания, способна заглянуть туда, куда не заглядывает никакая традиционная философия (философия, ограниченная рамками своей традиции), – туда, где берёт начало человеческое сознание как способность к связности.

Источники

- Арно, Николь 1997 – Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить / Пер. В.П. Гайдамака. 2-е изд. М.: Наука, 1997 (Arnauld, Antoine, Nicole, Pierre, *La Logique, ou L'Art de penser, contenant outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*, Russian Translation).
- Кант 1964 – Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964 (Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Russian Translation).
- Кант 1966 – Кант И. Первое введение в критику способности суждения; Критика способности суждения // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 101–527 (Kant, Immanuel, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft; Kritik der Urteilskraft*, Russian Translation).

Ссылки

- Бородай 2020 – Бородай С.Ю. Язык и познание: Введение в пострелятивизм / Отв. ред. В.А. Лекторский, А.В. Смирнов. М.: Садра, ЯСК, 2020.
- Васильев 2019 – Васильев В.В. Метафилософия: история и перспективы // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 2. С. 6–18.
- Жюльен 2001 – Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик (стратегия смысла в Китае и Греции). М.: Московский философский фонд, 2001.
- Жюльен 2015 – Жюльен Ф. Великий образ не имеет формы, или Через живопись – к не-объекту. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.
- Керимов 2022 – Керимов Т.Х. Не-философия и пределы философии: Ж. Делез и Ф. Ларюэль // Философский журнал. 2022. Т. 15. № 2. С. 64–79.
- Ойзерман 2008 – Ойзерман Т.И. Философия философии // Философский журнал. 2008. Т. 1. № 1. С. 6–13.
- Рындин 2015 – Рындин Д.Г. М.К. Мамардашвили: история философии и событие мысли // История философии: история или философия? Алёшинские чтения – 2015 / Отв. ред. Т.А. Шиян. М.: РГГУ, 2015. С. 95–99.
- Свендсен 2018 – Свендсен Л. Философия философии. М.: Прогресс-Традиция, 2018.
- Смирнов 2021 – Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: ЯСК, 2021.
- Ткаченко 1995 – Ткаченко Г.А. К проблеме построения языка описания культуры Востока (и Запада) // Историко-философский ежегодник 1994. М.: Наука, 1995. С. 361–364.

REFERENCES

- Ahmed, Shahab (2016) *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- Boroday, Sergey (2020) *Language and Cognition: an Introduction to Post-relativism*, ed. V. Lektorsky, A. Smirnov, Sadra, YaSK, Moscow (in Russian).
- Jullien, François (1995) *Le Détour et l'Accès. Stratégies du Sens en Chine, en Grèce*, Grasset, Paris (Russian Translation, 2001).
- Jullien, François (2003) *La Grande Image n'a pas de Forme, ou, Du Non-objet par la Peinture*, Seuil, Paris (Russian Translation, 2015).
- Kerimov, Tapdyg (2022) "Non-philosophy and the Limits of Philosophy: G. Deleuze and F. Laruelle", *Filosofskii zhurnal*, 15, 2, pp. 64–79 (in Russian).
- Oyzerman, Teodor (2008) "Philosophy of the Philosophy", *Filosofskii zhurnal*, 1, 1, pp. 6–13 (in Russian).
- Rescher, Nicholas (2000) *Process Philosophy. A Survey of Basic Issues*, University of Pittsburgh Press.
- Ryndin, Dmitri (2015) "Mamardashvili: History of Philosophy and an Event of Thought", *History of Philosophy: History or Philosophy? Aleshin Scientific Conference 2015*, RSUH, Moscow, pp. 95–99 (in Russian).
- Smirnov, Andrey (2021) *Logic of Sense as a Philosophy of Mind*, YaSK, Moscow (in Russian)
- Svendsen, Lars (2004) *Hva er filosofi*, Universitetsforlaget (Russian Translation 2017).
- Tkachenko, Grigori (1995) "Reconsidering the Issue of Language Fit to Describe the Cultures of the East (and of the West)", *History of Philosophy Yearbook 1994*, Nauka, Moscow, pp. 361–364 (in Russian).
- Vasilyev, Vadim (2019) "Metaphilosophy: History and Future", *Epistemology & Philosophy of Science*, 56, 2, pp. 6–18 (in Russian).

А.В. Смирнов
(Институт философии РАН)

ЗАДАЧИ ЛОГИКИ СМЫСЛА¹

Ключевые слова: логика смысла, когнитивная история философии, когнитивная философия, большая культура, когнитивный опыт культуры, архив большой культуры

Намечены задачи логики смысла в ближайшей, среднесрочной и долгосрочной перспективах. В ближайшей перспективе предстоит завершить набросок логико-смысловой карты четырёх больших культур человечества (европейская, арабо-мусульманская, южноазиатская и дальневосточная), создав первое описание многообразия логик смысла. Оно должно включать указание на тот вариант (1) способности суждения, (2) базовых (неопределяемых) категорий теоретического, в т.ч. философского, мышления и (3) базовых логических (регулятивных) принципов, который лежит в основании любой данной большой культуры и задаёт её характерную морфологию (Шпенглер), определяя все звенья эпистемной цепочки (основные из них – восприятие мира, речь, мышление). Предстоит также набросать логико-смысловую карту индивидуального сознания, которое принципиально открыто ко всем логикам смысла, развив линию психологических исследований В.К. Солондаева. Перспективным выглядит создание карты нейронных коррелятов логико-смысловых закономерностей функционирования сознания, если таковые будут обнаружены. Совмещение трёх карт сознания: общественного, индивидуального и карты нейрокоррелятов даст новые результаты.

¹ Статья подготовлена в рамках Соглашения между Министерством науки и высшего образования и РФ и Российским университетом дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».

В среднесрочной перспективе ставится задача разработать когнитивную историю философии. Эта дисциплина, выступающая как антипод аналитической истории философии, имеет задачей исследовать разворачивание историко-философского процесса в больших культурах и их подкультурах на основе и с использованием тех инструментов рациональности, которые заданы логикой смысла данной большой культуры (определённый вариант способности суждения, базовых категорий и базовых логических принципов). Когнитивная история философии объяснит историко-философский процесс в каждой большой культуре как, во-первых, самостоятельный в смысле несводимости к истории философии других больших культур и как, во-вторых, непосредственно и органично встроенный в систему соответствующей большой культуры. В долгосрочной перспективе предстоит добиться конвергенции логики смысла и когнитивной истории философии с созданием на этой основе когнитивной философии, открывающей свободу смыслополагания благодаря раскрытию всех его закономерностей и овладению ими. Когнитивная философия – это логика смысла в её полном объёме.

Задачи логики смысла (к итогам обсуждения)

Что должна сделать логика смысла в ближайшей, средне- и долгосрочной перспективе?

1. *В ближайшей перспективе* предстоит осмыслить когнитивный опыт четырёх больших культур человечества: европейской, арабо-мусульманской, южноазиатской и дальневосточной – с целью набросать предварительную карту логик смысла.

Различие когнитивного опыта культур – факт, который сегодня не приходится доказывать. В результате исследований по культурной антропологии, в последние десятилетия сопряженных с когнитивистикой, материала собрано настолько много и он настолько интересен, а порой, без преувеличения, просто захватывает и интригует¹, что в нём непросто разобраться.

Добавим к этому гигантские массивы сведений, накопленных востоковедением за столетия его развития, но особенно – за последние полвека-век: это уже не просто данные, это полноценный *архив* текстов, материалов и

¹ См., напр.: *Бородай С.Ю.* Язык и познание: Введение в пострелятивизм / Отв. ред. В.А. Лекторский, А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2020.

свидетельств совершенно разного рода, можно сказать – комплексных, охватывающих все стороны неевропейских культур. Этот архив также требует упорядочения.

Как в этом необозримом материале, предоставляемом востоковедением, культурной антропологией и когнитивистикой, разобраться? Как в нём отделить значимое от незначимого, существенное – от второстепенного? Можно ли, и как именно, концептуально осмыслить шпенглеровскую «морфологию культуры» – её, культуры, удивительную согласованность в разных, если не во всех, её сегментах, которые развиваются независимо друг от друга, во всяком случае, не порождают друг друга? Откуда эта согласованность?

Нельзя же, в самом деле, считать, вслед за некоторыми современными идеологами, что культура или цивилизация – это «воображаемое сообщество»¹. Ничтожность этого взгляда не требует особых доказательств: такие утверждения возможны только в особой оптике, размывающей без остатка все культуры, кроме собственной, западной. Любая культура целостна, и эта целостность – никак не что-то воображаемое, а хорошо и прочно удостоверяемое. Целостность культуры, во-первых, и различие таких целостностей (таких культур), во-вторых – вот *факты*, именно факты, а не плоды воображения, которые требуют объяснения.

Ведь если сказать, что культура – это воображаемое сообщество, то этим никак не снимается вопрос о морфологии культуры. Даже если культура «воображаема», то почему носители культуры «воображают» её такой вот целостностью? Почему они эту целостность ощущают и не соглашались её потерять? Говоря, что целостность культуры лишь воображаема, а не действительна, сторонники этого взгляда воображают, будто отсюда следует, что и заниматься этим вопросом не нужно; более того, этим надо не просто пренебречь, а сознательно такую целостность разрушить². Но если

¹ Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В. Николаева. М.: КАНОН-Пресс-Ц, Кучково поле, 2001.

² При этом могут занимать сверхобличительную позицию в адрес «европейских империалистов» в духе критического ориентализма; у того же Андерсона немало таких пассажей. Но это – не более чем идеологический шлак, призванный на деле именно объект критики укрепить, разрушив целостность других культур. И всё это строится на ворохе высокомерных ошибок в представлениях о неевропейских языках, например, об арабском и его роли в культуре [Андерсон 2001: 38].

Позиция Андерсона как социолога предполагает, что сообщество воображаемо потому, что большинство его членов никогда не встречаются друг с другом и физически не входят в общение. Непонятно, на чём основано это утверждение: разве овладение языком, литературой, социальными навыками и т.п. не являет-

«воображаемое» устойчиво, если оно воспроизводится в поколениях носителей культуры и если культура развивается и меняется, сохраняя эту якобы воображаемую целостность – то разве одно это не требует внимательного и серьёзного отношения к тому, чтобы раскрыть причины этой целостности?

Да и что за термин – воображаемое сообщество? А разве есть что-то не воображаемое? Разве мир вокруг нас не воображаем нами? Разве там есть действительное, а не воображаемое, журчание ручейка, пение птиц, утренняя прохлада, зелень распутившейся листвы, нежность крыльев бабочки? Конечно, ничего этого нет. Но нет даже твёрдых тел и тел жидких и газообразных, нет океанов и морей, нет вообще ничего – кроме уравнений современной физики. Верно? Ведь всё это – воображаемое нами, «на самом деле» не существующее. Но что такое «на самом деле» – ведь и уравнения не существуют, а лишь воображаются нами? И главное – откуда взялись мы, эти уравнения воображающие, если нет ничего, кроме уравнений – а им нужны мы, их воображающие? Самый безвыходный, самоотсылающий солипсизм. Если скажут, что «это работает» – конечно, верно, это работает, поскольку превращается в технологии, но это никак не доказывает того, что всё это – не воображаемое, а какое-то «настоящее». А главное – и морфология культуры работает, и ещё как работает, сохраняя целостность культуры и обеспечивая её самость при непрестанном изменении на протяжении веков.

Поэтому подлинная проблема и подлинный вопрос – вовсе не в том, чтобы отделить «настоящее» от «воображаемого»: такое разделение в обсуждаемом случае – мнимое, а не подлинное. Проблема в том, почему это «воображаемое», т.е. результат работы нашего сознания, результат смыслополагания, – почему это всё таково, каково оно; почему оно работает – а оно работает, и целостность культуры устойчиво ощущается её носителем, ревностно оберегающим её границы¹. Значит, вопрос стоит так: как результат работы нашего сознания, как устройство смыслополагания становится такой действительностью, которую невозможно пересилить?

ся общением, причём не только с нынешними, но и с прошлыми поколениями? Откуда ни посмотри, тезис о «воображаемости» сообществ просто никуда не годится, он не продуман. И тем не менее подхвачен пропагандистами и, к сожалению, некоторыми нашими политологами.

¹ В полемике о вопросе нации и национализма Б.Г. Капустин остроумно привёл известное высказывание К. Маркса о воображаемых талерах и воображаемых богатствах [Капустин 2007: 114] как аргумент *против* легковесного устранения «воображаемых» категорий из политического поля. Но моя позиция иная: дело не в том, что вера в подлинность воображаемого заставляет массы людей совершать действительные поступки, дело в том, что якобы воображаемое на самом деле действительно. В случае морфологии культуры это именно так – об этом ниже.

Здесь – принципиальная точка развилки. Отвечая на заданный вопрос, можно пойти по пути признания изначальной и неустранимой множественности логик культур. Тогда мы принимаем, что целостность культуры, её «морфология» задаётся и определяется её логикой, а её якобы закрытость от других культур, от постороннего взгляда объясняется фундаментальной инаковостью их базовых логик. В таком случае постижение культуры – это прежде всего постижение той логики, на которой она основана: это – ключ, открывающий все двери культуры. И именно этим – этой логикой – будет определяться когнитивный опыт любой данной культуры: тогда накопленный материал получит тот стержень, вокруг которого сможет сосредоточиться и рассредоточиться, расположив себя в определённом порядке.

Если мы можем указать такую базовую логику смыслополагания, то это – *большая культура*, включающая в себя многие подкультуры, которые могут возникать и исчезать, присоединяться к ареалу данной большой культуры или отсоединяться от него: большая культура от этого не теряет своей устойчивости. Такой большой культурой является европейская, включающая, от Древней Греции до сегодняшнего дня, множество подкультур с их динамикой. Такова арабо-мусульманская большая культура, исходно созданная усилиями трёх больших этносов: арабов, иранцев и тюрок, при ведущей, стержневой роли арабского языка и арабоязычной культуры. Арабо-мусульманская большая культура включала присоединявшиеся к ней новые подкультуры или, напротив, теряла их, сохраняя свою устойчивость благодаря сохранению ведущей логики смыслополагания. Точно так же дальневосточная и южноазиатская большие культуры включают определённое, но подвижное множество подкультур: определённое принятием базовой для этих больших культур логики смыслополагания, подвижное за счёт свободной динамики подкультур. Базовые логики этих двух больших культур предстоит точно определить в ближайшей перспективе в качестве первого шага к составлению логико-смысловой карты культур человечества.

Таков первый путь. Это путь логики смысла. Он открыт, но мало хожен. В этом его трудность, но в этом и его преимущество: неизведанная земля, куда ещё не заглядывал в массовом порядке разум европейского исследователя, таит множество интересных, удивительных открытий. Как встать на этот путь и как по нему продвигаться – об этом я скажу чуть ниже.

Второй путь хорошо известен – это путь традиционной европейской философии. Здесь другой исходный пункт: разум универсален, а значит, и логика культуры (если представители этой точки зрения вообще согласятся использовать такое словосочетание) универсальна. Морфология культуры – это нечто второстепенное в сравнении с сущностным единством всех культур, которые представляют собой не более чем некий «нарост» на теле

общества и цивилизации, развивающихся по общим объективным законам, тогда как культура обладает большей степенью автономии и свободы субъективного выбора. Различия когнитивного опыта культур тогда оказываются чем-то второстепенным в сравнении с сущностными, базовыми когнитивными навыками, общими для всех. И тогда накопленный материал когнитивистики и востоковедения остаётся грудой неразобранных диковин, годных для кунсткамеры, но не встраивающихся в ведущую парадигму и не имеющих решающего значения для понимания того, что такое человеческое сознание и как оно работает.

Первый путь давно преудказан Н.Я. Данилевским, точно обозначившим противопоставление и несхождение двух путей через категориальную пару «всечеловеческое и общечеловеческое». Суть всечеловеческого – в собирании разнологичного, изначально несводимого и не располагаемого на одной линии; линейно не сравниваемого. Как собрать и что такое «собрание» – вот вопрос для логики смысла, на который надо отвечать. Такого вопроса не стояло перед традиционной философией, поэтому она и не знает на него ответа. Значит, это – вызов, на который можно отреагировать только творчески, создав и открыв то, чего до сих пор не было (кто говорит, что в философии не может быть открытий?). Это – первостепенной важности задача, которую логике смысла предстоит решать, пусть не в ближайшей, но в средне- и долгосрочной перспективе. Она, однако, должна быть ясно обозначена с самого начала как принципиальная и базовая задача.

«Европа и человечество»¹, вслед за «Россией и Европой»², – произведение, разрабатывающее первый путь. Н.С. Трубецкой, как и его предшественник, обосновывает положение, которое может служить хорошим операциональным критерием различения первого и второго путей и которое имеет прямое отношение к обсуждению современных подходов к сознанию. В качестве такового выступает вопрос: *есть ли в опыте неевропейских культур что-то, чего Европа не способна достичь собственными силами*, хотя может эти чужие достижения воспринять и освоить? Вот простой вопрос, по сути тот же самый, что заданный выше об основании «морфологии культуры», но отправляющий нас уже к материалу, а не к логике культуры.

В самом деле, есть ли что-то в когнитивном опыте неевропейских культур, что принципиально недоступно европейскому мыслителю, в т.ч. философу, до тех пор, пока он не познакомится с этим опытом? Ответ на этот

¹ Трубецкой Н.С. Европа и человечество. София: Российско-болгарское книгоиздательство, 1920.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. СПб.: Тип. брат. Пантелеевых, 1895.

вопрос ясно разделяет два пути: путь всечеловеческого и путь общечеловеческого.

Если каждая большая культура, как говорилось выше, основана на собственной логике, то ответ положительный. Таков первый путь. Если логика культуры, общества и цивилизации универсальна и безальтернативна (универсальна в смысле линейного универсализма – об этом более подробно ниже), то ответ отрицательный. Тогда – второй путь, хорошо известный философии, по которому идут и т.н. цивилизационные теории. (Поэтому относить теорию Данилевского к числу «цивилизационных» значит не понимать самую её суть. И он, и Н.С. Трубецкой – явления другого ряда, нежели Шпенглер, Тойнби и др.)

Начальный выбор пути на обозначенной развилке имеет прямое отношение к вопросу о том, как прочитывать накопленный архив данных антрополого-когнитивных исследований и архив востоковедения. Подходим ли мы к нему с презумпцией того, что *уже* обладаем всеми интеллектуальными инструментами, нужными для его прочтения, переработки, усвоения? Или же мы исходим из того, что мы *не обладаем необходимыми инструментами разума a priori, которые были бы пред-заданы и пред-посланы неевропейским архивам?* В таком случае эти априорные инструменты (а они априорны в кантовском смысле) следует выработать в ходе чтения этих архивов¹.

Эта работа уже начата, но её предстоит развернуть систематически в отношении архивов всех доступных больших культур.

Например, чтобы прочитать архив арабо-мусульманской большой культуры, надо вместе с ней (или: одновременно с чтением этого архива) выстроить то, что алДжабири называл «арабский разум»², – выстроить

¹ Здесь нет противоречия. Приступая к освоению архива другой большой культуры, мы всегда уже обладаем априорными инструментами разума, необходимыми для его прочтения (но не для понимания). Эти инструменты даны нам собственной большой культурой: категории единого и множественного, целого и части, субъекта и предиката, материи и формы, законы тождества, противоречия и исключённого третьего, способность суждения и т.д., и т.п. Проблема в том, что эти инструменты не позволяют прочитать архив другой культуры *адекватно*. Значит, нам следует «на ходу», в лабораторных условиях воспроизвести тот опыт, который приобретает любой человек, естественно социализируясь в большой культуре. Мы должны как будто бы социализироваться, например, в арабо-мусульманской большой культуре, впитав её культурные практики и тем самым восприняв её априорные инструменты рациональности: её систему базовых категорий и базовой логики. Вариативность априорности – вот в чём дело, и вот в чём отличие позиции логики смысла от кантовской.

² См.: *АлДжабири, М. Фикховый разум: легитимация легитиматора // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский еже-*

априорные инструменты рациональности, которые позволят прочесть этот архив адекватно, т.е. избегая базовых сломов (слома логики или слома содержательности, когда то или другое, или оба сразу, объявляются не вмещающимися в объяснительные схемы европейской рациональности) и сохраняя морфологию этой культуры.

Как это сделать?

Ключ ко всему – то, что Кант назвал способностью суждения. Он считал её инвариантной, не дающей априорных законов и заключающейся в том, чтобы подводить предикат под субъект¹. Кант не видел здесь проблемы в том смысле, что само это «подведение» оказывается у него как будто самоочевидной процедурой, во-первых, и процедурой инвариантной, во-вторых. Отсюда, с этих «во-первых» и «во-вторых», мы и должны начать.

То, что для европейского мышления выступает как подведение предиката под субъект, т.е. как субъект-предикатная склейка, обеспечиваемая связкой «есть», обозначим более неопределённым выражением «что-и-какое». «Что-и-какое» может быть конкретизировано как субъект-предикатная склейка, а может быть конкретизировано и иначе. Главное, что такой способ выражения сути способности суждения не закрывает пути к пониманию суждения как подведения предиката под субъект, выражаемого формулой «S есть P», но открывает и другие возможности. Мы теперь можем выдвинуть три тезиса.

1. «Что-и-какое» – такая точка, в которую сворачиваются наши базовые познавательные способности. В самом деле, «что-и-какое» – это вещь, такая, какой мы её воспринимаем. Ведь мы не воспринимаем просто некое «какое» – некие разрозненные качества белизны, например, или длины, или сладости, или шершавости, и т.д. Если такое и можно представить, то мы всегда собираем разрозненные качества вокруг некоего стержня, вокруг некоего «что», которое, обрастая этими качествами – этими «какое», – становится таким образом *вещью*.

Значит, самая первая когнитивная способность – это способность собрать вещь как «что-и-какое». Вероятно, эта способность роднит человека и многих животных, но одинаково ли она действует у людей и животных – это вопрос, на который предстоит ответить. Во всяком случае, главное заклю-

годник. Вып. 2. М.: ООО «Издательский дом “Медина”», 2017. С. 273–300; *АлДжабири, М.А.* Мы и наследие // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 6. М.: ООО «Издательский дом “Медина”», 2022. С. 419–444; *Фролова Е.А.* Дискурс арабской философии. М.: ООО «Садра», Языки славянской культуры, 2015. С. 24–30, 216–218.

¹ *Кант И.* Первое введение в критику способности суждения; Критика способности суждения // Сочинения в 6 т. Том 5. М.: Мысль, 1966. С. 107–108, 174–181.

чается в том, что восприятие вещи – это сложное когнитивное действие *полагания* «что-и-какое». В мире нет вещей – там есть то, что фиксируют датчики физических приборов. Вещи – результат применения нашей способности полагать «что-и-какое».

Далее, применение этой способности даёт нам не только восприятие отдельной вещи, но и мира как связности вещей. Связность заложена в «что-и-какое», составляет сердцевину этой нашей способности: «что» неотъемлемо от «какое», но вместе с тем никогда с ним не сливается. Способность к связности и есть *главная* отличительная черта сознания; а в той особой форме, в какой этой способностью обладает человек, она отличает его сознание от сознания животных. Способность к связности и есть тем самым главная когнитивная способность, обеспечивающая другие когнитивные функции и таким образом нанизывающая их на один стержень, сцепляющая их в последовательную цепочку.

Такую цепочку условно-восходящего усложнения когнитивных функций можно называть эпистемной цепочкой. Эпистемная цепочка – это цепочка *разворачивания* связности «что-и-какое», сначала как полагания вещи и множественности вещей, затем – как разворачивание обыденной речи, и наконец – как логически-ответственное теоретическое мышление.

Эпистемная цепочка, таким образом, обеспечивает связность человеческого сознания. Сознание не является лишь набором модулей или аппаратом для выполнения когнитивных функций; неточным будет рассмотрение его как чего-то «единого» или чего-то «множественного». Сознание *связно*; а связно оно в силу того, что главную свою способность, способность к связности, оно разворачивает во всё более сложных формах, «наращивая» эпистемную цепочку. Уловить связность сознания можно, проследив это разворачивание; но это совершенно не то же самое, что уловить единство или собрать множественность частей в целое.

Выше был поставлен вопрос: почему большая культура, которую Андерсон считает воображаемым сообществом, на самом деле подлинна; если она – результат работы сознания, то что делает её действительностью? Теперь мы можем ответить на этот вопрос. Большая культура – результат разворачивания эпистемной цепочки, а значит, институты общества и сегменты культуры заданы этой цепочкой и развёрнуты как её звенья. Стержневая роль эпистемной цепочки в большой культуре сполна разъясняет загадку «морфологии культуры». Всё это означает, что нет и не может быть эстетики, этики, политики, права, социологии и т.д., и т.п. «вообще»: каждая из названных или не названных областей культуры и институтов общества, как и само общество, определены той логикой смысла, которая лежит в основании данной большой культуры. Прослеживание этой определённости – новое и плодотворное поле исследования.

2. Итак, всё дело в исходной связности. Но что это такое и откуда эта способность?

Человек социализируется в той или иной большой культуре: иначе человек непредставим. Большая культура воспроизводит себя системой культурных практик. «Сжатые», выпаренные до сухого остатка практики большой культуры задают *интуицию связности*. Связность интуитивна; но отсылка к интуиции – это не отсылка к чему-то непонятному или «потустороннему», это вполне объективная отсылка к практикам большой культуры, которые воспитывают и развивают сознание любого отдельного человека. Мы привыкли к мысли, что языком можно овладеть только в обществе, только за счёт практик большой культуры. Тем более смыслоположением, одним из проявлений которого служит использование языка, можно овладеть только через практики большой культуры. Интуиция здесь – иное название для автоматически применяемых, ставших сами собой разумеющимися операций, которые в силу частоты повторения уже не нуждаются в сознательном контроле и как будто выпадают из области ясного сознания. Так у опытного велосипедиста или автомобилиста машина «сама едет», куда надо, а он лишь не мешает ей это делать. Так и наши «само собой» и «иначе быть не может»: такого рода очевидности – интуиции, представляющие собой застывший осадок многократно повторенных практик нашей большой культуры.

Интуиция связности получает своё выражение; для европейской большой культуры это – пространственная интуиция, а для арабо-мусульманской – интуиция протекания действия¹. Первая задача, следовательно, – обнаружить и вывести на свет те интуиции связности, что задают полагание «что-и-какое» в южноазиатской и дальневосточной больших культурах. Решающее слово здесь – за философами-востоковедами: только они могут довести до ясного осознания интуиции связности, воспроизводимые практиками этих двух больших культур. Но после того, как это сделано, с этим могут работать философы и учёные невостоковедных специальностей: интуиции связности сложны в плане открытия, но принципиально доступны осознанию любого человека, когда выявлены и показаны «в материале».

Значит, задача предварительного логико-смыслового картирования больших культур человечества на первом этапе сводится, во-первых, к тому, чтобы выявить исходную интуицию связности для южноазиатской и дальневосточной больших культур, и, во-вторых, верифицировать результаты прослеживанием эпистемной цепочки этих двух больших культур через прочтение их архивов. Одновременно предстоит работать и над прослежи-

¹ См., напр.: Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский дом ЯСК, 2021. С. 86–99, 167–215.

ваем связности европейской и арабо-мусульманской больших культур на основе выявленных для них эпистемных цепочек.

Это значит, что нам предстоит показать разворачивание особого способа полагания «что-и-какое» на всех обозначенных уровнях: полагание вещи и полагание мира как связности вещей (картина мира, обыденная и теоретическая); речь и язык; теоретическое мышление, включая логику; «высокие этажи» культуры: системы наук и невербальные практики, включая искусство. Это и будет установлением связности культуры на основе определённой логики, заданной исходной для данной большой культуры интуицией.

Так будет составлена первая из двух карт – логико-смысловая карта больших культур. Её можно назвать также логико-смысловой картой общественного сознания человечества.

Но предстоит работа и над второй картой – над логико-смысловой картой индивидуального сознания. Здесь ситуация следующая. С одной стороны, любое индивидуальное сознание находится под определяющим воздействием той большой культуры, в которой социализировался данный человек. С другой стороны, сознание человека всегда принципиально открыто ко всем логикам смысла. Значит, необходимо составить логико-смысловую карту индивидуального сознания. Работа в этом направлении только начата (В.К. Солондаев), и здесь предстоит ответить на многие вопросы. Можно ли выделить особые нейронные группы или цепи, которые формируются «под» ту или иную логику смысла? Есть ли, иными словами, нейронный коррелят логико-смысловых закономерностей работы человеческого сознания? Сегодня когнитивные функции выделяются и анализируются как некий абсолют, в модусе «вообще». Оправдано ли это? Можно ли говорить о логико-смысловой основе отправления тех или иных функций сознания (принятие решений, оценка ситуации, т.д.)? Исследования В.К. Солондаева позволяют предположить, что верен положительный ответ на этот вопрос. Если это так и если удастся расширить список логик смысла, когнитивные и психологические исследования только выиграют от возможности учитывать логико-смысловую определённую и обусловленность работы сознания.

Эти две логико-смысловые карты общественного и индивидуального сознания могут и должны быть совмещены, наложены друг на друга. Ведь индивидуальное сознание всегда погружено в общественное, а общественное определено индивидуальным. Взаимное влияние, борьба и взаимодействие тоталитарного стремления любой большой культуры навязать единственный вариант логики смысла (тот, что лежит в её основе) и неистребимая свобода индивидуального человеческого сознания выбирать между логиками смысла способны задать интереснейшую и увлекательнейшую игру.

3. Разум – это способность работать со связностью, и инструменты разума – это инструменты работы со связностью. Коль скоро эпистемные цепочки разворачиваются из *той же* точки исходной связности, *иначе* представленной (связность *неинакова* в отношении себя самой, связность и есть то же иначе), то и то, что было названо «инструменты разума», окажется одним из звеньев этих эпистемных цепочек. Вот почему инструменты разума, априорные в отношении архива большой культуры, должны быть «извлечены», вычитаны из самого этого архива – в том случае, если мы как исследователи не принадлежим данной большой культуре и, следовательно, не обладаем этими инструментами как результатом естественной социализации.

В прочтывании архива большой культуры всё имеет значение, и в конечном счёте от любого её сегмента можно проложить путь к исходной связности и к априорным инструментам разума. Но короткий и ясный (что не означает «простой») путь – через те категории, которые отвечают в данной большой культуре за понимание вещи, во-первых, и за выстраивание ансамблей вещей, во-вторых. В европейской большой культуре это – категории сущности и явления, формы и материи, идеального и материального, во-первых, и категории части и целого, единства и множественности, во-вторых. (Это может быть не исчерпывающим списком, но списком во всяком случае необходимым.) Понимание этих категорий напрямую зависит от исходной интуиции связности (о ней было сказано выше) в её пространственном толковании, характерном для европейской большой культуры. И уже от этого, т.е. от базового набора категорий, соотнесённого с исходной интуицией связности и базовыми когнитивными операциями полагания «что-и-какое» как вещи и как ансамбля вещей, пролегает путь к способности суждения, к логике, к метафизике и другим разделам философии, к наукам, к организации языка и речи. Всё это – полагание «что-и-какое», т.е. разворачивание исходной интуиции связности.

Названное положение звучит весьма необычно для европейского философского слуха, для которого привычные инструменты разума обладают универсальным характером и изучаются в качестве «философии как таковой», в качестве инструментария «мышления как такового». Но если эпистемная цепочка построена как разворачивание «что-и-какое» на основе другого варианта интуиции связности, например, интуиции протекания действия между исходной и воспринимающей сторонами, как в арабо-мусульманской большой культуре, то и базовый инструментарий будет выглядеть иначе. Тогда ведущими оказываются категории *захир-батин* (явное-скрытое), процессуальная связанность которых даёт понимание вещи (так строятся определения в науке, на этом основаны рассуждения, т.д.), а ансамбли вещей пони-

маются как «ветвление» (*таффи*'), т.е. выведение ветвей из корня, так что второй базовой категориальной парой будет 'аслфар' (корень-ветвь). Чтобы видеть, что соотношение «явное-скрытое» – это никак не явление-сущность и не что-то подобное, а «корень-ветвь» – это не общее-частное и не целое-часть, необходимо истолковывать эти понятия (явное и скрытое, корень и ветвь), располагая их на той эпистемной цепочке, которой они принадлежат, а значит, раскрывать их смысл через конечную отсылку к исходной интуиции связности как протекания и благодаря этому руководствоваться той логикой, которой эти категории заданы. В этом и заключается смысл понятия «адекватность истолкования», которым я уже пользовался. Мы можем точнее обозначить его как включение понимаемого и истолковываемого текста (в широком смысле слова «текст») в ту эпистемную цепочку, которой этот текст создан. Значит, заведомо неадекватным будет любое понимание и истолкование, не учитывающее разницы эпистемных цепочек, в которых текст создан и истолкован, если они разные.

Другой путь к исходной связности – через язык и речь. Ведь речь – это связность в едва ли не самом наглядном её виде. Если изучаемая большая культура имеет развитую автохтонную традицию описания собственного языка, это окажет существенную помощь в данной работе.

Благодаря этому окажется возможным выявить тот вариант применения способности суждения, который соответствует данному способу полагания связности. Это значит – выявить в полной мере логику как разворачивание связности, включая способ организации доказательства. Например, для того варианта связности, который построен на исходной интуиции протекания, доказательство строится не на отнесении к классу и не на иерархии классов, а на особых сцеплениях цепочек протеканий действий.

Это только отдельные примеры, но они дают неплохое представление о том, как когнитивные функции – и базовые, и второстепенные – определены логикой смысла. Наше сознание целостно и связно, и никакой аспект его функционирования не может быть вырван из общей логико-смысловой его картины (или, как мы говорили, карты).

Таковы ближайшие задачи логико-смыслового исследования. Они раскрыты настолько подробно, насколько это позволяет формат статьи в панельной дискуссии. О средне- и долгосрочной перспективах остаётся сказать лишь несколько слов.

II. Выполнение ближайших задач: набрасывание логико-смысловых карт больших культур человечества и индивидуального сознания и работа с ними будет означать переход от истории философии как описания философских традиций (европейской и неевропейских) с линейно-универсалистских позиций, т.е. с позиций какой-то одной логики смысла, принимаемой

за универсальную, к их описанию на основе их собственных инструментов разума – исходных категорий, базовых логических принципов и конкретного варианта способности суждения. Это – задача создания *когнитивной истории философии*, которая будет решаться в среднесрочной перспективе.

Когнитивная история философии составит своего рода антипод аналитической истории философии (Вольф 2018; Берестов, Вольф, Доманов 2019). Последняя полагает неоспоримой собственную способность прочесть архив любой культуры и любой эпохи и осовременить его, переложив на собственный понятийный язык. Аналитическая история философии исходит, таким образом, из того, что, во-первых, её язык – наиболее пригодный для изложения любых проблем, во всяком случае, по состоянию «на сегодня»; и что, во-вторых, всегда возможен перевод на этот универсальный язык с любого другого понятийного языка без потерь, во всяком случае, без принципиальных и концептуально значимых потерь. Эти презумпции аналитическая история философии разделяет с материнской аналитической философией как таковой. Но они не выдерживают критики: когда эпистемные цепочки построены на разных вариантах связности, прямой перевод (т.е. прямое соотнесение, будь то приравнивание или любое другое отношение) между ними невозможен, поскольку не будет учитывать различия в принципах организации связности. Значит, единственно правильной оказывается другая стратегия, описанная выше, на которой и будет построена когнитивная история философии.

III. В *долгосрочной перспективе* стоит задача развить когнитивную историю философии, превратив её в *когнитивную философию*, или в логику смысла в собственном, полном значении этого словосочетания.

Если традиционная философия в любой большой культуре, европейской или неевропейской, выстраивает линейный, одномерный универсализм, перетолковывая все инокультурные смыслы в единственной логико-смысловой перспективе (так поступает, например, аналитическая философия, так построено гегелевское видение истории философии и т.д., и т.п.), и если признание собственных и несводимых друг к другу вариантов исходной точки разворачивания каждой из философских традиций больших культур (т.е. исходного варианта связности) расширяет это представление до двумерного универсализма, т.е. до сообщества универсализмов, каждый из которых построен на собственном основании (так поступает когнитивная история философии), то когнитивную философию можно уподобить выстраиванию третьего измерения, позволяющего свободно передвигаться между любыми из выделенных универсализмов (любой из эпистемных цепочек) в любом направлении. То, что можно обозначить словосочетанием «когнитивная философия», и есть собственно логика смысла – «смысла»

в том смысле этого слова, о котором говорила Л.Т. Рыскельдиева, и «логика» в том смысле, о котором говорили С.Ю. Бородай и К.А. Павлов-Пинус (и которая будет преодолением исходных логико-смысловых ограничений, фактически обозначенных В.И. Шалаком на примере попытки построить процессуальную логику в перспективе субстанциальных логико-смысловых презумпций).

Логика смысла, или когнитивная философия, способна, во-первых, дать полный отчёт в собственных основаниях: почему она использует такие-то инструменты рациональности. Она способна, во-вторых, показать *то-же-инаковость* этих базовых инструментов в отношении других исходных вариантов связности, а значит, способна развернуть другие эпистемные цепочки, другие философские традиции, которые в таком случае становятся для неё неинаковыми. Это и есть сближение с другими культурами, экзистенциальная (Н.А. Касавина) *то-же-инаковость*, или (что то же самое) *неинаковость* Других, абсолютно инаковых постольку, поскольку они располагаются в иной логико-смысловой перспективе (Л.Т. Рыскельдиева). Это и есть свобода передвижения по логико-смысловой карте индивидуального сознания, а значит, открытие новых граней и новых возможностей как наук (В.К. Солондаев, К.А. Павлов-Пинус), так и понимания человека (В.А. Конев). Когнитивная карта больших культур человечества (об этом говорили А.В. Парибок, Р.В. Псху, С.Ю. Бородай) становится тогда обозначением маршрутов движения к идеалу всечеловеческого собирания человечества (А.Н. Данилов). Как уже говорилось, перспективным выглядит обнаружение нейронных коррелятов логико-смысловых закономерностей работы человеческого сознания. Если это будет сделано, к двум картам добавится третья – карта нейронных параллелей логико-смысловых закономерностей. Только так можно избежать иначе не разрешимой загадки сознания (почему сознание имеется в мире и откуда оно берётся), которую в качестве эвфемизма назвали «трудная проблема сознания». Построение и взаимное совмещение этих трёх карт никак не противоречит тем исследованиям, перспективу которых нарисовал И.Ф. Михайлов, но позволяет поставить их в парадигму объяснения сознания, а не его редукции к машинным операциям.

Работы предстоит очень много. Перспективы, которые открывает продвижение по обрисованным линиям исследования, захватывают воображение любого, кто ищет пути к новым открытиям.

ЛИТЕРАТУРА

- Андерсон 2001 – *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В. Николаева. М.: КАНОН-Пресс-Ц, Кучково поле, 2001.
- Берестов, Вольф, Доманов 2019 – *Берестов И.В., Вольф М.Н., Доманов О.А.* Аналитическая история философии: методы и исследования. Новосибирск: Офсет-ТМ, 2019.
- Бородай 2020 – *Бородай С.Ю.* Язык и познание: Введение в пострелятивизм / Отв. ред. В.А. Лекторский, А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2020.
- Вольф 2018 – *Вольф М.Н.* Историография истории философии как модус аналитической истории философии // Сибирский философский журнал. 2018;16(2):189-201. <https://doi.org/10.25205/2541-7517-2018-16-2-189-200>
- Данилевский 1895 – *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. СПб.: Тип. брат. Пантелеевых, 1895.
- Джабири 2017 – *АлДжабири, М.* Фикховый разум: легитимация легитиматора // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2. М.: ООО «Издательский дом “Медина”», 2017. С. 273–300.
- Джабири 2022 – *АлДжабири, М.А.* Мы и наследие // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 6. М.: ООО «Издательский дом “Медина”», 2022. С. 419–444.
- Кант 1966 – *Кант И.* Первое введение в критику способности суждения; Критика способности суждения // Сочинения в 6 т. Том 5. М.: Мысль, 1966.
- Капустин 2007 – *Капустин Б.* Законодательство истины, или Заметки о характерных чертах отечественного дискурса о нации и национализме // Логос 1 (58), 2007. С. 103–137.
- Смирнов 2021 – *Смирнов А.В.* Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский дом ЯСК, 2021.
- Трубецкой 1920 – *Трубецкой Н.С.* Европа и человечество. София: Российско-болгарское книгоиздательство, 1920.
- Фролова 2015 – *Фролова Е.А.* Дискурс арабской философии. М.: ООО «Садра», Языки славянской культуры, 2015.

Р.В. Псху

(Российский университет дружбы народов)

РОЛЬ РЕФЛЕКСИИ В «ПРОЦЕССУАЛЬНОЙ» ЭТИКЕ АЛ-ХАРИСА АЛ-МУХАСИБИ¹

Ключевые слова: рефлексия, ал-Мухасиб, логико-смысловая теория Смирнова, процессуальная логика, суфизм, самоанализ, джихад, арабо-мусульманская философия, теория цивилизационных рациональностей Парибка, категорический императив, ситуативная герменевтика Псху.

В статье освещается в ракурсе концепта «процессуальности», предложенного А.В. Смирновым, а также в сопоставлении с нравственно-категорическим императивом Канта, понятие «рефлексия» и его место в этическом учении выдающегося иракского суфия (VIII–IX вв.) ал-Хариса ал-Мухасиб. Рефлексия является неотъемлемым компонентом непрерывного наблюдения мистика над своими помыслами и намерениями. Она основной инструмент очищения души и сердца на пути человека к Богу. Используемые в исследовании «дополнительные» инструменты – логико-смысловая теория Смирнова и этическое учение Канта – имеют целью показать принципиальное отличие мировоззренческой парадигмы ал-Мухасиб как представителя афро-азиатской цивилизации от парадигмы, в которой работает Кант

¹ Статья подготовлена в рамках Соглашения между Министерством Образования и Науки РФ и Российского университета дружбы народов №075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии». Ее публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

Статья впервые опубликована в журнале: Трансцендентальный журнал 2023. Том 4. Выпуск 1–2 [Электронный ресурс]. URL: <https://transcendental.su/S271326680024978-5-1> (дата обращения: 24.09.2023).

DOI: 10.18254/S271326680024978-5

как представитель западно-европейской цивилизации. Контрастность двух этик – «процессуальной» (ал-Мухасиб) и «субстанциональной» (Кант как представитель западно-европейской культуры) – выводит нас на теорию четырех типов цивилизационно-специфичной ментальности, разрабатываемой А.В. Парибком. Данная статья может и должна рассматриваться как демонстрация того, как работает метод «ситуативной герменевтики» Р.В. Псху, согласно которому исследователь вправе использовать те интеллектуальные разработки (порой нерелевантные друг для друга), которые помогают ему в лаконичной форме доходчиво и однозначно донести до читателя смысл исследуемого явления (понятия/текста).

Вместо введения

Прежде чем перейти к приложению понятия рефлексии к ал-Мухасиб, нам необходимо «разметить» поле нашего исследования и расположить на нем нужный для нашей мысли «инвентарь». Разрабатываемая мною ситуативная герменевтика требует разнообразных и количественно значимых примеров, одним из которых и является данная статья, иллюстрирующая на практике то, каким образом функционирует метод ситуативной герменевтики. К важнейшим структурным компонентам данного метода мы относим:

- 1) описание специфических черт источника,
- 2) определение ситуативного набора условий функционирования текста,
- 3) фиксация не-идеальности ситуации, в которой находится исследователь текста,
- 4) выбор рабочих инструментов, помогающих решить историко-философскую проблему – прояснить то, как работает тот или иной текст,
- 5) выход на мета-культурный уровень – определение некоей особенности культуры, которая проявляется в исследуемом тексте [1, с. 94]¹.

В данной статье мы кратко осветим каждый элемент в аспекте предложенной проблемы рефлексии в восточной философии. Итогом применения метода ситуативной герменевтики должна стать демонстрация особенности изучаемой культуры на примере этического учения ал-Мухасиб.

Абу Абдуллах Харис бин Асад ал-Басри родился в 781 г. в Басре в золотой век исламской учености. О его жизни известно очень мало, остались лишь несколько занимательных анекдотов. В историю суфизма вошел под именем ал-Мухасиб (от арабского глагола *حاسب*), которое можно перевести как «само-испытующий, само-контролирующий, перепроверяющий себя». Известно, что он написал около 200 работ, из которых до наших дней дошло около 30 (из них 18 опубликовано, 11 в рукописях) [2, р. 18]². Наиболее

значимые его труды – «Китаб ар-риайа лихукуки-л-лах» («Книга соблюдения обязанностей [по отношению] к Богу»), «Китаб ан-насаих ад-динийах» («Книга религиозных наставлений»), «Китаб ат-таваххум» («Книга воображения») и ряд других. Как практически все суфии того времени ал-Мухасиб, опирался в своем учении на Коран, хадисы и различных ранних авторов, в частности, Хасана ал-Басри (642–728).

Краеугольным камнем его метода стал ранний хадис, популярный у среди мусульман, но который Мухасиб использовал в его расширенной версии: «Наилучший джихад – это джихад человека со своей душой и страстью!» (أَفْضَلُ الْجِهَادِ أَنْ يُجَاهِدَ الرَّجُلُ نَفْسَهُ وَهُوَ أَوْهُ). Наиболее распространенное понимание джихада – это возникшее в исламе понятие, которым обозначается усердие на пути к Богу, а также борьба за веру, которая в поздний период стала пониматься как «священная война», логически завершающая кораническое требование каждому мусульманину проявлять усердие в утверждении и защите ислама.

Значимость ал-Хариса ал-Мухасиб (781–857) в истории суфизма часто определяют тремя аспектами:

- ал-Мухасиб был первым, кто сумел соединить элементы суфийской аскезы с неоплатонической философией, гармонично объединив тем самым суфизм (исламский мистицизм) и калам (исламскую теологию), бывшие антагонистичными в период раннего суфизма. В этом смысле известный широкому кругу читателей ал-Газали (1058–1111), один из авторитетнейших мусульманских авторов, может считаться наследником менее известного ал-Мухасиб, поскольку опирался именно на его работы;
- ал-Мухасиб развил богатейшую терминологию внутренней духовной борьбы в аспекте очищения души и был первым, кто разрабатывал аскетизм в значении джихада, понимаемого как внутренняя духовная борьба;
- ал-Мухасиб считается основателем Багдадской школы исламского мистицизма, в которой произошел первый значимый синтез суфизма и философии, а наиболее выдающимся представителем которой был ал-Джунайд ал-Багдади (ум. 910) [2, р. 21–24]³. Ал-Мухасиб создал специальный мистический язык, описывающий психологические реалии жизни мистика: произведения ал-Мухасиб посвящены скрупулезному анализу внутренней жизни адепта, описанию способов очищения неправедных мыслей и еле уловимых намерений.

Творчество ал-Мухасиб нельзя считать исследованным на удовлетворительном уровне, как в целом и весь ранний период развития суфизма. Есть ряд исследований о нем на английском языке, среди которых можно

отметить две фундаментальные работы, посвященные исследованию наследия ал-Мухасиб: [3]⁴ и [4]⁵. На русском языке исследований практически нет, если не считать энциклопедий и общих исследований по истории суфизма, в которых дается на нескольких страницах сжатый обзор основных идей ал-Мухасиб (см., например, [5]⁶), а также небольшой статьи, посвященной этической доктрине ал-Мухасиб [6]⁷. Труды ал-Мухасиб все еще ждут своего перевода на русский язык.

Тем не менее, благодаря уже существующим исследованиям можно составить достаточно детализированную картину его учения (тут я отсылаю к упомянутым выше исследованиям) и даже попытаться предложить несколько нестандартный ракурс⁸ рассмотрения предложенного ал-Мухасиб метода очищения души. В предложенном ал-Мухасиб методе внимание уделяется большей частью эгоистичной природе низшей души, подверженной злу и требующей контроля и обуздания. Ал-Мухасиб говорит о необходимости неустанно работать над совершенствованием души, для чего предлагает четыре базовых инструмента: сокровенное знание души, постоянное «памятование» о Боге, борьба с собственной душой и изошренное, предельно точное интроспективное испытание собственной души [2]. Последнее средство занимает наиболее важную роль в деле культивирования души, представляя собой по сути «великий джихад». И осмысление данного процесса невозможно без понятия рефлексии, понимаемой как анализ, размышление над собственными чувствами и переживаниями. Ал-Харис ал-Мухасиб по сути «проповедовал» анализ собственных поступков и мыслей в ключе, наиболее соответствующим определению рефлексии как «способности человеческого мышления к критическому самоанализу» [7]⁹.

Дальнейший разговор об этом понятии требует привлечения двух представлений – понятия «процессуальности», предложенного А.В. Смирновым в рамках его логико-смысловой теории, и нравственно-категорического императива Канта. Оба представления важны для лучшего понимания и усвоения главного средства по совершенствованию души, предлагаемого в этическом учении ал-Мухасиб и тесно связанного с понятием «рефлексия». Данные представления помогут нам «срезать» путь к ал-Мухасиб: без них разговор о нем был бы слишком долгим.

Одной из сфер, в которой понятие рефлексии может быть применено наиболее активно, является область нравственно-этического. И наиболее репрезентативным этическим учением, на примере которого можно продемонстрировать, как работает рефлексия, является, по моему мнению, учение Канта. Полагаю, что именно в аспекте рефлексивности человеческого разума и нужно понимать идею Канта о том, что человек способен на нравственные поступки именно благодаря своему разуму¹⁰. Другими

словами, нравственные решения мы принимаем не посредством интуиции, озарения, особого нравственного чувства, а только и посредством разума, как бы мистически ни выглядели попытки исследователей определить, что же в итоге Кант понимал под долгом. Разум в его практическом измерении означает способность человека свободно и автономно посредством осмысления некоего общего принципа определять и оценивать свое поведение в конкретных обстоятельствах. «Автономия воли есть единственный принцип всех моральных законов и соответствующих ему обязанностей» [8, с. 350]¹¹. Понятие долга, понимаемое как законодательство разума, выражено в одной из формулировок нравственно-категорического императива следующим образом: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» [8, с. 347]¹².

В этой формулировке важно выражение «принцип всеобщего законодательства», которое, по сути, предполагает наличие универсального для всех разума, слушание которого, а в дальнейшем и следование услышанному применительно к определённой ситуации и будет реализацией практического разума, а по сути реализацией святости, если максима частной воли всегда и постоянно совпадает с нравственно-категорическим императивом. Следующее, что следует отметить, что привычное для человека состояние его воли таково, что он вынужден бороться со своими помыслами и желаниями, разумея и сознавая требования следовать нравственно-категорическому императиву, тем самым обретая состояние добродетели.

В наши задачи не входит детальное рассмотрение этики Канта, в ней нас интересует лишь схематическое отображение того, что происходит в результате рефлексивного взвешивания своих желаний и помыслов, где мерой выступает категорический императив как некое универсальное требование, с одной стороны, предполагающий автономную волю, то есть свободу человека, а с другой, обладающий статусом закона, то есть действительного для всех разумных существ. В этом варианте осуществление рефлексии означает в каждом случае единичное со-измерение своих частных проявлений воли с универсальным требованием практического разума. В целом мы так и воспитаны: остановись, подумай, хорошо или плохо ты поступил/поступаешь/собираешься поступить, затем прими решение и на этом ставится точка. Было намерение, затем соизмерение, далее решение и вытекающий из него поступок. Этот вариант этики можно назвать «предметным», если бы уже в научный оборот не был введен специальный термин (А.В. Смирнов), обозначающий фундаментальное свойство европейской философии – «субстанциональный». Парой к нему в логико-смысловой теории А.В. Смирнова идет понятие «процессуальный». Это понятие нам необходимо для того, чтобы лучше понять то, каким образом осуществляется рефлексия в этике ал-Мухасиб.

В теории Смирнова описываются два типа логик смыслополагания¹³, одна из которых представляет собой субстанциальную логику, сопряженную с метафизикой субстанции (основана на операции подведения под класс), а вторая, процессуальная логика сопряжена с метафизикой действия. «Итак, действительно ли мышление, стержнем которого является подведение под класс, универсально в том смысле, что такого рода мыслительная операция полностью и целиком лежат в основе – пусть опосредованное и даже не осознаваемо – нашего поведения?» [9, с. 17]¹⁴.

Наши действия протекают во времени. И именно сопряженность со временем, как мне кажется, не учитывается в этике Канта: мы поступаем согласно категорическому императиву, как бы возвышаясь над априорными формами чувственности (пространством и временем), как если бы мы не были ими вообще обусловлены, мы их не учитываем в абсолютном смысле.

В суфизме, представителем которого является ал-Мухасиби, время персоналистично, «оно подразумевает «личностное созревание» человеческой души [...] к тому, чтобы начать видеть и переживать славу Бога, которая не доступна человеческому уму без должного изменения человеческого сердца и в целом его личности» [10]¹⁵. Бог – Творец, творящий ежесекундно и ежесекундно весь этот мир и все события в нем, что объясняет, почему требование **непрестанного** (а не предметно-точечного, как у Канта) рефлексующего самоконтроля является для ал-Мухасиби принципиально важным. Бог **постоянно** творит, **постоянно и непрерывно во времени и пространстве** наблюдает за нами: «Мы сотворили уже человека и знаем, что нашептывает ему душа; и Мы ближе к нему, чем шейная артерия» [11, 50:16]¹⁶. Таким образом, в этическом учении ал-Мухасиби человек постоянно и непрерывно (процессуально) практикует самоконтроль, поскольку Бог постоянно и непрерывно наблюдает за ним: человек постоянно себя со-измеряет с Божественным присутствием, выводит себя к нему. Такая этика должна быть названа «процессуальной» не столько потому, что она ориентирована на действие, хотя это мы и наблюдаем в учении ал-Мухасиби, сколько потому, что Божественное начало на деле осознается как заявляющее о себе разворачивающееся во времени Действо.

Подводя итоги отметим, что «процессуальная» этика ал-Мухасиби демонстрирует свою актуальность не только в аспекте логико-смысловой теории, в которой процессуальная и субстанциальная логики представлены как возможные, хотя и не единственные логики смыслополагания, но и в аспекте цивилизационных особенностей арабской культуры в целом, нуждающейся в конкретных примерах типовых отличий между цивилизациями. Этот вопрос требует дальнейшего исследования.

Вернемся к структурным компонентам поясняемого нами метода «ситуативной герменевтики» и посмотрим, каковы будут итоги его применения к анализируемому в данной статье материалу.

Из *описания специфических черт объекта исследования*, которое дано в первой части статьи, отметим следующие: мы имеем дело с малоизученным наследием раннесредневекового исламского мистика, сочинения которого не переведены на русский язык. Предметная область интересов данного мистика – психологические реалии внутренней жизни адепта, идущего к Богу, для описания которых был создан специальный терминологический язык. Для управления этими реалиями ал-Мухасибиде разработал особые инструменты рефлексии, главными из которых являются внимание и контроль над помыслами.

Ситуативный набор условий функционирования текста, в то же самое время фиксирующий *не-идеальность ситуации*, в которой находится исследователь, а именно, связаны со спецификой исследования любого мистического текста, предполагающего со стороны исследователя способность «пройти» по предложенному изучаемым автором мистическому пути. Но для такого рода исследований в современной науке не создана релевантная научная парадигма, санкционирующая подобного рода «эксперименты»¹⁷.

Выбор рабочих инструментов (используемые в исследовании «дополнительные» инструменты – логико-смысловая теория Смирнова и этическое учение Канта), *помогающих решить историко-философскую проблему* (выявление цивилизационных особенностей этического учения ал-Мухасибиде) был продиктован необходимостью на контрасте показать принципиальное отличие мировоззренческой парадигмы ал-Мухасибиде как представителя афро-азиатской цивилизации от парадигмы, в которой работает Кант как представитель западно- европейской цивилизации, что собственно и означает *выход на мета-культурный уровень*. Тут я отсылаю к работам отечественного философа А.В. Парибка.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. [[1], *Псху Р.В.* Ситуативная герменевтика. М.: Садр. 2022, с. 94].
2. [[2], *Picken N.G.* al-Harith al-Muhasibi and spiritual purification between asceticism and mysticism / Routledge Handbook on Sufism. London, New York, 2021, p. 18].
3. Пикен, в частности, пишет, что хрестоматийное причисление ал-Мухасибиде к основателям Багдадской школы суфизма носит чисто формальный характер, поскольку анализ основных положений школы (трез-

- вость, *бака'* (ءَلْبَا) (предвечное состояние единства с Богом, пребывание и преображенное единство с Ним), учение о предвечном договоре) демонстрирует независимое от учения ал-Мухасибии возникновение [[2], *Picken N.G. al-Harith al-Muhasibi and spiritual purification between asceticism and mysticism / Routledge Handbook on Sufism. London, New York, 2021, p. 21–24*].
4. [[3], *Smith M. An Early Mystic of Baghdad. A Study of the Life and Teaching of Harith b. Asad ak-Muhasibi a.d. 781- a.d. 857*», London, 1935].
 5. [[4], *Picken N.G. Spiritual purification in Islam: the life and works of al-Muhā sibi*, London, New-York, 2011].
 6. [[5], *Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история. СПб., 2004*].
 7. [[6], *Калашиников Е.А. Суфийские основания этической доктрины ал-Мухасибии // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2006. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sufiyskie-osnovaniya-eticheskoy-doktriny-al-muhasibi> (дата обращения: 15.12.2022)*].
 8. В дальнейшем мною понятие рефлексии используется как средство толкования мысли ал-Мухасибии, которая по самой своей сути предполагает рефлексивное обращение мысли на самое себя.
 9. [[7], *Философия: Энциклопедический словарь. Под ред. А.А. Ивина. М.: Гардарики, 2004*].
 10. Хотя в самой «Критике практического разума» Кант вообще не употребляет термин «рефлексия» и производные от него.
 11. [[8], *Кант И. Критика практического разума / Кант И. Собрание сочинений в 6 томах. М.: Мысль. Т. 4, Ч. 1, 1965, с. 350*].
 12. [[8], *Кант И. Критика практического разума / Кант И. Собрание сочинений в 6 томах. М.: Мысль. Т. 4, Ч. 1, 1965, с. 347*].
 13. Под смыслополаганием понимается «разворачивание целостности как связности в виде субъект-предикатного конструирования после исходного выбора на развилке существование/действие» [[9], *Смирнов А.В., Солондаев В.К. Процессуальная логика. М: Садра, 2019, с. 47*].
 14. [[9], *Смирнов А.В., Солондаев В.К. Процессуальная логика. М: Садра, 2019, с. 17*].
 15. [[10], *Парибок А.В., Псху Р.В. Мистическое переживание вечности как предел переживания времени. // Идеи и идеалы. 2020. Т. 12, № 4, ч. 1*].
 16. [[11], *Коран. Перевод И.Ю. Крачковского, 50:16 [интернет-источник: <https://falaq.ru/quran/krac/50#15>], дата обращения 15 декабря 2022 г.*].
 17. Исследователь должен в таких случаях весьма искусно маскировать свою вовлеченность в учение изучаемого им автора. Если же гово-

речь о попытках создания подобной научной парадигмы, то следует упомянуть австрийского индолога и философа Герхарда Оберхаммера (род. 1929), который в рамках своей трансцендентальной герменевтики по сути создает научную парадигму, которая учитывает и мистический опыт самого исследователя, чего нет в наиболее популярных моделях историко-философского описания письменного памятника (филологический и философский). Об этом подробнее см.: [[12], Псху Р.В. Трансцендентальная герменевтика как метод, или с какой стати Оберхаммер // Сагадеевские чтения-2022. Материалы научной конференции: сборник статей, посвященный памяти М.М. аль-Джанаби / отв. ред. сер. Р.В. Псху. М.: ООО «Садра», 2022].

БИБЛИОГРАФИЯ:

1. Псху Р.В. Ситуативная герменевтика. М.: Садра, 2022.
2. Picken N.G. al-Harith al-Muhasibi and spiritual purification between asceticism and mysticism / Routledge Handbook on Sufism. London, New York, 2021.
3. Smith M. An Early Mystic of Baghdad. A Study of the Life and Teaching of Harith b. Asad ak-Muhasibi a.d. 781- a.d. 857». London, 1935.
4. Picken N.G. Spiritual purification in Islam: the life and works of al-Muḥāsibī. London, New York, 2011.
5. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история. СПб., 2004.
6. Калашников Е.А. Суфийские основания этической доктрины ал-Мухасибид // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2006. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sufiyskie-osnovaniya-eticheskoy-doktriny-al-muhasibi> (дата обращения: 15.12.2022).
7. Философия: Энциклопедический словарь. Под ред. А.А. Ивина. М.: Гардарики, 2004.
8. Кант И. Критика практического разума / Кант И. Собрание сочинений в 6 томах. М.: Мысль. Т. 4, Ч. 1, 1965.
9. Смирнов А.В., Солондаев В.К. Процессуальная логика. М: Садра, 2019.
10. Парибок А.В., Псху Р.В. Мистическое переживание вечности как предел переживания времени. // Идеи и идеалы. 2020. Т. 12, № 4, ч. 1.
11. Коран. Перевод И.Ю. Крачковского. [интернет-источник: <https://falaq.ru/quran/krac/50#15>] (дата обращения 15 декабря 2022 г.)
12. Псху Р.В. Трансцендентальная герменевтика как метод, или с какой стати Оберхаммер // Сагадеевские чтения-2022. Материалы научной конференции: сборник статей, посвященный памяти М.М. аль-Джанаби / отв. ред. сер. Р.В. Псху. М.: ООО «Садра», 2022.

А.В. Парибок

(Российский университет дружбы народов)

О «РЕФЛЕКСИИ» И РЕФЛЕКСИИ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ¹

Ключевые слова: рефлексия, индийская философия, перевод, понятие, ātman, pṛagya, dzogchen, замыкание познания бытием.

В статье обсуждается существует ли в философии Индии, развившейся независимо от европейской, эквивалент понятия «рефлексия». Автор приходит к выводу, что такового нет. Понятие рефлексии уникально для Запада. Если его нет в индийской мысли, то можно ли найти в ней примеры тому, что европейский или российский философ назовет рефлексией, применением рефлексии? Насколько они однородны и как высоко ценятся в индийской традиции? Оказывается, что примеры индийской рефлексивности весьма разнообразны и обнаруживаются в таких областях, как рефлексивность в рассуждениях, рефлексивность психических процессов, рефлексивное замыкание гносеологии на онтологию и, наконец, в том, что существенный мыслителем, метафизическим практиком предел рефлексивности - не что иное, как неадекватно формулировавшееся европейцами в качестве «индийского религиозного идеала» освобождение.

¹ Работа подготовлена в рамках соглашения между Министерством образования и науки РФ и Российским университетом дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии». Публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

Статья впервые опубликована в журнале: Трансцендентальный журнал. 2023. Том 4. Выпуск 12 [Электронный ресурс]. URL: <https://transcendental.su/S271326680023939-2-1> (дата обращения: 24.09.2023).

DOI: 10.18254/S271326680023939-2

Введение

Чтобы писать о рефлексии, автору прежде всего прочего необходимо быть рефлексивным. Итак, что такое «рефлексия»? Это некоторое, исторически сравнительно давно появившееся и весьма нетривиальное понятийное средство европейской философии, да и не одной только философии, но и некоторых наук, например, психологии (будучи рефлексивны, мы не проваливаемся наивно и сразу в объект, но отмечаем средство как средство!). Во всех европейских языках выражением его служит одно и то же заимствованное латинское слово, хотя по-немецки встречаются и свои синонимы для него, например, *Besinnung*, в поморфемном русском переводе «осмысление». Этот немецкий эквивалент знаменателен, в самом деле: осмысление ничего не добавляет к бытию и содержанию осмысляемого, оно *лишь* (! но это фундаментально значимо!) меняет способ его данности, в частности и нередко сообщая ему знаковую форму или изменяя ее. Зато, не затрагивая существа содержания, оно очень веско сказывается на умственном, сознательном бытии того, кто проделывает рефлексию. Оба эти аспекта неотъемлемы от рефлексии: она всегда о каком-то содержании (например, о философской мысли или о душевном состоянии) и всегда чья-то. При этом в разных контекстах важным, находящимся в фокусе внимания того, кто обсуждает акт рефлексии (им нередко выступает сам рефлектирующий) может оказаться любой из этих двух аспектов. Наконец, несмотря на отмеченные две важнейшие черты «рефлексии», нет уверенности, что за этим словом у всех дельных авторов стоит одно и то же, пусть и многогранное. Такая уверенность могла бы опираться, в частности (это не единственное условие), на твердые платонические убеждения, т.е. признание, что будто бы есть *идея* рефлексии, к коей разнообразно причастны смыслы этого слова, обнаруживаемые в множестве текстов. Но я не платоник.

В английском же языке слово *reflection* нередко значит не более чем «соображение по поводу» [1, статья *reflection*]¹].

О переводимости или непереуведенности «рефлексии» на язык классической индийской философии

Классическая индийская философия зародилась совершенно независимо от греческой и ее наследницы европейской и полноценно существует только в речевой стихии санскрита; другие применявшиеся языки (пали, тибетский, тамильский) справляются лишь с выражением некоторых регионов ее философских смыслов. Контакты носителей двух этих философских традиций не привели до эпохи модерна ни к какому заметному взаимодей-

ствию [2, главы, 1 и 3; 3]². Перенос или транспозиция даже куда более простых по видимости терминов из одной интеллектуальной цивилизации в другую, как бы ни было устроено с точки зрения лингвиста слово, этот термин выражающее, и то представляет огромные сложности. Приведём выразительные примеры неудачных переводов в обе стороны. (А), Из Индии в Европу. Термин *satya* (пали *saccam*), употребленный Буддой в его первом выступлении перед учениками, буддологи единообразно переводили на европейские языки как «истина», что совсем не годится и приводит к нелепцам в трактовке текста. В европейском понятии «истины» соединены два аспекта: мысль и выражение этой мысли в словах, тогда как в индийском *satya* соединены два других аспекта: нечто в мире и его словесное выражение [3]³. (Б), из Европы в Индию. Издан перевод с русского на хинди словаря европейских философских терминов. Для учёных неологизмов в хинди обычно используются санскритские словообразовательные элементы, как, к примеру, в английском или французском латинские. Встретив в словнике словаря такие статьи, как *bhūtavāda* и *pratyayavāda*, я не смог понять, к чему в оригинале они восходят. Второй элемент обоих терминов, полусуффикс *-vāda*, обычно соответствует в европейских языках суффиксу *-изм*, а также полноценным словам «концепция», «тезис», «учение». Многозначное слово *bhūta* может переводиться в том числе как «сущее», а также как «демон». В итоге мы бы получили, что *bhūtavāda* - не то «онтология», не то «демонология». Оказалось же, что это «материализм». Верно, что в санскритоязычной философии есть термин *mahābhūta*, поморфемно «великое сущее», и он во множественном числе означает четвёрку первостихий, очень похожих на те, что известны в западной натурфилософии. Но в античной традиции первостихии – не материя, а предпоследний шаг к тому, чтобы постулировать материю, как это предложил Аристотель. В Индии же такого шага ни один мыслитель не сделал. Первостихии в западной философии «материальны» потому, что признаётся «материя как таковая». Если этого понятия, коррелятивного с первостихиями-махабхутами, нет, то их некорректно признавать даже «материальными». Кроме того, в весьма разных школах индийской мысли, в том числе и таких, которые для западного взгляда явно не окажутся материалистическими, имеется своя теория этих первостихий, то есть признание их независимо от материалистической позиции, даже если положить, что она имеет место. Наконец, в индийской философии вообще не встречается материализм как таковой. То, что так нередко называют европейские авторы в курсах по философии Индии, представляет собою сенсуализм на манер средний между воззрениями Кондильяка (а с Кондильяком субъективному идеалисту Беркли спорить, по-видимому, было бы не о чем!) и Ламеттри. Второй термин, *pratyayavāda*, оказался «идеализмом».

Но *pratyaya* – это «содержание такого-то акта сознания»; изредка можно перевести также как «образ». Этимологическое устройство этого слова указывает на то, что *содержание акта сознания* (*jñāna*) появляется после и в ответ (*prati*) на контакт органа чувств с объектом. Даже если домыслить, что в концепции, выраженной предложенным термином *pratyayavāda*, отрицается внешний сознанию источник этого акта, то мы получили бы только некий аналог берклианства, то есть субъективного идеализма, а гораздо более важные концепции объективного идеализма, например, платонизм, а также абсолютный идеализм Гегеля или трансцендентальный идеализм Канта, остались бы не учтены. И опять же, обсуждение того, как по существу устроено содержание акта сознания, отлично удаётся без всякого заявления мыслителем о своей приверженности идеализму или материализму.

Таких никуда не годящихся переводов нашлось очень много. То печальное обстоятельство, что они нередко укореняются в современной философской литературе хинди, служит только усугублению герменевтических трудностей и способствует дальнейшему философствованию современных индийцев, если они обращаются к западным темам, на английском языке.

Тем более нет и нечего искать в классических философских концепциях индийцев эквивалента сложному и тонкому понятию «рефлексия». Разумеется, осуществима иная задача: написать на санскрите философский текст, трактующий европейскую «рефлексию», и в нем обоснованно предложить санскритский философский неологизм: этот язык безмерно богат, средства найдутся. По такому пути пошёл, например, современный индийский философ Ариндам Чакраварти, написавший на санскрите книгу «Современная западная эпистомология», где он обсуждает концепции Фреге, Рассела, Витгенштейна и др. авторов и вводит немало новых терминов («рефлексии» среди них нет).

Рефлексия в философии и психологии: Европа и Индия

Из смежных с западной философией областей понятие рефлексии особенно употребительно в (европейской) психологии. После выделения (в творчестве Вундта) психологии как особой научной дисциплины размежевание философов с нею, например, у Гуссерля, стало важной задачей, а потому часто может всплывать вопрос, в философском или психологическом контексте применяется понятие рефлексии. В связи с этим необходимо держать в уме, что никакой психологии в ответственном научном смысле индийская интеллектуальная культура не знает. Европейская психология желает быть «объективной» то ли в общенаучном, то ли в Кантовом смысле, а понятие объективного опирается на усреднение разумов и их носите-

лей, что несовместно с индийской конструкцией рациональности. Объективная же западная психология сначала в тенденции, а потом с окончательной определенностью изучает именно объект, и этот объект – *что-то там* психические процессы, то есть не мои, психолога, и не твои, адресата или возможного оппонента. Это психология, интересующаяся *третьим лицом*; пример образцово выдержанной позиции бихевиоризм. Даже если фактически случается изучение *меня* или *тебя*, методически это оформляется и методологически осмысляется как изучение *его* (*её*), психики третьего лица. Индийская же интеллектуальная традиция твердо стоит на почве первого и второго онтологических лиц. Либо то, что относится по-европейски «к психике вообще», сообщается *тебе и для тебя* (не «о тебе как ком-то»), при этом для того, чтобы ты это уяснил и стал прилагать к *себе*, либо мы находим определённые указания и суждения *обо мне*, – о первом лице. Но у *меня* (и у *тебя*) нет никакой психики. Да и спросим себя, чем по-европейски отличны осуществления рефлексии в философии от рефлексии в психологии? Я полагаю, что акт обращения (с отмахиванием в прошлое или вневременной фиксацией) к некоторым событиям или психическим движениям, являющимся важными и существенными только для самого индивидуума, будут именоваться рефлексией в психологическом смысле. Например, в западной философской классике подобную рефлексию можно обнаружить у Марка Аврелия. А такой же попятно-возвратный ход и осмысление предпосылок и условий, а равно и опредмечивание действий, но в области общезначимого мышления, положим философского (как у Гуссерля), или «т.н. работа над ошибками» и осмысление остановленной прошлой деятельности будут уже именоваться и пониматься как рефлексия в философском смысле. То есть, по-моему допущению, разница в предметах, с которыми обращаются, в основе своей, посредством одного и того же приёма. В классической Индии нет текстовых следов рефлексии в первом приложении, так что все значимые для нас пассажи в её наследии будут философской рефлексией.

О примерах затрагивания в индийской философии тем, возможно подводимых под понятие о рефлексии в западной мысли

1. В философии ньяя в числе четырёх типов «содержательных утверждений» (санскр. *siddhānta*) введена пара *adhikaraṇa-siddhānta* и *abhyupagama-siddhānta*. (NS I.1.30–31). Этой парой схватываются предусмотренные в философской дискуссии, в отличие от частно-научной, два возможных направления рассуждений. Первый тип относится к прогрессивному развитию мысли, к продуктивному рассуждению. При принятии такого утверждения

некоторые другие будут вытекать из него согласно логическим правилам. Второй же отсылает к исследованию своих предпосылок, то есть является попятным ходом, в котором нового содержания получить не предполагают, зато будут выявлять и фиксировать уже содержащееся в нем. Это не что иное, как рефлексивный ход рассуждения. Отметим, что в методологии западной досимволической логики такого рефлексивного хода не было предусмотрено. Если он все же обнаружится, то разве что в Аристотелевой «Топике» и комментариях на неё, но традиция пренебрегала вдумчивым изучением этого трактата.

2. В трудах классика буддийской преимущественно «эпистемологической» (термин отчасти условен) школы *pramāṇavāda*, Dharmakīrti (VII век) среди четырёх типов восприятия, то есть непосредственного знания, наряду с восприятием благодаря акту органа чувств и др., введена разновидность *svasaṃvedana*, в переводе примерно «самоощущение». Дхармакирти, как я понимаю, впервые задался вопросом, не интересовавшим предшественников: в обыденности несомненно, что когда я устал, или сердит, или мне чего-то хочется, то эти обстоятельства моей душевной жизни мною непосредственно знаемы. Спрашивается, как знаемы и кем? Его ответ таков: это специфическое самовосприятие. Но для нас проблема в том, к чему относится это «само». Краткий трактат Дхармакирти *Nyāyabindu* вместе с авторитетным комментарием на него кашмирца Дхармоттары (X век) долгие годы изучался Ф.И. Шербатским и был дважды, сперва на русский [4]⁴, а потом на английский [6], переведён им. В русском переводе исследователь еще не смог понять крайне необычное воззрение Дхармакирти и ошибочно перевёл определение этого вида восприятия так: «Восприятие своей личности есть восприятие всех состояний своего собственного внутреннего чувства» [4, с 106]⁵. Неправильен этот перевод потому, что, согласно Дхармакирти, реально нет никакой «своей личности», ибо она принадлежит области условно гипостазируемого, а восприятие, напротив, относится к сфере реально сущего. Но в английском переводе трактовка этого положения уже правильная: «Every consciousness and every mental phenomenon are self-conscious». И далее там же из комментария Дхармоттары: «(Self-consciousness) is not itself a (special) mental phenomenon differing from all others... There is no mental phenomenon whatsoever it may be which could be unconscious of its own existence [5, p. 29]⁶». Итак, по Дхармакирти не личность, а происходящие аспекты умственных событий сознают сами себя. Т.е., например, неременный аспект события страха, или инсайта, или припоминания – это знание ими самих себя как соответственно страха, инсайта или припоминания. Здесь мы имеем, выражаясь в европейских терминах, концепцию рефлексии как неотъемлемой стороны

способа быть некоторых явлений и замыкание в этой концепции гносеологии на онтологию.

3. В любой философской традиции, кроме позитивизма, как своего рода элиминации философии в пользу науки, признается специфичное наличие в философской умственной деятельности как продуктивного, так и рефлексивного употребления ума. Но в европейской традиции, пожалуй, приоритет отдавался продуктивному аспекту, который должен производить предъявимый результат: разумный текст, в коем выражена авторская философская мысль. В Индии же не так, и приоритет отдан рефлексивности. Вывод об этом приоритете делался неоднократно, и он как раз является образцом продуктивного мышления, хотя сам приоритет утвердился много раньше его разумных обоснований. Проиллюстрируем эту черту. В весьма старинной школе санкхья введено различие ума (*buddhi*), совершающего операции и приходящего к новым содержаниям (собственно, ум – не что иное, как действующее орудие обработки содержаний) и чистого, бессодержательного индивидуального духа (*puruṣa*). Ум получает знания, а дух отражает их в себе, имеет место присвоение (*upalabdhi*). Никакого добавления или изменения содержания при этом не случается. Дух иерархически выше ума, а онтологически полностью отличен от него. Задача практика философии санкхья различить ум и дух, вытеснить ум в объектную область (то есть растождествиться) и укрепиться в таком отношении. Но ведь это не что иное, как требование различить продуктивное и рефлексивное, и призыв окончательно предпочесть рефлексивное. То же самое, но в иных терминах можно засвидетельствовать и в метафизических наставлениях древнейших упанишад (8–6 вв до. н.э.). Предлагается познать *себя* (*ātman*); неоднократно в этих текстах утверждается, что такому-то ученику это удалось. Но никаких содержательных сообщений о достигнутом результате, о том, что собственно познано и каким оно оказалось, нет и быть не может. Ибо этот *Сам* (*ātman*), познающий *себя*, не гипостазируется текстами ни как нечто сущее (ибо по смыслу *сам* не объект, а сущим бывает только то, что может быть объектом), ни даже как своего рода сверхсущее вроде неоплатонического Единого. *Ātman сам себя познаёт*; познание *себя собой* это *ātman*. И это всё, что по существу можно сказать. Остальное многое, что имеет смысл сказать ещё, относится уже не к существу, а к методике. Тут нет никакого следа содержания, ибо всякое содержание принципиально опредмечиваемо. Но не *ātman*. Будь это иначе, сообразительному человеку было бы достаточно вдуматься в тексты упанишад, произвести требуемые продуктивные ходы мысли, – и такой человек познал бы атмана. Но от него учителя ожидали, что он не придумывать и продумывать что-то станет, но станет тренировать рефлексю всего, что с ним происходит. Подобное же

наблюдается и в традиции, которой я следую сам, это т.н. «великая полнота» (махасандхи, тиб. дзогчен) в методическом варианте *cittavarga* («раздел о сознании»). Одно из вводных метафизических упражнений ученику таково: искать и попробовать отыскать, откуда берутся мысли. Ретивый ученик бодро приступает к упражнению, получает какие-то результаты, приходит к учителю ими поделиться, а тот только отрицательно качает головой или смеётся. Вероятно, что пройдет немало времени, прежде чем ученик поймёт, что соображения, к которым он пришёл и решил поделиться, это тоже мысли. И что он не выяснил, откуда *вот эти* мысли берутся, и т.д. То есть неограниченное попятное движение выяснения предпосылок не даёт решительно ничего, и необходимо сделать рефлексивно-метафизический шаг: от отматывания следов прошлых когитаций перескочить в режим сознания, в котором абсолютная рефлексивность (замечающая всё и не добавляющая ничего) станет, на первых порах в виде недолгих интервалов удержания, аспектом его бытия. Можно было бы называть это достижением рефлексии как абсолюта, но и это ошибочно, хотя это и последняя ошибка. Такой режим рефлексии снимает сущее и не-сущее, абсолютное и относительное.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. [[1], The American Heritage Dictionary of the English Language. Fifth Edition. Editors of the American Heritage Dictionaries, 2015, статья reflection.
2. [[2], Halbfass W. India and Europe. An Essay in Understanding. NY., 1988, главы, 1 и 3; 3
3. [[3], Paribok A.V. Study on Conceptual Precision and the Limited Applicability of “Truth”, “Theory” and “Practice” to Indian Philosophical Traditions // <https://www.atlantis-press.com/proceedings/iccsh-19/125911790%5D>
4. [[4], Ф.И. Щербатской. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть I «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхармоттары. СПб, Аста-пресс, 1995 (переиздание. Первое издание: СПб, 1903).
5. [[4], Ф.И. Щербатской. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть I «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхармоттары. СПб, Аста-пресс, 1995 (переиздание. Первое издание: СПб, 1903), с. 106).
6. [[5], Th. Stcherbatsky. Buddhist Logic. Vol 2. Delhi, Motilal Banarsidass, 1993 (переиздание. Первое издание: Leningrad, 1935), p. 29.

БИБЛИОГРАФИЯ:

1. The American Heritage Dictionary of the English Language. Fifth Edition. Editors of the American Heritage Dictionaries, 2015.
2. Halbfass W. India and Europe. An Essay in Understanding. NY., 1988.
3. Paribok A.V. Study on Conceptual Precision and the Limited Applicability of “Truth”, “Theory” and “Practice” to Indian Philosophical Traditions // <https://www.atlantis-press.com/proceedings/iccsh-19/125911790>.
4. Ф.И. Шербатской. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть I «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхармотгары. СПб, Аста-пресс, 1995 (переиздание. Первое издание: СПб, 1903).
5. Th. Stcherbatsky. Buddhist Logic. Vol 2. Delhi, Motilal Banarsidass, 1993 (переиздание. Первое издание: Leningrad, 1935).

Р.В. Псху

(Российский университет дружбы народов)

ЕЩЕ ОДИН СУБЪЕКТ? ЛОГИКО-ГРАММАТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ВИШИШТА-АДВАЙТА-ВЕДАНТЫ¹

Ключевые слова: *sāmānādhikaraṇya*, вишишта-адвайта-веданта, логико-смысловая теория Смирнова, Рамануджа, теория типов Рассела, треугольник Фреге, Брахман, Витгенштейн, санскрит.

В статье анализируется аспект субъектно-предикативного отношения, актуализация которого поверхностно связывается с развитием аналитической философии на Западе. Данный вопрос имеет важное философское углубление (из грамматики через логику в онтологию) и в истории индийской мысли. В частности, санскритский термин *sāmānādhikaraṇya* (SA) (букв. «свойство быть сказываемым об одном и том же») стал важным онтологическим принципом в одной из школ веданты (вишишта-адвайта Рамануджи). Этот грамматический термин известен в философской среде, используется также в философии языка Бхартрихари. В вишишта-адвайта веданте данным термином обозначается (а) принцип истолкования священных текстов, по которому все возможно взаимно противоречивые тексты шрути должны рассматриваться интерпретатором как равноавторитетные; (б) принцип, обосновывающий и объясняющий вишишта-адвайтистскую онтологию; (в) и вытекающую из него единственно возмож-

¹ Статья подготовлена в рамках Соглашения между Министерством Науки и Высшего образования РФ и Российским университетом дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии». Ее публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

Статья впервые опубликована в журнале: Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 2. С. 47–53. DOI 10.21146/2072-0726-2023-16-2-47-53

ную парадигму освобождения души (бхакти, или преданной любви к Богу, как путь спасения). Анализ материала индийской философии осуществляется на фоне разработок античной философии, а именно Порфирия и ряда аналитических философов (Фреге, Рассел, Витгенштейн). На примере SA представлена иная логическая модель структуры мира, которая делает понятной и убедительной предлагаемую вишишта-адвайте онтологию.

Не позволяйте грамматике диктовать свою волю онтологии.

Бертран Рассел

В книге советского философа и историка науки М.К. Петрова (1924–1987) «Язык, знак, культура» есть замечательная глава под названием «Неевропейские типы социального кодирования», которая начинается со следующих слов: «Ведь в самом деле, если поддаться глубоко укоренившемуся в нашем сознании чувству логической упорядоченности мира, чему чуть ли не самоочевидным доказательством служит познаваемость мира, выразимость результатов познания вещных отношений в логике понятий, то немедленно возникает и вопрос: а по какому, собственно, слову, по какой логике сотворен мир? По слову греков? Англичан? Хопи? Единственно последовательно христианским ответом на этот вопрос будет ответ в духе лингвистической относительности: миров столько, сколько языков, и раз уж данная языковая общность преемственно существует, не входя в конфликты с закономерностями окружения и воспроизводя свои социальные институты в смене поколений, ей нет ни малейшего резона считать свой мир и логику этого мира в чем-то ущербными, уступающими мирам и логикам других языковых общностей в совершенстве»¹. Эта цитата вырвана из контекста для того, чтобы перенести выраженную в ней идею (того, что если некая языковая общность довольно длительное время достаточно успешно живет и выживает, то у нее нет оснований считать, что она в чем-то уступает иным языковым общностям) на уровень философии: если есть некая языковая философия, которая преемственно существует, ставит философские проблемы и предлагает им решения, то создаваемые в ее рамках онтологические системы ни в чем не уступают онтологиям иных языковых философий, построенных на иной логике и использующих иной язык. Рассмотрим это положение в историческом ключе.

В современности проблема соотношения высказываний с тем, о чем они (с устройством мира), ярко поставлена в аналитической философии, где теории предикации сразу связывают с теорией функций и объектом. В выра-

¹ Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991. С. 93.

жении (S-P) S понимается как «законченный объект» (S), а (P) как «функция, обладающая неполнотой» (P). Последняя, согласно Фреге, понимается как «особое правило для предикативных выражений, являющихся функциями, требующих аргумента для получения области значения»¹. Для дальнейшего обобщения требуется процедура образования в языке более общих классов, объемлющих объекты с одним и тем же признаком (предикатом). На уровне чисто формального построения следование этому принципу (без обращения к содержанию предикатов) приводит к логическим парадоксам, ускользнуть от которых предлагается с помощью теории типов Б. Рассела. В ней любой класс объектов снабжается порядком и индексом: объекты некоего класса ниже уровнем, чем сам этот класс. Имя класса не может быть подставлено на место имени индивида. Так построение классов задается системой возрастающих индексов. Суждение – это приписывание субъекту предиката, а это дает некоторое отношение между классами, и тогда всякая онтология может (и должна) быть представлена как определенный набор предикаций, остающийся на уровне соотносимых в суждении классов (из которых класс предиката должен быть шире класса субъекта), даже если мы вводим принцип индексации и иерархизации. Расселова теория типов близка теории предикации Порфирия; обе устанавливают корректные процедуры для повышения когерентных связей логических форм суждения². По Порфирию, отношения могут быть между индивидами и классами, а также между классами и более мощными классами, где предикатом может быть только класс большей общности. О виде может сказываться только род. У Порфирия предикация опирается на принцип обратной транзитивности общего: сказываемое о роде может сказываться о виде; о виде – индивиде³. В итоге получается строгое соподчинение предметов мира, осуществляемое в языке, а не в самой реальности. Именно язык «диктует» реальным предметам логику их взаимоотношений. Реальные же предметы либо «позволяют» с собой это делать, либо нет. Ранний Витгенштейн довел эту мысль до логического завершения. «Логико-философский трактат» строится на том, что философские проблемы возникают из-за логических нарушений в нашей речи. В предисловии к трактату он пишет: «Смысл текста можно вкратце сформулировать следующим образом: все, что может быть сказано, должно быть сказано четко, а то, о чем нельзя сказать, следует обойти молчанием»⁴, где четкость предпола-

¹ Гарин С.В. Античная мысль и аналитическая философия: логика предикации Порфирия в свете теории типов Рассела // *Studia Humanitatis*. 2016. № 4. URL: <https://st-hum.ru/en/node/475> (дата обращения: 03.01.2023).

² Там же.

³ Там же.

⁴ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1922. С. 6.

ет четкое соответствие между языком и реальностью; она и есть тот предел мысли, за которым уже бессмыслица¹.

Но логично предположить и существование таких языков, которые «строят»/выстраивают мир предметности иначе, чем это осуществляется в европейских языках. Этот вопрос ставится и решается в логико-смысловой теории отечественного философа А.В. Смирнова (род. 1958). В частности, им фиксируется тот факт, что арабский язык как бы «избегает» языковых форм, которые могут быть сведены к логической форме «*S* есть *P*». Это обусловлено иным типом мышления, конституируемого самим арабским языком: «...арабский язык видит мир процессуально. Когда мы находимся в стихии арабского языка, мир для нас – совокупность процессов. Процессов, связывающих вещи: вещи (субъекты и объекты) оказываются сторонами, аспектами процессов»². Другими словами, привычная для европейца форма именного предложения (e.g., «Петя [есть] человек»), базовая в описании мира, неактуальна для арабского языка, в котором базовое предложение строится иначе: «...процесс, таким образом, связывает две вещи, а вещь – это то, что составляет сторону процесса и что стянуто, соединено процессом. Мышление, которое видит мир таким образом, не может выражать результаты своей деятельности в форме “*S* есть *p*”³.

Интересно, что проблема предикации рассматривалась и в индийской интеллектуальной традиции, к примеру, в вишишта-адвайта-веданте вводится понятие «соотносительной предикации» (*sāmānādhikaraṇya*), на основе которой выстраивается (и объясняется) особая онтологическая модель мироустройства. Само слово *sāmānādhikaraṇya* по правилам санскрита, согласно Aṣṭādhyāyī Панини, выводится так: *samāna* «общий» + *adhikaraṇa* «(в грамматике) категориальное значение местного падежа», употребляющегося в санскрите в т.ч. и как русский местный сказательный (в упрощенной школьной грамматике «предложный»): «о [чем-то], про [что-то]». То есть во множественном числе получают прилагательные «имеющие общее категориальное значение сказательного падежа, сказываемые об одном и том же». Далее применяется словобразовательная модель «суффикс *ya* + усиление главного первого слога», что означает абстракцию или наличие свойства: *sāmānādhikaraṇa* > *sāmānādhikaraṇya*. В итоге получаем: «свой-

¹ Поздний же Витгенштейн отличает отношение языка к реальности (синтаксис и семантику) от прагматики (употребление языка в конкретных ситуациях). Это означает, что один и тот же язык может использоваться во многих речевых практиках и играх, которые при этом могут обнаруживать семейное сходство.

² Смирнов А.В. Как возможен перевод? Язык, мышление и логика смысла // Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М., 2015. С. 293.

³ Там же.

ство быть сказываемым об одном и том же». Поскольку без науки грамматики владение санскритом невозможно, этот термин принадлежит к области общего уровня образования индийских философов.

Sāmānādhikaraṇya (SA), превращенная в принцип, может в индийской философии применяться как одна из альтернатив привычной на Западе референциальной теории значения, синтаксически отправляющейся исключительно от предикации. При этом собственно понятия предикации не требуется (да в индийской философии и нет единого ему соответствия). Рамануджа определяет SA так: «...ведь единство двух сущих явствует посредством SA. Если ее отбросить, было бы лишь единство чтойности, а не предмет SA. SA – это употребление об одном предмете слов с разно развивающимися признакам¹».

При таком подходе невозможно однозначно определять смысл посредством полагания прямой непосредственной связи слова-знака и предмета-референта, как это делается в референциальной теории. В SA смысл достигается не прямым соотношением выражения и предмета, а с учетом определенных сопутствующих факторов. Объект, как правило, всегда связан с разными смыслами: один и тот же объект может быть назван «солью», если мы говорим о вкусе, а может быть назван «натрия хлорид», если мы говорим о его химическом составе. Выяснение собственно значения слова, т.е. предмета, требует знания того, как это слово используется в различных контекстах, выявления его понятийного содержания. Последнее зависит не от отдельного объекта, на который в некоем контексте указывает слово, а от условий и способов использования данного слова в речевых актах, которые в совокупности и формируют значение слова.

Рамануджа использует этот подход при толковании священных текстов, в частности махавакью *Чхандогья-упанишад* «Ты еси То». Итогом его толкования становится понимание Брахмана как единственной Реальности, обладающей отличиями (*viśiṣṭa*). В логическом смысле SA означает, что Брахман – то, о чем говорится, а «ты» и «то» – это то, что сказываются о нем. Грамматически же SA означает одинаковость характеристик двух слов, связываемых с одним предметом. Поскольку все сущее мира – это тело Бога, истинная форма вещей реально соответствует модусам Бога. Бог как причина обозначен всеми словами, которыми обозначаются объекты в мире. Принцип SA учитывает прямое и единое значение двух слов, что и позволяет Раманудже отождествить Брахмана и мир со всем его содержанием. Таким образом, у двух слов выявляется одно значение, хотя перво-

¹ Рамануджа. Ведартхасамграха, 25–26 // Псху Р.В. «Ведартхасамграха» Рамануджи и становление вишишта-адвайта-веданты. М., 2007.

начальные и более привычные их значения отличны друг от друга: слово «То» обозначает Брахмана как единую и всеобщую причину мира, а слово «Ты» – Брахмана в образе индивидуальной души (jīva).

Далее Рамануджа распространяет принцип SA на всю лексику ведийских текстов и разговорного языка. По аналогии можно сказать, что все слова в итоге одно и то же – Брахман, являющийся Внутренним Правителем всего мира и всех душ, являющихся телами и образами Брахмана и обретающих свое существование лишь как его модусы. По сути, все слова относятся только к Брахману. Рамануджа поясняет отношение между Брахманом и миром душ и физических тел и на примере образов: они соотносятся как душа и тело, правитель и управляемый и т.п.

В целом Рамануджа исходит из того принципа, что толковать тексты следует так, чтобы окончательный результат истолкования не привел к противоречию. Тексты, сохраняя свое первоначальное значение, перестают быть противоречивы. Тогда тексты, утверждающие отличие Брахмана от мира и душ, и те, где утверждается, что Брахман должен быть и причиной, и следствием, не противоречат текстам, в которых говорится, что души и мир образуют тело Брахмана и в своем причинном состоянии не различны именами и обликами, присутствующими в состоянии следствия.

Встречающиеся в священных текстах противоречия следует снимать посредством обнаружения их подлинного смысла, который только и может вернуть этим текстам смысловую целостность. Для этого и вводится принцип SA: окончательное значение слова, выражающего атрибут, обнаруживается только при применении его к определенному объекту, выраженному именем существительным. Вот обыденный пример: определения «красный» и «острый» несопоставимы; одно о вкусе, другое о цвете. Их не соотнести, не обнаружив предмет с обоими этими качествами, т.е. перец чили. Он-то и оказывается сущностью, соотносящей эти несоотносимые *между собой* атрибуты. По аналогии с этим рассматривается и все остальное: материальные вещи и воплощенные души не соотносимы между собой, сопоставление их в одной плоскости искажает реальное положение вещей и вводит в заблуждение. Любой мирской объект требует соотнесения с Брахманом и только в этом случае выявляет свое истинное значение.

Согласно Раманудже, истинное познание Реальности доступно нам через священные тексты, которые предстают противоречащими друг другу. Правильная экзегеза таких текстов требует от экзегета принятия всех их как обладающих равной авторитетностью и поиска такого смысла, который бы эту противоречивость снял. Обнаружение этого смысла и будет демонстрацией его истинности. Предложенные Рамануджей методы призваны извлечь из священных текстов, изначально противоречивых, их подлинный

сокровенный смысл. Данные методы предполагают определенные способы категоризации участников отношения и их связи.

1. Образы, в которых предполагается жесткая иерархизация двух объектов, главного и зависимого, используются в так называемом символическом методе («субстанция/атрибут», «душа/тело», «господин/слуга», «огонь/искры» и т.п.). Используемые в этом методе образы неотделимы друг от друга и в аспекте познаваемости (или узнаваемости) друг через друга.

2. Предикационный треугольник, в котором два соотносимых объекта соотносятся не напрямую друг с другом, а через третий объект, на фоне которого вскрывается истинное значение первых двух объектов. Этот метод можно назвать логико-грамматическим, и в основе его лежит принцип SA. Мы видим, что первые два объекта – на одном уровне и оба подчинены третьему объекту, находящемуся на ином уровне.

Оба метода преследуют одну и ту же цель – постижение истинной природы Брахмана, который определяется как Сущее (sat), Внутренний Правитель (antaryāmin), обладающий способностью иметь тотчас воплощающиеся в действительность намерения (satyasamkalpa). В контексте упанишад именно данные определения Брахмана образуют единое целое, снимая все возможные противоречия.

Таким образом, мы видим, что онтология вишишта-адвайты целиком и полностью зависит от положенной в ее основу особой формулы предикации, напрямую соотносящей предметы мира с Брахманом, чьими атрибутами они являются.

ЛИТЕРАТУРА

- Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Пер. с нем. Л. Добросельского. М.: АСТ, 1992. 59 с.
- Гарин С.В.* Античная мысль и аналитическая философия: логика предикации Порфирия в свете теории типов Рассела // *Studia Humanitatis*. 2016. № 4. URL: <https://st-hum.ru/en/node/475> (дата обращения: 03.01.2023).
- Петров М.К.* Язык, знак, культура. М.: Наука, 1991. 328 с.
- Псху Р.В.* «Ведартхасамграха» Рамануджи и становление вишишта-адвайта-веданты. М.: РУДН, 2007. 301 с.
- Смирнов А.В.* Как возможен перевод? Язык, мышление и логика смысла // *Смирнов А.В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 281–295.

ЯЗЫК И КУЛЬТУРА

А.В. Парибок

(Российский университет дружбы народов)

**СВЕРХКРАТКИЕ ТЕЗИСЫ
О ЯЗЫКОВЫХ АСПЕКТАХ ТЕОРИИ
ЦИВИЛИЗАЦИОННО-СПЕЦИФИЧНОЙ
РАЦИОНАЛЬНОСТИ¹**

Ключевые слова: логико-смысловая теория Смирнова, санскрит, теория цивилизационно-специфичной рациональности Парибка, письменность, языковые ярусы, онтология.

В статье изложены языковые обусловленности и корреляции четырех цивилизационно-специфичных типов рациональности: (1) Большой Запад (БЗ), наследник античной цивилизации (с подтипами; центр одного из подтипов – Россия); (2) Афро-Азиатская (АА) цивилизация, в нынешнем состоянии представленная многолюдным арабо-исламским миром (его своеобразие и фундаментальное отличие от западной рациональности открыто, а затем подробно разработано в трудах философа А.В. Смирнова по логико-смысловой теории) и более древним вариантом иудейской культуры; (3) Южноазиатская (ЮА) цивилизация, зародившаяся в центральной части северной Индии, определившая культуры Индокитая (кроме Вьетнама) и ранее Индонезии; (4) Дальневосточная (ДВ) цивилизация, сформировавшаяся в Китае и распространившаяся на сопредельные страны. Рассмотрены корреляции с типами развитой письменности с опорой

¹ Публикация подготовлена в рамках Соглашения между Министерством Науки и Высшего образования РФ и Российского университета дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии». Ее публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

Статья впервые опубликована: Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 2. С. 54–61. DOI 10.21146/2072-0726-2023-16-2-54-61

на ярусы языкового устройства каждой из цивилизаций, а также результаты предельного семантико-онтологического перехода. Единственно родственная смежная теория – логико-смысловая теория А.В. Смирнова; некоторые ее результаты нашли свое применение в высказанных мыслях.

Предупреждение

Нижеследующее изложение близится к функциональному стилю индийских сутр на санскрите и рассчитано на будущее подробное развертывание отдельных блоков в виде более доступных текстов.

Общие положения

Верхний самый общий уровень умственного устройства как индивидуума, так и их кооперации для любого рода деятельности и совместного цивилизованного бытования в культурном человечестве не един и не единственен. Имеется ровно четыре исторически сложившихся тысячи лет предельно взаимно отличных способов такого устройства – цивилизационно-специфичных рациональностей (ЦСР): (1) Большой Запад (БЗ), наследник античной цивилизации (с подтипам¹); (2) Афро-Азиатская (АА) цивилизация, в нынешнем состоянии представленная многолюдным арабо-исламским миром² и более древним вариантом иудейской культуры; (3) Южноазиатская (ЮА) цивилизация, зародившаяся в центральной части северной Индии и определившая культуры Индокитая (кроме Вьетнама) и ранее Индонезии; (4) Дальневосточная (ДВ) цивилизация, сформировавшаяся в Китае и распространившаяся на сопредельные страны. Ни одна из трех великих азиатских цивилизаций никогда не станет частью или периферией БЗ, если БЗ не окажется причиной сокращения большинства их населения или не запретит в этих странах трансляцию культуры, их классические языки (арабский, древнееврейский, санскрит, вэньянь), письменность и гуманитарное образование, что не осуществимо. Эти четыре типа выделяются по разным критериям, взаимную связность которых еще предстоит понять, однако их применение приводит к одному и тому же результату. Здесь я ограничился обсуждением аспектов, которые связаны с языком и речью. Есть и другие.

¹ Центр одного из подтипов – Россия.

² Его своеобразие и фундаментальное отличие от западной рациональности открыто, а затем подробно разработано в трудах А.В. Смирнова по логико-смысловой теории.

Критерий школы и письменности

Высокую культуру вырабатывает и транслирует элита. В древности, когда эти цивилизации определились, формировавшаяся на новых основаниях¹ элита стала выделяться из прочего населения школьным образованием как чем-то отличным от простого втягивания подрастающего поколения во взрослую деятельность у всех прочих. В ту эпоху школа была по меньшей мере столь же элитарным социальным институтом, как в современности аспирантура. В любой школе первым основным предметом была письменность. Изобретение письменности привело к важнейшему категориальному результату: было создано средство превращать *события* устной речи в *вещи* письменной речи (тексты). Письмо – сложнейший навык, координирующий все три доступные человеку семиотические среды: слуховую, зрительную (писанный текст виден) и моторную (его написали и можно переписать)². Сложный навык порождает умственную организацию, естественно обобщающуюся у грамотного на многие другие области его деятельности и приемы познания³. У человечества есть ровно четыре рода развитой письменности, вышедшей за границы слогового письма – предела доцивилизационного культурного развития⁴. Они таковы: (1) в БЗ – буквенное письмо на основе сильной и глубоко не очевидной, в т.ч. чувственно-акустически, абстракции отображения членораздельных звуков; (2) в АА – «консонантное» (в неадекватной европейской терминологии) письмо, в арабской традиции это *харфы*⁵ с принципиальным различием начертанного и неначертанного – оставленного читателю для оглашения при переводе письма в звучание; (3) в ЮА – строгая фонетическая (в тамильском – фонологическая) транскрипция звучащих и не членимых при говорении порций членораздельной речи (санскр. *акшара*). В лингвистике увы, прижились нелепая бирка «абугида» (из языка геэз) и неверная трактовка этой письменности как слоговой; (4) в ДВ – идеографическое письмо (в русском неточном обиходе «иероглифика», что собственно означает по-гречески вымершее древнеегипетское

¹ То есть не на кровнородственных.

² См. стихотворение Йозефа Кнехта “Buchstaben” в «Игре в бисер» Германа Гессе.

³ Примерно как не востребуемое большинством взрослых школьное умение доказывать геометрические теоремы обобщается как привычка к рассудочным операциям, но гораздо шире.

⁴ Примеры: слоговое письмо, созданное великими творцами культуры для своих народов. Секвойя даровал письменность индейцам чероки, а Нджоя – народу шумом в Камеруне.

⁵ Более подробно см.: Смирнов А.В. Событие и вещи. М., 2017.

письмо). Эти типы исторически идеально соответствуют типам ЦСР, хотя ныне затемнены культурной агрессией БЗ (переход турок на латиницу, перевод вьетнамцев на нее же, перевод таджиков и монголов на русский алфавит и пр.).

Критерий опоры на ярусы языкового устройства

Ум в окружающем мире натывается на предметы внимания разной сложности и устройства. Иногда это (обобщенные) вещи: камень, вилка, мыс, семья, пьеса и пр. Иногда – ситуации/события: театральное представление пьесы, наступление войск, экономическая депрессия... Наконец, иногда это простые феномены; для нас, людей БЗ, это некоторые грани вещи или ситуации: такой-то оттенок цвета, усталость, подъем бровей как аспект мины и пр. При сложившемся уме выделение вниманием определено одного из трех этих уровней (пишу «уровней», ибо в исследовательской позиции и внутри БЗ нам ясно, что вещи складываются из феноменов, а ситуации бывают с вещами), скорее всего, происходит машинально, по обстановке и задачам, без сознательного выбора. Облако для живописца – зрительный феномен, а для рыбака оно относится к ситуации клева.

Но в каждой ЦСР наблюдается тяготение к тому, чтобы больше фиксироваться на одном из этих структурных уровней. Обнаружить это можно исключительно при сравнении таких шаблонов в разных ЦСР, а внутри любой из них это незаметно. И эти уровни предметности строго коррелируют с так называемыми ярусами конструкции языка-речи, а именно: (1) ситуации – с высказываниями, их описывающими: «В Александринке поставили пьесу Островского “Бесприданница”»; (2) обобщенные вещи – с именами существительными, возможно, с определением или приложением: Александринский театр; драматург Островский; пьеса; пьеса «Бесприданница»; (3) простые феномены (в русском и подобном ему языках) – со знаменательными морфемами: синь-, желт-, слышь-, мал- и пр.

Иллюстрирую это тяготение к ярусам типичными описаниями телесных упражнений, коль скоро шаблоны конкретной ЦСР всеобщие (формальные), внутри не осознаваемые, а такой материал нагляден. (1) В БЗ: «Атлет выполняет становую тягу штанги классическим хватом». Здесь предположены такие предметные вещи (понятийно оформленные в БЗ со времен Аристотеля как сущности, οὐσία. Сущность – то в мире, о чем употребляют обычное существительное) как тело атлета и штанга, а также «обобщенные вещи» – становая тяга и классический ее стиль. Они уже заранее были, а потому могут породить названную ситуацию. Для ЮА же или ДВ становая тяга или ее стиль заведомо не даны как рядоположные с живым телом спор-

тсмена и его инвентарем. (2) В ДВ: «Старый тигр прыгает из засады»¹. Описано некоторое возможное упражнение ушу. Китаец понимает и исполняет это движение, но опирается при этом на формальное моделирование *целой* ситуации, не членимой на сущности (вещи), их свойства и т.п. Мы можем многократно пронаблюдать движение, как-то уяснить себе его инвариант, но при этом не обнаружим там отдельно подобия ни тигру, ни его возрасту, ни засаде. (3) В ЮА хатхайог выполняет позу «кузнечика», или «черепahi», или «коровьей морды». Нет сущностей, нет и ситуации, но налицо феномен – видимое сходство *очертаний* тела с привычным *обликом* живого существа (но не с ним самим!) или части его тела. Этому соответствует своего рода допредметная морфема.

Различение языковых опор БЗ и АА

АА пока оставалась без пояснений. Она тоже прикреплена к ярусу слов, но совсем иначе, чем БЗ; опишем их различие, причину его и ближайшие последствия. Предметные имена в морфологически нетривиальных языках, а таковы и индоевропейские, и семитские, (а) что-то означают в мире (у Фреге это *Bedeutung*), и (б) осмыслены в силу своего поморфемного устройства (у Фреге – *Sinn*), т.е. в согласно составленности из семантических феноменов (в индоевропейских языках это морфемы). «Овощехранилище» или «рубанок» и значат нечто, и осмыслены, а вот «бревнохранилище» или «строганок» осмыслены, но беспредметны, со значением не соотносены. В древнегреческом и латыни, классических языковых средах древнего варианта БЗ рациональности, морфологическая составленность лексемы часто затемнена флективностью. Это препятствие можно было бы устранить, будь в античности аналог мощной древнеиндийской лингвистики, в которой *строго все* лексемы санскрита выводятся из конструкций морфем и которая была фундаментальным предметом общего образования элиты. Но такового в античности вовсе не было, и отношение к языковым вещам осталось наивным, в лучшем случае стилистико-филологическим. Так что в БЗ умственное усилие понимающего речь привыкло сразу идти к предмету, о котором сказано данное слово, не задерживаясь на словесном устройстве. Предмет же категоризуется как сущность (лат. *substantia*, откуда выявленная А.В. Смирновым «субстанциальность» цивилизационно-специфичного ума БЗ). А семитский строй языка, напротив, выделяется почти полной морфологической прозрачностью (за вычетом разве что т.н. «пустых» и «недостаточных» корней), так что ум араба при восприятии родной

¹ Придумано автором для наглядности, как и с атлетом выше.

речи (и письменной тоже) делает краткую остановку на устройстве слова и, соответственно, на смысле. Но огромное большинство даже предметных слов в арабском морфологически связано с действиями и процессами (о не-предметных и говорить нечего: *все* связаны!), и отсюда черта АА рациональности, подробно изученная А.В. Смирновым, – процессуальность.

Далее, понимание речи и субстанциальная фиксация ума приводит в классике БЗ к абстракции, именуемой «язык» – к уходу от речевой действительности в идеальное пространство. Отсюда «треугольник Фреге»: слово (или именная группа: «старая засохшая ель») – смысл (Sinn) – значение (Bedeutung, т.е. предмет в мире). Он будто бы дает полную картину. Не замечается или не важна ситуация *речи*, в которой всегда кто-то обращается к кому-то. Допустимо это в БЗ потому, что преимущественное, чтобы не сказать исключительное, внимание в *самосознании* БЗ уделяется познанию и спокойному общению по его поводу, т.е. обмену мнениями о познаваемых предметах, и в этой ситуации очевидно безразлично, чьи мнения, важны лишь их содержания. Но ведь в действительности люди словами очень часто приказывают, возбуждают друг в друге разные страсти и прочими способами воздействуют речами друг на друга. Итак, для полноты понятийного схватывания кванта речевой действительности тройка должна быть дополнена до пятерки: «что говорится (речевое выражение) – про что (предмет) – в каком аспекте (смысл) – говорящий (кто, первое лицо) – адресат (кому, второе лицо)». Однако эта конструкция существенно нелинейна, ибо строится из пары пар с пятым связующим пары компонентом, что на выбор будет либо речевым выражением, либо чем-то (обобщенной вещью, ситуацией, феноменом) в мире. До современности не имелось рациональных средств работы с нелинейными конструкциями, в силу чего при выделении (все равно, почему оно произошло) одной пары и третьего члена вторая пара оставалась в тени и была полузаметна. В БЗ это дало треугольник Фреге. В АА же главной оказалась тройка с другой парой: говорящий – речевое выражение – адресат. В силу этого предикация в БЗ коррелирует с двумя вершинами треугольника: субъект – со значением, а предикат – со смыслом, в АА же общесемиотическая действительность предикации понятийно схвачена тем же терминологическим гнездом, что и отношение говорящего к адресату, например, в ссылках на первого сказавшего и цепочку передатчиков: «опора» (предикативность), «опираемое» (сказуемое), «то, на что опирается опираемое» (подлежащее; ср. в БЗ: подлежащее – это то, о чем сказуемое). При этом говорящий иерархически всегда выше адресата: речь фундаментально всегда остается повелением внимать, слушать; и есть немало ситуаций, в которых многим участникам разрешено только слушать и запрещено говорить. Также, разумеется, при нахождении в фокусе внима-

ния участников речевого акта естественна деятельностная, процессуальная трактовка предикации.

Предельные онтологические переходы в каждой ЦСР

Онтологизация фундаментальных и формальных черт языкового устройства и способов его понимания в культуре – чрезвычайно естественный, сам собой напрашивающийся переход от речи к действительности и(ли) реальности. В БЗ, строящемся на интуиции сущностей-субстанций как внеязыковых коррелятов имен существительных, Порфирием было предложено т.н. «древо» классификации сущностей, опирающееся исключительно на принцип дихотомии, поскольку разбиение, выходящее за пределы дихотомии, невозможно согласовать с дихотомией подлежащее-сказуемое в его субстанциалистской трактовке. Оно также коррелирует с гилеморфической лестницей по Аристотелю, а на вершине (содержательно говоря, в корне) она оказывается quintessentia, форма форм, мышление, мыслящее само себя, т.е. западный философский Бог. На другом конце – неопределенное разнообразие и иррациональная (неисчислимая) множественность материального. Таким образом Бог или в неоплатоническом варианте Единое необходимо для замыкания данной смысловой конструкции. В АА на основе предельного перехода вверх по лестнице говорящих и внимающих получаем семитского единого Бога, абсолютно авторитетно и безапелляционно вещающего; например, это библейский персонаж в знаменитой книге пророка Исаяи, который уклончиво отвечает на вопрос «Кто ты?» словами «А кто я есть, тот я и есть», давая понять человеческому собеседнику, что тому не по чину задавать вопросы и говорить. Его дело почтительно и благоговейно внимать. Таков же в исламском варианте Аллах, источник Корана. Стало быть, считать Иегову или Аллаха «религиозными (мифологическими) образами или фигурами» – яркое межцивилизационное недоразумение. Они не персонажи «религии», а результат необходимого предельного перехода в АА конструкции рациональности. В ДВ возможности построить классификацию сущностей или даже понятие сущности не дал лишенный морфологии древнекитайский язык, в котором все простые лексемы односложны, все слоги структурно-фонетически исчислены, и их не более нескольких тысяч. С таким скудным набором построить мощную рациональность было бы невозможно. В частности, поэтому опорным ярусом в ДА оказались высказывания с их коррелятами в мире – ситуациями. Самый фундаментальный текст рациональности ДВ, «И-цзин», представляет собой формальную классификацию ситуаций возможного принятия решения, что делать или не делать, и опирается на интуицию типа теории игр, опрокинутую туда,

где на Западе – «онтология» (учение о типических необходимых сущих). В нем уже полностью сняты все материальные характеристики ситуации, т.е. устранены отсылки к участникам, их свойствам и т.п. На следующем шаге обобщения возникает *последний предельный* китайский вопрос: чем объясняется или что такое смена одной формальной ситуации другою? Ответ таков: это *дао* как не-ситуация (тем паче и подавно не «сущность») сменны ситуаций. Понятно, что дальнейшее вопрошание, по сути, неуместно и предвосхищается либо парируется семантическим пределом индифференции апофатики и тавтологии точно так же, как на Западе («Что думает Бог как мышление?» – «Свое думание думает мышление!») и в АА («Аллах – абсолютное действие и его причина абсолютная воля. Почему он так волит? Потому что он так волит волишь!»). При ранних попытках внедрить католичество в Китае иезуиты пробовали переводить «Бога» (китайцы никак не могли взять в толк, что это такое, а их современников европейцев *дао* вводило в умственный ступор) как «дао», что одновременно и беспредельно нелепо, и указывает на смутное предположение миссионерами равной предельности как Бога, так и дао. В ЮА предельный переход приводит к абсолютному феномену в двух вариантах исполнения. В индуистском мышлении – атман; как слово, это существительное со значением возвратного местоимения, т.е. «сам, себя». Неуместный вопрос будет звучать так: «Кто “сам”? Ты “сам” или я “сам”?» Правильный ответ: «Ни ты, ни я, а Сам сам». В буддийском варианте это дхарма как то, что «имеет само себя, значит само себя, имеет свою природу». Неуместный вопрос: «Что у нее за природа?» Ответ: «Своя природа!».

Заключение

Описанные языковые и речевые обусловленности типов ЦСР весьма важны и даже центральны для понимания их устройства, но не они описывают их генезис и не они дадут априорное доказательство того, что типов только и ровно четыре и что они таковы. Такое доказательство проводится на основании формально-антропологической теории деятельности и требует отдельного текста.

ЛИТЕРАТУРА

Смирнов А.В. Событие и вещи. М.: Садра: Издательский Дом ЯСК. 2017. 232 с.

С.Ю. Бородай
(Институт философии РАН)

ОБ ИНДОЕВРОПЕЙСКОМ МИРОВИДЕНИИ¹

σὺν ἀλαθείᾳ δὲ πᾶν λάμπει χρέος.
Только в истине все выходит на свет.
Вакхилид. Од. 8.19–20

В основе индоевропейского мировидения лежит световая метафора. Рождение мыслится как появление на свет, жизнь – как способность видеть солнце; мир понимается как «то, что под солнцем», а мерой его существования выступает движение солнца. Божественное мыслится как светлое, дневное и небесное, боги в коллективном смысле располагаются на небе. Поэтическое творчество и культ пронизаны семантикой света и видения. С метафорой света тесно связан центральный нерв индоевропейской пред-онтологии – понятие истины (**h₁s-ont-/*h₁s-nt-*). Индоевропейцы мыслят истину как особое, «истинное» состояние сущего, характеризующееся ладностью, устойчивостью и благодатью в ее многообразных вариациях; истина в то же время это и поэтическое слово, которое должно раскрыть подлинное бытие космоса. Поэтическая практика истины является центральным событием ритуала и восхваления. Специфику «истины» следует понимать из специфики индоевропейского глагола бытия (**h₁es-*), характеризующегося имперфективностью, презентностью, копулятивностью и аксиологически окрашенной экзистенциальностью. Семантический комплекс *истина-бытие-открытость-слово-слава-свет* является ядром индоевропейского мировидения, принципиально отличающим его от других языковых картин мира, в частности от языков австралийских аборигенов, где доминирует акустическая метафора.

¹ Первая публикация: *Бородай С.Ю.* Об индоевропейском мировидении // Вопросы языкознания. 2015. 4. С. 60–90.

Понятие «мировидения» – если мы откажемся от его трансцендентальных коннотаций и начнем рассматривать его с точки зрения формы слова – как нельзя лучше подходит для характеристики пред-онтологии индоевропейских народов. Мотив «зрения», «света», «сияния» настолько доминирует в индоевропейском мышлении, что можно даже пренебречь отсутствием надежной индоевропейской реконструкции для слова со значением «мир». Эта доминанта проявляется как в отдельных лексико-грамматических явлениях, так и в общей интенции индоевропейского поэтического наследия. Из отдельных лексико-грамматических явлений можно упомянуть тот факт, что чрезвычайно частотный и архаичный глагол **ueid-* имеет основное значение «увидеть», в форме назального презенса он обозначает «находить», а в хорошо сохранившейся основе перфекта – «знать»¹. Наряду с корнем **ġneh₃-*, форма которого с трудом поддается истолкованию², это единственный глагол со значением «знать» в индоевропейском языке. Его мотивировка как «увидения, нахождения в состоянии видения» (перфект здесь передает стативное значение, которое еще фиксируется у Гомера и в Ведах) показательна не только в контексте хорошо засвидетельствованного развития *видеть* => *понимать, знать* (ср. русск. *вижу* в смысле «понимаю», англ. *I see*, нем. *Ich sehe* и др.), но и в контексте специфического функционирования этого глагола в поэтических текстах, где его дериваты наряду с дериватами и.-е. **men-/mneh₂-* играют ключевую роль в передаче представлений о сакральном знании, видении, прозрении, внутреннем созерцании-припоминании священных формул. Здесь можно добавить, что **mneh₂-* (**mn-eh₂-*), указывающее на такое «мышление-припоминание», возможно, также исконно было связано с «видением», о чем говорит лув. *tanāti* «видеть, ощущать»; имела место семантическая эволюция *внутренне видеть* => *представлять* => *вспоминать*³. Иначе говоря, на лексико-грамматическом уровне есть все основания предполагать устойчивую индоевропейскую ассоциацию знания в его разнообразных проявлениях и видения.

Другим лексико-грамматическим примером существования «зрительной», «световой» доминанты является глагол **h₁erk^u-*, для которого вос-

¹ Впрочем, как показывает семантика дериватов этого глагола, он обладал значением «знать» не только в перфекте, ср.: *Wodtko D., Irslinger B., Schneider C. Nomina im Indogermanischen Lexicon. Heidelberg, 2008. P. 717–722.*

² Попытки некоторых авторов связать этот корень с и.-е. **ġenh₁-* «рождать» с фонетической точки зрения выглядят неудачными, несмотря на то, что в истории индоиранских языков была тенденция к контаминации этих корней, а в древнеиндийской традиции на поэтическом уровне обыгрывается созвучие *jan-* «рождать» (< **ġenh₁-*) и *jñā-* «знать» (< **ġneh₃-*).

³ *Rix H. et al. Lexikon der Indogermanischen Verben. Wiesbaden, 2001. P. 447.*

становливается значение «петь», но также «сиять»; к нему восходят хет. *arku-* «восхвалять, петь», тохар. А *yärk-* «читать», хотан. *äljs-* «петь» и др.-инд. *arc-* «сиять; петь» (ср. также арм. *erg* «песня», др.-ирл. *erc* «небо»); делались попытки выделить два омонимичных глагола со значением «сиять» и «петь», но убедительных результатов они не принесли. По-видимому, уже для индоевропейского периода нужно предполагать связь «сияния» и «пения» (возможно, образовавшуюся в результате контаминации). Эта связь удержалась только в древнеиндийском языке, она даже обыгрывается в Ригведе (I.92.2-3): «Зори создали (свои) знаки, как прежде, / Алые они направили сверкающий свет. // Поют (~ сияют, *arcanti*) они, / (Прибыв) издалека, (проехав) на той же самой упряжке». Как будет показано далее, ассоциация «пения», «слова», «славы» и «сияния» чрезвычайно популярна в отдельных индоевропейских традициях.

Тезис о преобладании «световых», «зрительных» мотивов может быть рассмотрен и в более широком мировоззренческом контексте. Хорошо известно, что индоевропейское обозначение «бога», **deiwo-*, связано с корнем **dei-* «сиять»; оно произведено либо непосредственно от глагола **dei-*, либо в результате неправильной вриддхи-derivации от основы **d̥ieu-* «небо, день», которая также восходит к **dei⁻¹*. Таким образом, божественное понимается индоевропейцами как нечто принципиально ясное, светлое, дневное, небесное. Хотя в разных индоевропейских традициях известны и земные, и подземные, и атмосферные боги, все же когда о богах говорится в коллективном смысле, то их местоположение неизменно связывается с небом. Индра находится «на первом небе, среди сидения богов» (*prathamé viyomani devānām sādane*, РВ V III.13.2); это великое сидение вдали от людей, оно на небесах (РВ IX.83.5; X.96.2; III.54.5 и др.). У греческих поэтов встречаются формулы $\theta\epsilon\acute{\omega}\nu \epsilon\delta\omicron\varsigma$ «сидение богов» и $\alpha\theta\alpha\nu\acute{\alpha}\theta\omega\nu \epsilon\delta\omicron\varsigma$ «сидение бессмертных»; при этом греч. $\epsilon\delta\omicron\varsigma$ и др.-инд. *sādas-* восходят к **sed-os-*, от этого корня в продленной ступени также происходит древнеирландское *síd* «сидение», с помощью которого в ирландской традиции обозначались холмы и курганы, где, как считалось, обитают языческие боги. Божественное противопоставляется в индоевропейском мышлении человеческому как небесное – земному². Основа со значением «человек» (умбр. *homu*, литов. *žtmiō*, др.-англ. *guta*, гот. *guta*, др.-норв. *gumi*, др.-ирл. *duine* и др.) произведена от слова «земля», **d^héǵ^hom-*, что отчетливо видно в случае с лат.

¹ Обсуждение проблемы см.: *Wodtko D. et al. Nomina im Indogermanischen Lexicon*. P. 69–81.

² Другая оппозиция: божественное как бессмертное и человеческое как смертное.

homo «человек» и *humus* «земля»; даже в греческом языке, где исконное слово было заменено на не имеющее хорошей этимологии ἄνθρωπος, сохранилось поэтическое обозначение людей ἐπι-χθόνιοι «те, кто на земле». Противопоставление «расы земных» и «расы небесных», как показано М. Уэстом, может быть обнаружено в индийской, фригийской, италийской, кельтской и германской традициях¹.

У индоевропейцев мы также находим многочисленные экзистенциальные мотивы, связанные с солнцем. Быть живым, быть на земле, существовать тождественно способности *видеть солнце*. «Здесь пусть будет этот человек со (своей) жизненной силой – / В доле у солнца, в мире бессмертия!» – гласит ведийское заклинание (АВ VIII.1.1). «Пусть не выдашь ты нас смерти (*mṛtyave*) никогда, о Сома! / Пусть увидим мы (*paśyema*) еще, как восходит солнце!» – восклицает поэт (РВ X.59.4). В Ригведе оборот «видеть солнце», имеющий значение «быть живым», иногда сокращается просто до одного глагола «видеть»: «Да буду я господином этого (богатства) с прекрасными коровами, прекрасными сыновьями, / А также видящим (*paśyan*) и исполнившим долгий срок жизни (*dīrgham āyuh*)» (РВ I.116.25). Мотив жизни как способности видеть солнце присутствует также в «Гатах» (Яс 43.16; 32.10 и др.). Достаточно часто эта идея встречается и у греческих поэтов. Диомед молит Афины: «Дай мне того изойти и копейным ударом постигнуть, / Кто, упредивши, меня уязвил и надмен предвещает, – / В жизни недолго мне видеть (ὄψεσθαι) свет лучезарного солнца!» (Ил V.118–120). Ахиллес вспоминает предсказание Фемиды о смерти Менелая: «В Трое, прежде меня, мирмидонянин, в брани храбрейший, / Должен под дланью троянской расстаться с солнечным светом (λείψειν φάος ἡελίοιο)» (Ил XVIII.10–11). Похожий оборот встречается у греческих трагиков (Soph. Philoct. 1348; Eur. Alc. 393 и т. д.)². Если жизнь – это способность видеть солнце, то рождение понимается индоевропейцами как *появление на свет* (ср. аналогичную русскую идиому). Илифия должна произвести на свет Геракла (φῶος...ἐκφραεῖ, Ил XIX.103–104). Показателен фрагмент из «Илиады», в котором сочетаются мотивы рождения как появления на свет и жизни как способности видеть солнце: «[Илифия] сына на свет извела, и узрел он сияние солнца

¹ West M. L. Indo-European Poetry and Myth. Oxford, 2007. P. 125–126.

² Греч. δέρκομαι «смотреть, замечать» иногда используется в ранних источниках в значении «быть живым», т.е. «видеть дневной свет» (Ил I.88; Од XVI.439; Aesch. Eu. 322). Этот глагол восходит к и.-е. **derk-* «замечать, видеть»; интересно, что ведийское *dr̥ś-* «видеть» (< **derk-*), как и составляющее с ним супплетивную парадигму *paś-*, также в некоторых контекстах имеет значение «быть живым».

(ἐξάγαγε πρὸ φῶς δὲ καὶ ἡελίου ἴδεν αὐγάς)» (Ил XVI.188)¹. В космологическом аспекте солнце является *мерой жизни всего мира*.оборот «пока все существует» выражается фразой «до тех пор, пока солнце взирает вокруг (yāvāt sūryo vipásyati)» (AB X.10.34), «так долго, как солнце будет в небесах (yāvāt sūryo ásad diví)» (AB VI.75.3) или подобным образом, что засвидетельствовано на индийском, греческом и кельтском материале. Интересно, что балтийское слово «мир» (литов. *pasaulis*, лтш. *pasauce*) по внутренней форме обозначает «под солнцем». У Гомера находим: «Кони сии превосходят всех под зарею и солнцем (ὑπ' ἧῶ τ' ἡέλιόν τε)» (Ил V.266–267). Мир понимается как «то, что под солнцем» также в ирландской и германской литературе².

Утверждение о том, что в индоевропейском мышлении доминирует мотив света и зрения, может встретить возражение, согласно которому слово и слух не менее важны для индоевропейцев. Хотя нам не кажется, что с опорой на существующие материалы можно с достаточной полнотой восстановить отношения между слухом и зрением, как они были даны в индоевропейской ментальности, все же мы отметим один важный нюанс, который позволит составить общее представление об этом соотношении. Действительно, слово и слух важны для индоевропейцев. Многочисленные дериваты от корня **kleu-* «слышать» широко распространены в отдельных индоевропейских языках и играют важную роль в поэзии. Можно даже сказать, что основной мотив индоевропейской поэзии – это мотив славы, **kleues-*. Но что обозначает «слава», что значит «быть славным», «прославленным»? Обозначает ли это популярность в плане известности как можно большему числу людей? Безусловно, **kleues-* в каком-то смысле связано с известностью. Но что значит «быть известным» для архаической эпохи? Какими неизменными семантическими атрибутами обладает известность в архаическую эпоху? Пожалуй, основная специфика в том, что известность не является известностью ради известности, т. е. ситуация не ограничена чисто антропологической перспективой, перспективой популярности; напротив, известность – это некое высшее состояние бытия, твердо ассоциируемое со светом и сакральностью. Быть известным – это быть явным, быть очевидным для как можно большего числа людей и вообще быть открытым

¹ Определенный интерес представляет омонимия между греч. φῶς «свет» и φῶς «мужчина, человек», часто обыгрываемая у трагиков; не исключено, что ее следует объяснять общим происхождением данных слов от и.-е. **b^heh₂-* «сиять», как предполагал уже К. Бругман.

² West M. L. *Indo-European Poetry and Myth*. P. 85–86. Обширный материал по рассмотренным световым мотивам см. также в работе: Durante M. *Studi sulla preistorica della tradizione poetica greca*. Parte II. *Incunabula Graeca* 64. Roma, 1976.

для всего сущего; слава – это удержание сакрального имени наяву, это незабвенность имени, это бессмертие; *быть славным* – значит *стоять в свете*. Не случайно, слава ассоциируется прежде всего с божественным. Именно боги являются славными (что лучше всего представлено в индоиранской традиции), именно с ними связано гимнотворчество, именно их сакральное имя должно быть упомянуто в первую очередь, а человек или герой может стать причастен этому в той степени, в какой он сам сподобился божественной участи. Боги бессмертны, постоянны, непреходящи (но не вечны!), и в этом они подобны солнцу, которое является мерой переменчивой земной жизни, поэтому такой эпитет славы, как «неувядающая», **n-d^hg^{uh}i-to-*, указывает на ее божественный и небесный источник; как и небо, слава должна быть великой, **meġ-h₂-*, своими размерами она достигает небес (греч. κλέος οὐρανόμηκες; Од VIII.74; IX.20; РВ I.126.2; IV.31.15 и др.); при этом, разумеется, сфера ее действия распространяется и на землю: слава обозначается как «широкая», *цeрН-u-*, т. е. тем же эпитетом, что и земля. Задача поэта в том, чтобы установить, сделать, вытесать, выявить славу, обнаружить с помощью этой славы то эмпирическое событие, о котором идет речь, и придать ему статус неувядающего бытия, удержав в памяти потомков (в том числе и обеспечив возмужность его последующего активного упоминания-видения по модели **men-/mneh₂-*). Таким образом, слава двояко связана с вы-явлением: с одной стороны, она сама делается, вы-является видящим поэтом¹, с другой стороны, она выступает неизменным условием вы-явления героического события, – вероятно, составляет единый семантический ступок с этим выявлением, так что о слове-славе следует также говорить как о свете². Благодаря подобной двоякости, можно утверждать, что слава

¹ Ср. особенно формулу **kleues-* & *d^heh₁-*.

² Эта идея хорошо выражена в древнеиндийской и греческой поэзии. Ведийские поэты восхваляют Брихаспати, «неся в устах свет» (*bibharto jyotir āsā*, РВ X.67.10); Брихаспати собирается вложить в уста поэта «блистательную речь (*dyumatīṃ vācam*)» (РВ X.98.2–3); Агни должна быть дарована древняя речь как «устроителю, несущему факелы вдохновенных слов» (*vipāṃ jyotīṃsi bibhrate na vedhase*, РВ III.10.5); именно гимн имеется в виду, когда у Брихаспати выпрашивают то, что «ярко сверкает (*vibhāti*) среди людей, наделенное силой духа», «мощно светит (*dīdayac chavasa*)», является «ярким сокровищем» (РВ II.23.15); Сома должен выровнять путь для гимна, т. е. «воссветить свет» (*rocayā rusaḥ*; РВ IX.9.8); Канвы наполняются потоком истины, когда «сами по себе начинают пылать поэтические мысли (*dhītayaḥ*), пребывавшие в тайне» (РВ VIII.6.8); поэты разглядывают птицу Патангу сердцем и мыслью, ища «след лучей»; в мысли Патанга несет речь: «Это сверкающее небесное познание (*dyotamānām svaryat manīṣām*) / Мудрецы хранят в обители истины» (РВ X.177.2); в других гимнах говорится о «светлоокрашенной поэтической мысли (*śukravarnāṃ*

и по своему происхождению, и по своей функции как бы обусловлена светом; она находится в подчиненном положении по отношению к тому ключевому вы-явлению, которое происходит в событии сакральной рецитации. Центральной оказывается именно эта явственность, эта возможность быть открытым и увиденным.

Данная точка зрения подтверждается тем фактом, что поэтическое творчество у индоевропейцев понимается как визионерство. Существует целый ряд прямых и косвенных материалов, по которым можно судить об этом. Одно из вероятных обозначений праиндоевропейского поэта, реконструируемое на базе западных языков, **uōt-* «поэт, провидец» восходит к перцептивному глаголу **uet-* «быть осведомленным; видеть»: др.-ирл. *fethid* «видит, смотрит, замечает», др.-инд. *ápi vatati* «знаком, осведомлен», парфян. *frwd-* «быть осведомленным, знать, понимать» и др.¹ Как показывает Уоткинс, семантика видения обнаруживается в таких формах, как др.-ирл. *fáith* «предсказатель, провидец», валл. *gwawd* «поэзия», лат. *vātēs* «провидец»; к этому корню также относятся др.-англ. *wōþ* «песня, поэзия», др.-норв. *ōðr* «поэзия». От существительного **uōt-* было произведено притяжательное прилагательное **uōt-ó-* «обладающий прозрением», которое мы находим в др.-англ. *wōd*, др.-норв. *ōðr* «неистовый», др.-в.-нем. *wuot* «безумный»; мы имеем также основу **uōt-e/onó-* «тот, кто воплощает со-

dhiyam)» (PB I.143.7), о «светлой молитве (*śvetayā dhiyā*)» (PB VIII.26.19), о «яркой песне (*citram arnam*)» (PB VI.66.9), о «светлом произведении (*śukra manīṣā*)» (PB VII.34.1) и т. д. Интересно, что греческий глагол ἀγλαΐζω обозначает не только «делать блестящим, украшать», но и «славить» (ср. αἴγλη «блеск, сияние, слава»). Мы находим его у Вакхилида: «Богу, богу да воздастся наш блеск – нет на свете вернейшего блага! (θεόν, θε[ε]ο]ν τις ἀγλαϊζέθω γὰρ ἄριστος [ᾧ]λβων)» (Od. 3.21–22); также этот глагол встречается у Пиндара: царь Гиерон «блещет мусической красотой [т.е. поэзией] (ἀγλαΐζεται δὲ καὶ μουσικᾶς ἐν ᾧτω)» (Ol. 1.14–15). Согласно Пиндару, «без песни и великая сила пребывает во мраке» (Nem. 7.14); Аркесилая Киренского «осияли (φλέγοντι) прекраснокудрые Хариты, т. е. «обрел памятник славящих слов (λόγων φερτάτων)» (Nem. 5.45–50); слава царя Гиерона сияет (λάμπει... κλέος, Ol. I.23), прославленные подвиги горят в веках, достигая эфира (λάμπει... ἔργα, Puth. 4. 227). При этом у Пиндара о песне часто говорится как о «красе», κόσμος (Ol. 8.109; Ol. 11.11–14; Isthm. 6.69; Nem. 3.31), ср. особенно Puth. 2.10, где упоминается, что Артемида и Гермес увенчали Гиерона «сияющей красотой» (αἰγλάεντα... κόσμον).

¹ См.: Pokorny J. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959. P. 346; Rix H. et al. Lexikon der Indogermanischen Verben. P. 694; Verba Ch. Verba Indoarica. Die primären und sekundären Wurzeln der Sanskrit-Sprache. Viena, 1997. P. 232; Mayrhofer M. Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Band II. Heidelberg, 1996. P. 494; Cheung J. Etymological Dictionary of the Iranian Verb. Leiden; Boston, 2007. P. 427–428.

бой прозрение», откуда др.-норв. *Odinn*, др.-англ. *Wōden*, др.-в.-нем. *Wuotan* «бог Один»¹. Два других обозначения «поэта», претендующие с той или иной долей вероятности на праиндоевропейский статус, **kārū-* «певец, поэт» и **g^h₂rd^h₁-o-* «поэт» («делающий молитву»), не содержат указания на видение. Однако такое указание может быть найдено в обозначениях поэта и жреца в отдельных традициях. Кельтское название жреца др.-ирл. *druí*, валл. *derwydd*, галл. *druids* (pl.) восходит к композиту **dru-uid-*, первая часть которого обозначает «дуб» (в переносном смысле «силу»), а вторая является формой глагола **ueid-* «видеть, знать»; иначе говоря, **dru-uid-* – это «обладающий силой прозрения» (возможны также варианты «хорошо видящий», «предсказывающий по дубу», «видящий по дубу» и т. д.). Другое кельтское слово др.-ирл. *filí* «поэт, провидец» восходит к глаголу **uel-* «видеть»²; семантика «видения» здесь еще сохраняется на синхронном уровне (ср. валл. *gwelet* «видеть»). Кельтское название поэзии др.-ирл. *auí*, *ai*, валл. *awen* восходит к и.-е. корню **h₂eu-* «видеть», откуда также хет. *au-* «видеть», др.-инд. *āvíṣ* «очевидно», литов. *ovyje* «наяву», греч. *αῖω* «воспринимать», ст.-слав. *javiti*, русск. *явить*; интересно, что уже в хеттском языке от этого глагола было произведено существительное *uatalla-* «провидец»³. Древнеиндийское обозначение поэта *kaví-*, вероятно, родственно греч. *κοῦω* «замечать», лат. *caveo* «быть бдительным, предусмотрительным», ст.-слав. *čijǫ* и восходит к и.-е. **(s)keuh₁-* «замечать, смотреть»⁴. Древнерусское обозначение жреца *vědunъ*, фиксируемое в летописях с XIII в., связано с глаголом

¹ Watkins C. How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics. New York; Oxford, 1995. P. 118.

² К этому корню также относится лат. *vultus* «выражение лица, взгляд», гот. *wulþus* «величие» (< **u₁l-tu-*). См.: Rix H. et al. Lexikon der Indogermanischen Verben. P. 675; Pokorny J. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. P. 1136–1137.

³ Авторы LIV реконструируют для хеттского глагола праформу **h₁eu-* «видеть», мотивируя это тем, что в начале хеттского слова отсутствует *h-*, являющееся регулярным рефлексом второго ларингала (Rix H. et al. Lexikon der Indogermanischen Verben. P. 243). Но подобное отсутствие можно объяснить, как предложил Клухорст, смещением **h₁-* и **h₂-* перед **o* в прахеттский период и выравниванием парадигмы глагола по **h₁-*, которое перешло в /ʔ -/ и затем выпало. В пользу начального **h₂-* в праиндоевропейском ясно говорит греч. *αῖω* < **aríσω* < **h₂euís-*, а также лат. *audiō* < **h₂euís-d^h₁-ǵe/o-* (Kloekhorst A. Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon. Leiden; Boston, 2008. P. 227–229). Эти сложные объяснения могут быть несколько упрощены предположением о том, что фонема **a-* существовала в праиндоевропейском языке и могла появляться в начале слова.

⁴ См.: Rix H. et al. Lexikon der Indogermanischen Verben. P. 561; Pokorny J. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. P. 577–578.

vědati, восходящим к старому перфекту от и.-е. **ueid-* «видеть»; при этом славянские когнаты *vědati* в ранних памятниках имеют значение не только «знать», но и «видеть»¹, т. е. можно утверждать, что в *věduŋъ* еще на синхронном уровне присутствуют оттенки «видения» (ср. также др.-русск. *viděti*). Это лишь некоторые примеры, показывающие часто встречающуюся мотивировку в обозначении «поэта» как «видящего»².

Важно отметить, что божественное и поэтическое видение не является только взглядом в прошлое или предсказанием будущего; оно распространяется на все срезы времени, что отражено в специальном поэтическом обороте³. Греческий провидец Калхас знает «то, что есть, то, что будет и что было (τά τ' ἔοντα τά τ' ἔσομενα πρό τ' ἔοντα)» (Ил I.70). Гесиод рассказывает, что музы вдохнули в него дар божественных песен, чтобы воспевал он, «что будет и что было (τά τ' ἔσομενα πρό τ' ἔοντα)» (Theog. 32); сами же музы всегда излагают «то, что есть, то, что будет и что было (τά τ' ἔοντα τά τ' ἔσομενα πρό τ' ἔοντα)» (Theog. 38). В одном плохо сохранившемся фрагменте Пиндара упоминается, что Афина и Мнемозина инспирировали глас о прошлом, настоящем и будущем (ἐνέθηκε... φῶν'ά τά τ' ἔοντα τε καὶ... πρόσθεν γεγενήμενα; fr. 52i.83). Индийский мудрец Маркандея знает прошлое, настоящее и будущее (МБх III.186.85; IX.62.38; XII.47.65). Царица Видура является «созерцателем будущего и прошедшего» (*bhaviṣyād-bhūta-darsinī*; МБх V.134.12). Варуна расположился в водах и оттуда «все сокрытое наблюдает внимательный, сотворенное и что только будет сотворено (*viśvāni adbhutā cikitvān abhi paśyati kṛtāni yā ca kartvā*)» (РВ I.25.11). Подобная формулировка может быть найдена также у нартов, а в славянском языке она фиксируется вплоть до середины XIX в.⁴ Оборот «то, что было, что есть и что будет» используется также для обозначения *целостности существа*; данный смысл он имеет в индоиранской традиции (Яс XXXIII.10; РВ X.90.2; АВ X.7.22; X.8.1) и у философствующих поэтов-досократиков. Гераклит говорит, что космос «всегда был, есть и будет постоянно живой огонь, мерно вспыхивающий и мерно угасающий (ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται

¹ Например, с помощью ст.-слав. *věděti* переводятся не только греческие абстрактные глаголы γιγνώσκειν, ἀναλογίζομαι, ἐπίσταμαι, συνειδέναи, μαθηθῆναι, но и глаголы с семантикой перцепции εἰδέναи, ὁράω «видеть» и даже ἀκούω «слышать». См.: Цейтлин Р.М., Вечерка Р., Благова Э. Старославянский словарь (по рукописям X–XI вв.). М., 1994. С. 164.

² Возможно, именно с метафорой «видения (внутренним взором)» связано то, что в ряде индоевропейских традиций поэты изображаются слепыми.

³ См.: Schmitt R. Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967. P. 252–254.

⁴ West M.L. Indo-European Poetry and Myth. P. 104.

πῶρ ἀείζωον, ἀλτόμενον μέτρα καὶ ἀλοσβεννόμενον μέτρα)» (fr. 37 L). Его использует Эмпедокл, когда говорит о происхождении космоса из элементов под воздействием любви: πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔσσι καὶ ἔσται «все, что было, что есть и что будет» (fr. 21.13 DK). Фразеологизм «то, что было, что есть и что будет», указывающий на целокупность сущего и на область поэтического прозрения, формулируется с использованием различных лингвистических средств в разных языках и даже в рамках одного языка; среди них презентное причастие от греч. εἶμι, сочетание презентного причастия с греч. наречием πρό или πρόσθεν, причастие будущего времени от εἶμι, перфектное причастие от γίγνομαι, причастие от др.-инд. *bhū-*, *kr-* и т. д. Устойчивость семантики в разных традициях говорит в пользу того, что данный оборот имеет общеиндоевропейское происхождение, но мы не знаем, какова была его исконная формулировка (отсутствие будущего времени в праиндоевропейском могло компенсироваться разными способами: от использования превербов до модальных форм).

В связи с проблемой поэтического видения большой интерес представляет и.-е. корень **men-*. Данный корень может претендовать на раскрытие дополнительных смысловых оттенков техники индоевропейского поэтического видения, поэтому мы остановимся на нем подробнее. Согласно индоевропейским воззрениям, сакральное событие и сакральное слово должны быть представлены в памяти, они должны быть увидены внутренним взором и только затем произнесены; такое визуальное мышление-припоминание кодируется корнем **men-/*mneh₂-*¹. В.Н. Топоров удачно определил и.-е. **men-* как «ментальную деятельность, специфический вид тонкого возбуждения, некоего состояния вибрирования, позволяющего открыться и реализоваться особым творческим способностям – дару слова, памяти о прошлом, предвидению будущего, прорыву к сути, к ноуменальному и т. п.»². Идею памяти-видения можно проиллюстрировать следующими примерами. В конце многих гомеровских гимнов мы встречаем формулу, состоящую из глагола μνήσῃσθε «помнить» и имени бога. Например, в «Гимне к Афродите»: «Сейчас же, тебя вспомнив, я припомню и другую песню (αὐτάρ ἐγὼ καὶ σεῖο καὶ ἄλλης μνήσομαι ὁδοίης)». Музы, чье имя, возможно, также связано с

¹ Корни **men-* «думать» и **mneh₂-* «помнить» составляют в поэтическом нарративе единый семантический комплекс «мышления-помнения»; о данном комплексе см.: Watkins C. How to Kill a Dragon. P. 73. Исторически **mn-eh₂-*, скорее всего, является расширенным вариантом **men-* (Rix H. et al. Lexikon der Indogermanischen Verben. P. 477).

² Топоров В.Н. Из индоевропейской этимологии. IV (1) // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 2. Индоевропейские язык и индоевропеистика. Кн. 1. М., 2006. С. 137.

этим корнем, рассматриваются у греков как те, кто вдохновляют с помощью припоминания, устанавливают в память; имя матери муз $\mu\upsilon\eta\iota\omicron\sigma\upsilon\upsilon\eta$ обозначает «память». В латинском языке данная идея выражается с помощью глагола *toneo* «напоминать, вдохновлять, внушать», и не случайно Ливий Андроник переводит $\mu\omicron\beta\sigma\alpha$ как *Moneta*. Вёлва по указанию Одина должна рассказать о прошлом всех существ, о древнем, что она помнит (*um man*); и далее она говорит: «Великанов я помню (*man*)... / Помню (*man*) девять миров...» и т. д. («Волюспа» 1–2). Сам Один в качестве спутников имеет воронов с именами *Huginn* «мысль» и *Muninn* «память». Похожие мотивы могут быть найдены в древнеанглийском и славянском фольклоре¹.

Наиболее показательна в плане усвоения поэтического **men*-комплекса древнеиндийская традиция. Глагол *man-* «думать» (< **men-*) широко распространен в Ригведе; но еще более частотны его многочисленные дериваты, относящиеся к поэтическому творчеству: *mánman-* «разум, мысль», *matí-*, *sumati-*, *mánas-* «разум, мысль, дух», *mántra-* «молитва» и др. Вместе со своими дериватами др.-инд. *man-* имеет большое значение для ведийского поэтического дискурса, в котором «мысль», «мышление», «разум» кодируют элемент, играющий важную роль в процессе выстраивания отношений с божественным: мысль божества, дух божества требуется развязать, склонить к дарению, которое является гарантией устойчивости мира, – для этого нужна жертвенная молитва, порожденная мыслью жертвователя в результате ее «соприкосновения» с мыслью божества; по сути, область *man-* в жертвенной процедуре указывает на «ментальный резонанс» между мыслью жертвователя и божества, который обеспечивает прорыв божественного в сферу мирского, сопровождающийся обновлением космоса².

¹ West M.L. Indo-European Poetry and Myth. P. 33–35.

² Попытка вписать эту концепцию в «магические» рамки, где жертвователь собирается с мыслями и творит молитву для того, чтобы умилизовать божество, значительно искажает ситуацию, так как ведийский контекст гораздо более многозначен. Архаическая поэзия не является прихотью индивидуального субъекта; напротив, она всегда творится с верой в божественную инспирацию. При этом в источниках часто подчеркивается жертвенная мысль самого божества, а многие гимны приписываются таким «поэтам», как Агни, Индра, Сома, Праджapati и др. Жертвенная мысль, или молитва, не является только средством приобретения благ, «магией» или чем-то подобным. Скорее, она выполняет *медиативную* функцию, выступая пространством ментального опыта, в котором встречаются божественное и человеческое (ср. также космогонический аспект мысли). Елизаренкова верно замечает: «Риши облакает свое видение в слова, которые превращают его в гимн, молитву, литургический текст. Составляя часть ритуала почитания богов, гимн вновь устремляется к богам, давшим риши вдохновение. Тем самым круг замыкается: обмен между божеством и адептом осуществляется и в области поэ-

Не случайно целый ряд гимнов начинается с обращения к богу: *bhadraṃ no api vātaḥ manaḥ* «Вдохни же в нас счастливую мысль» (РВ X.20.1; X.25.1). Приведем другие показательные примеры:

Два вдохновенных, два поэта на жертвоприношениях у людей, –
Я думаю (*mānye*) о вас, о двух Джатаведасах, чтоб почтить (*yájadhyai*)
(РВ VII.2.7).

Я воспеваю, надеясь на милость
Помогающего вблизи, благодатного,
Щедрого, кто овладел мыслью (*manaḥ*) каждого (РВ I.138.1).

Словно крутящееся колесо (*cakraṃ na vṛttaṃ*), о многопризываемый
(*puruhūta*), дрожит
Дух (*manaḥ*) мой от страха перед нехваткой мыслей, о повелитель давящих
камней (РВ V.36.3).

Прочный свет установлен, чтобы видели, –
Мысль – быстрее из того, что летает (РВ VI. 9.5).

Восхваляя дарителя благ, чей дар не ранит!
Благодатны дары Индры.
Он не отвергает желания своего почитателя,
Побуждая дух (*manaḥ*) к дарению (РВ VIII.99.4).

Не отвлекается моя мысль (*manaḥ*), направленная на тебя;
Только к тебе устремлено мое желание (*kamaṃ*), о многопризываемый
(РВ X.43.2).

Это ему я вручаю как освежение,
Я приношу похвалу, чтобы обезоружить (его) удачными речами.
Индре – сердцем (*hr̥dā*), духом (*manasā*), мыслью (*manīṣā*),
(Как) древнему мужу, они начищают молитвы (РВ I.61.2).

На ристалище, о Индра, умом (*manasā*) восхваляемый нами,

тического творчества. Божество дает риши доступ к сокровенному и поэтическое вдохновение, а риши сочиняет гимн-молитву для поддержки и восхваления божества» (Елизаренкова Т.Я. Язык и стиль ведийских риши. М., 1993. С. 21). Ср. здесь же осмысление дара, исходящего от божества, как чего-то светлого, сияющего, постоянные просьбы «посветить» (~ подарить) что-либо и т. д.

Нам, преданным тебе, о щедрый, даруй защиту! (РВ I.102.3).
 Эта почтительная хвала (*stomaḥ*), о Маруты,
 Выточенная сердцем и мыслью (*hr̥dā taṣṭaḥ manasā*), сложена для вас, о боги.
 Приблизьтесь, наслаждаясь умом (*manasā*):
 Ведь вы те, кто усиливает поклонение (РВ I.171.2).

Словно мысль (*manaḥ*), в один день проходя пути,
 Солнце (*sūro*) целиком владеет добром (РВ I.71.9).

Пожертвуй богам самой жертвенной мыслью (*yajīṣṭhena manasā*),
 Безошибочным размышлением (*asredhata manmanā*), как вдохновенный, о Агни!
 (РВ III.14.5)

Какой подход, о Агни, будет желанен духу (*manase*) твоему? ...
 С каким духом (*manasā*) нам почитать тебя? (РВ I.76.1)

Ты, Сома, проявись через мысль (*manīṣā*)! ...
 Божественным разумом (*devena manasā*), о бог Сома,
 Завоюй нам долю в богатстве, о обладатель силы! (РВ I.91.1–23)

Примеры подобного рода можно значительно приумножить.

Наибольший интерес для нашей темы представляют случаи эксплицитной связи между др.-инд. *man-* и видением, зрением, светом. Хорошую иллюстрацию этой связи мы находим в девятом гимне VI мандалы Ригведы, посвященном Агни-Вайшванаре. Приведем несколько строф из него:

Черный день и светлый день –
 Вращаются два пространства по (своему) разумению (*vedyābhiḥ*).
 Агни-Вайшванара, рождаясь,
 Как царь, преодолел мрак...

Вот первый хотар – взгляните (*paśyata*) на него!
 Это свет бессмертный среди смертных (*jyotiḥ amṛtam martyeṣu*).
 Это он родился, прочно уселся,
 Бессмертный, растущий телом.

Прочный свет установлен, чтобы (его) видели, –
 Мысль (*dhruvam jyotiḥ nihitam dr̥śaye kam manaḥ*) – быстрейшее из того,
 что летает.

Все боги, единомушнные (*sa-manasaḥ*), с единой волей,

Существует еще довольно много мест, где видение осмысляется в связи с ментальной деятельностью, производной от *man-* (РВ III.38.6; I.163.12; III.26.8; X.177.2; VII.34.1 и др.), но здесь мы не будем на них подробно останавливаться. Рассмотрим упомянутую в гимне лексему *dhī́-*, которую можно перевести как «восприятие, прозрение, сила прозрения, поэтическая сила». Первичный глагол др.-инд. *dhī-* (*dhay-*) имеет достаточно широкий диапазон значений: «видеть», «созерцать», «замечать», «наблюдать», «воспринимать», «мыслить»; данный корень восходит к и.-е. **d^heiH-* «замечать», при этом интересно, что только в древнеиндийской традиции из первичного значения «замечать, видеть, созерцать» развилось значение «мыслить, прозревать» (ср. также алб. *di* «знать»). Проблеме др.-инд. *dhī-*, а также целому ряду других проблем, связанных с ведийским поэтическим видением, посвящена монография Я. Гонды¹. Гонда исследовал многочисленные контексты, в которых употребляются глагол *dhī-* и его дериваты (*dhī́tá-*, *dhī́ti-*, *dhī́ra-*, *dī́dhitī*), и пришел к выводу, что в ведийский период существовала особая идеология «поэтического визионерства», которая заключалась в представлении о том, что всеведущие боги связаны со светом, и познание чего-либо возможно только путем мысленной причастности этому свету; такая причастность кодировалась лексемой *dhī-*, ее дериватами, а также целым рядом глаголов, которые включены в смысловой контекст видения, знания и мышления (*ikṣ-*, *caḥṣ-*, *ci-*, *cit-*, *paś-/drṣ-*). Гонда считает, что под «видением» следует понимать «присущую “видящим” исключительную и сверхнормальную способность “видеть” в уме вещи, причины, связи таковыми, какими они являются в реальности; способность к усвоению внезапного знания истины, функций и влияний божественных сил, отношений человека к ним и т. д.; именно этому “видению” они [риши] стараются придать форму, именно его они стараются выразить в словах, развить в понятную речь, “перевести” в форму станц и “гимнов” с литургическим смыслом»². Мы в целом согласны с такой трактовкой, но ее требуется уточнить. Безусловно, с внешней исследовательской точки зрения можно утверждать, что риши соотносывает свое видение с реалиями языка традиции, «переводит» свое видение в каноническую форму; но сами ведийские визионеры, скорее, склонны считать, что в своем видении они имеют дело с уже сформированным гимном, при этом даже стихотворные размеры существуют в качестве небесных архетипов (см. особенно РВ X.130).

¹ Gonda J. The Vision of the Vedic Poets. The Hague, 1963.

² Ibid. P. 68–69. Гонда обнаруживает преемственность между ведийскими представлениями и более поздними индийскими учениями (в том числе буддизмом и джайнизмом).

Таким образом, для ведийской эпохи можно предполагать, во-первых, тесную связь мышления и видения, а во-вторых, доминирование видения в качестве основного перцептивного механизма¹. Елизаренкова резюмирует древнеиндийскую ситуацию следующим образом: «Риши был визионером, высшие истины открывались как озарение перед его внутренним взором, постигнуть значило увидеть... Размышление представлялось, видимо, также в значительной степени как процесс, осуществляемый с помощью внутреннего видения»². Все это имеет место на фоне сильной сакрализации слова, но последнее, хотя оно и предвечно, находится в подчиненном положении по отношению к видению, являясь предметом рефлексии именно в связи с видением и проявлением. К тому же, как отмечалось в литературе, видение ассоциируется с человеческим качеством, в то время как слух в большей степени свойственен божеству³. Древнеиндийская ситуация, как нам кажется, выступает наиболее правдоподобным отражением праиндоевропейской ситуации. То, что мы находим в качестве разбросанных свидетельств разных традиций, обладает в Ведах концептуальным единством: знание как видение, поэтическое мышление как прозрение, связь сердца и прозрения, видение как основной перцептивный механизм, гимн как свет, слава как свет, творение словом как проявление, метафорические интерпретации огня и т. д. У нас нет оснований всецело проецировать ведийскую ситуацию на праиндоевропейскую эпоху, но в случае с ведийской традицией мы обладаем хорошим примером того, как все базовые элементы способны функционировать в едином семиотическом поле. Можно только выразить

¹ Ср. типичный пример из Шатапатха-брахманы: «Поистине, глаз – это истина (*satyam vai cakṣuḥ*). Глаз же и в самом деле истина. Поэтому, если бы сейчас подошли двое спорящих, (один из которых говорил бы): “Я видел!” (*ahamadarsam*), (а другой): “Я слышал” (*ahamaśrauṣam*), – мы поверили бы именно тому, кто сказал бы: “Я видел!”» (ШБр I.3.1.27).

² Елизаренкова Т.Я. Язык и стиль ведийских риши. С. 69.

³ В.С. Семенов замечает: «Обращаясь к тексту РВ, мы обнаруживаем, что боги вообще ничего не говорят людям; даже если не говорить о гимнах, в которых отношения между богами (а иногда и между богами и людьми) изображаются в форме диалога, можно утверждать, что они вообще молчат. Субъектом глагола “слышать” (шру) в РВ оказывается божество, а не человек... Просьбы об “услышании” очень часто обращаются к самым разным божествам – Агни, Индре, Пушану и т. д. Ритуальный контекст всего сборника обуславливает частое употребление таких оборотов, как “услышь жертвенный призыв” (хава), “услышь слова молитвы” (вачанси, брахмани), “услышь хвалу” (шлока), “услышь стих” (стома) и т. д.» (Семенов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981. С. 16). Отметим, что обращение к богу с призывом «услышать» является общим индоевропейским мотивом.

сожаление по поводу того, что реконструкция праиндоевропейской традиции, способная дать столь подробное и разностороннее понимание, неосуществима¹.

Итак, попытаемся резюмировать те немногочисленные материалы, которые нам удалось привести в связи с мотивом «света», «сияния», «видения» в индоевропейском мышлении. На чисто лингвистическом уровне можно отметить часто встречающийся переход *видеть* => *знать, понимать*, обширную систему оптической лексики. Сравнение поэтических оборотов показывает, что индоевропейцы представляли себе жизнь как способность видеть солнце, а рождение – как появление на свет; при этом мир описывается как то, что под солнцем, а мерой его существования является движение солнца. Само солнце определяется как «глаз бога», и важной его характеристикой выступает способность видеть все, а значит – знать все; эта же характеристика присуща богу-отцу, отождествляемому с небом; земным солнцем является огонь, культ которого широко распространен в отдельных традициях. Божественное мыслится индоевропейцами как светлое, дневное и небесное; боги в коллективном смысле располагаются на небе, в то время как люди являются земными существами. Поэтическое творчество и культ тесно связаны с божественной инспирацией, а значит, пронизаны семантикой света и видения; поэт является «провидцем, видящим», что подтверждается не только праиндоевропейской реконструкцией, но и независимой семантической эволюцией в рамках отдельных традиций. Поэтическое видение оказывается припоминанием, мысленным представлением, которое ориентировано не только на некие сакральные события из прошлого, но вообще на все, что было, что есть и что будет (скорее, события из прошлого являются в той степени сакральными, в какой они соответствуют образцу, и на этом основании они уже перестают быть событиями *только* из прошлого²); созерцаемая поэтом истина охватывает все срезы времени, при

¹ Мы рассмотрели лишь малую долю «световых» представлений индоевропейских народов. За более подробным описанием читатель может обратиться к работам по отдельным индоевропейским традициям (см. особенно праиндоевропейские мотивы: небо как всевидящий и всезнающий бог, солнце как «глаз бога», огонь как земное проявление солнца; суммировано в работе: *West M.L. Indo-European Poetry and Myth*, там же список литературы). Определенный интерес представляет чрезвычайно развитая лексическая система «видения», многочисленные обозначения белого цвета, света, сияния и т. д. См.: *Mallory J.P., Adams D.Q. The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World. Oxford, 2006. P. 328–334.*

² Эта идея «вневременного» и «внемодального» характера событий, как показывают ведийские материалы, могла выражаться инъюнктивом (что является дополнением к основной функции инъюнктива в качестве немаркированного чле-

этом формулировка данной истины, утверждение истины открывается как прорыв небесного в сферу земного – прорыв, который должен быть удержан наяву и за удержание которого ответственны поэты.

Перечисленные «световые» характеристики, вероятно, не встречаются нигде именно в таком виде и в таком соотношении, какое мы находим у индоевропейцев, но по отдельности все же они широко распространены по всему миру, что легко объясняется общими природными явлениями (солнце, небо, свет и т.д.) и физиологическим доминированием зрения среди других органов чувств; при этом метафора «видения» в смысле поэтического прозрения или религиозного прозрения также широко распространена. Подлинной спецификой обладает тот лингвистический, мировоззренческий и поэтический контекст, в котором осуществляется индоевропейское видение. И в этом контексте определяющее значение имеет главный нерв индоевропейской пред-онтологии – понятие «истины».

Одним из первых, кто обратил внимание на существование у индоевропейцев особой концепции «поэтической истины», был М. Дилон, который в 1947 г. сравнил в своей небольшой статье древнеиндийские представления о поэтическом слове с похожими кельтскими представлениями¹. Подробную дескрипцию концепции «поэтической истины» на древнеиндийских источниках проделал Г. Людерс в своей фундаментальной работе о Варуне². Греческий материал, который менее однозначен в данном отношении, проработан в книге М. Детьенна³. Наконец, кельтский материал достаточно хорошо представлен у К. Уоткинса⁴. Уоткинсу также принадлежит определение феномена «поэтической истины» для индоевропейской поэзии⁵; другое такое определение принадлежит Ж. Одри, который вообще считал индоевропейскую религию «религией истины»⁶. Согласно Уоткинсу, индоевропейцы понимали истину как «активную интеллектуальную силу, словесно выраженную, которая обеспечивает процветание общества, избыток

на в системе «конъюнктивной редукции», см.: *Kiparsky P. Tense and mood in Indo-European syntax // Foundations of Language. 4 (1). 1968. P. 30–57).*

¹ *Dillon M. The Hindu act of truth in Celtic tradition // Modern Philology. 1947. 44. P. 137–140.*

² *Lüders H. Varuna. Band 2. Varuna und das Rta. Göttingen, 1959. P. 420–509.*

³ *Detienne M. The Masters of Truth in Archaic Greece. New York, 1996.*

⁴ *Watkins C. Is Tre Fir Flathemon: Marginalia to Audacht Morainn // Ériu. 1979. 30. P. 181–198.*

⁵ *Watkins C. How to Kill a Dragon. P. 85–95.*

⁶ *Haudry J. Les Indo-Europeens. 2nd ed. Paris, 1985.*

еды, плодородие и защиту всего этого от несчастья, разрушения и нападения врагов»; при этом «сила изреченного слова как формулы и сила поэта как хранителя слова и формулы выводятся из их истинности»¹. Как показывает Уоткинс, в данном случае мы имеем «не только культурную практику, общую для индоиранцев, греков и кельтов, мистическую силу истины властителя, но общую индоевропейскую синтаксическую конструкцию, которая обеспечивает лингвистическое выражение этой культурной практики в каждой традиции»². Судя по сохранившимся материалам, индоевропейская концепция «поэтической истины» содержательно практически ничем не отличалась от древнеиндийских представлений о *ṛtá-* и *satyá-*; как и во многих других отношениях, древнеиндийская традиция оказалась здесь наиболее консервативной. Индоевропейцы понимали истину как особое, «истинное» состояние сущего, характеризующееся ладностью, устойчивостью и благодатью в ее многообразных вариациях; в то же время истина – это и поэтическое слово, которое должно раскрыть истинное бытие космоса, т.е. его сакральное измерение: плодородие, изобилие, избыточность, возрастание, процветание, божественность, силу и т. д. Истину-состояние и истину-слово невозможно отделить друг от друга, потому что бытие вообще связано с творческими, выявляющими потенциями речи. Рецитация истинного поэтического слова раскрывает истинное существо мира, но и само слово генетически связано с этим существом; таким образом, и конкретное слово поэта, и бытие космоса укоренены в общем источнике – в истине, которая в широком смысле обозначает вообще все, что есть (и.-е. **h₁s-ont-/*h₁s-nt-* букв. «существующее» < **h₁es-* «быть»). Подлинному состоянию сущего противостоит хаос, разлад, олицетворяемый ложным словом или профанической речью. Как афористично замечает ведийский поэт, «сущее и не-сущее слово всегда спорят друг с другом (*sác cāsac ca vácasī pasprdhāte*)» (PB VII.104.12).

В древнеиндийском языке засвидетельствована парадигматическая синтаксическая конструкция «изречения истины», которую Уоткинс схематически представил следующим образом: $s[\text{TRUTH}_{\text{instr.}} [s \text{ NP} + \text{NP/VP}]s]s$, или сокращено TRUTH [S], где *s* (sentence) – это обозначение клаузы, NP (noun phrase) – обозначение именной группы, VP (verb phrase) – обозначение глагольной группы, TRUTH – обозначение истины, которое часто стоит в инструменталисе. Предложения подобной структуры начинаются в древнеиндийском со слов *ṛtá-* или *satyá-* в творительном падеже (*ṛténa, satyéna*):

¹ Watkins C. How to Kill a Dragon. P. 85.

² Ibid. P. 261.

*r̥tēna mitrāvaruṇāu
r̥tāvṛdhāv r̥taspr̥sā
krātum br̥hāntam āśathe*

Истиной, о Митра-Варуна,
Умножающие истину, лелеющие истину,
Вы достигли высокой силы духа (РВ I.2.8).

*r̥tēnādityā mahi vo mahitvām
tād aryaman varuṇa mitra cāru*

Истиной велико ваше величие, о Адитьи,
Оно дорого, о Арьяман, Варуна, Митра (РВ II.27.8).

*satyēnōttabhitā bhūmih
sūryenottabhitā dyauh
r̥tēnādityās tiṣṭhanti
divi somo adhi sritah*

Истиной держится земля.
Солнцем держится небо.
Истиной-законом существуют Адитьи (и)
Сома устроен на небе (РВ X.85.1).

tena satyena jāgr̥tam adhi pracetune pade

Силой этой истины наблюдайте за приметным следом (РВ I.21.6).

Интересно, что в гимне из четвертой мандалы, посвященном Агни (РВ IV.3.9–12), рассматриваемая конструкция встречается четыре раза.

Несмотря на то что мы способны реконструировать даже синтаксис поэтической фразы, мы не знаем, каким словом обозначалась сама поэтическая «истина» в праиндоевропейском. В греческой традиции это δίκη и ἀλήθεια, в древнеиндийской традиции – *satyá-*, *r̥tá-*, в иранской традиции – *haiθiia-*, *aša-*, в древнеирландской – *fir*. У этих слов разная этимология: греч. δίκη восходит к и.-е. корню **deik-* «показывать», греч. ἀλήθεια (< λήθη) – к и.-е. **leh₂-* «прятаться, скрываться»; ирландское *fir* происходит от основы **ueh₁-ro-* «верный»; индоиранские термины восходят к **h₁es-* «быть» и **h₂er-* «прилаживать» соответственно. В случае с греческими словами мы имеем дело с явной инновацией. На праиндоевропейский статус вряд ли

может претендовать и $*ueh_1-ro-$, являющееся региональным обозначением истины (др.-ирл. *fir*, лат. *vērus*, др.-в.-нем. *wār*). Более вероятным претендентом выглядит и.-е. $*h_2er-$. Этот корень, по-видимому, обозначал в индоевропейское время «соединять, прилаживать», что мы видим на примере греч. ἀραρίσσω «сплачивать», лат. *ars* «ремесло», арм. *arñem* «я делаю», а также на примере окказиональных индоиранских глагольных форм со значением «сплачивать»¹. Как уже говорилось, от $*h_2er-$ происходят др.-инд. *ṛtá-* и авест. *aša-* «закон, истина» (< $*h_2r-to-$ буквально «ладное, соединенное, гармонически сложенное»); «истина» в смысле «выговариваемой истины» не является доминирующим значением др.-инд. *ṛtá-* и авест. *aša-*, в семантическом плане явно преобладает характеристика бытия Вселенной как *ṛtá-* и *aša-*, т. е. сущее понимается как «ладное, гармоничное» (греч. ἀρμονία происходит от того же корня) и потому «подлинное, истинное». Слово о сущем с необходимостью обладает такими же характеристиками (отсюда и засвидетельствованные употребления *ṛtá-* и *aša-* при глаголах говорения); можно сказать, что *ṛtá-* и *aša-* ассоциируются прежде всего с некоей нормативностью – нормативностью сущего и, следовательно, нормативностью слова. Не случайно в анатолийских языках мы находим такие рефлексy и.-е. $*h_2er-$, как хет. *āra* «правильно, должным образом» и, вероятно, лик. *ara-* «ритуал» (ср. лат. *rītus* «ритуал» < $*h_2r-i-$)². Учитывая имеющиеся фак-

¹ См.: Rix H. et al. Lexikon der Indogermanischen Verben. P. 269–270.

² Область функционирования хеттского *āra* и его привативного варианта *natta āra* была подробно рассмотрена в монографии Й. Коэна: Cohen Y. Taboos and prohibitions in Hittite society: A study of the Hittite expression *natta āra* ('not permitted'). Heidelberg, 2002. Проанализировав все доступные на данный момент фрагменты, в которых используются эти формы, Коэн пришел к выводу о том, что хет. *āra* указывает на норму и баланс в широком смысле. В религиозной сфере это проявляется в правильно налаженной связи между божеством и человеком, в совокупности предписаний и табу; от знания того, что следует делать (*āra*) и чего не следует делать (*natta āra*), зависит успех хеттского царя в военной кампании, поэтому он с помощью оракула вопрошает об этом богов. В социальной сфере концепция *āra* проявлена многообразно: от справедливого суда и следования закону до совокупности табу, касающихся сексуальной жизни. Специфика хеттского *āra* в том, что оно предполагает формирование устойчивого и гармоничного состояния внутри какой-либо области путем демаркации этой области от иного, т.е. *āra* всегда отсылает к *natta āra*: например, в ритуале это различие сакрально санкционированных действий и профанических действий; в рамках сообщества людей это четкое разделение на «своих» и «чужих», иногда в широком смысле – на хеттов и не-хеттов (не по этническому, а по культурно-политическому признаку; ср. греч. θεῖμς у Гомера); с хет. *āra* «правильно» связано хет. *arā-* «принадлежащий к общине своих, свободный, друг». Отмечена также персонификация *āra* в виде божества *Aras*, но его функция не до конца ясна. Очевидно, в хеттском

ты, можно утверждать, что и.-е. $*h_2er-$ значило «соединять, прилаживать» и использовалось в техническом смысле; дериваты $*h_2er-$ указывали на нормативность и могли играть важную роль в религиозно-поэтической и социальной сфере. Не исключено, что производное имя также имело большое значение для концепции «поэтической истины», будучи одним из возможных обозначений этой «истины» (либо в соответствующей поэтической рецитации таким значением обладало наречие $*h_2oro-$; ср. русск. *воистину*, греч. ὄντως, ἀληθῶς).

Однако наиболее вероятным кандидатом на главенствующую роль в формулировке «поэтической истины» является единственное надежно реконструируемое для праиндоевропейской эпохи слово со значением «истина», и.-е. $*h_1s-ont-/*h_1s-nt-$. Как уже отмечалось, др.-инд. *satya-* и авест. *haiθiia-* восходят к $*h_1s-nt-ǵo-$, выступающему диалектным индоиранским развитием $*h_1s-nt-$. От и.-е. $*h_1s-ont-/*h_1s-nt-$ образованы хеттские, греческие, индоиранские, германские, балтийские, славянские слова со значением «существующее, подлинное, истинное». Сама индоевропейская форма $*h_1s-ont-/*h_1s-nt-$ является причастием настоящего времени от глагола $*h_1es-$ «быть, существовать»; дословно мы могли бы передать $*h_1s-ont-/*h_1s-nt-$ как «существующее, имеющее место» => «истинное, истина». Широкая распространённость, а также специфическое поэтическое использование др.-инд. *satya-* и авест. *haiθiia-* в индоиранской традиции хорошо согласуются с возможным функционированием «истины» в поэтическом дискурсе и с общей окрашенностью индоевропейского мировидения. В индоевропейское время $*h_1s-ont-/*h_1s-nt-$ обозначало как «истину» в смысле «вербальной истины», так и «истинность» в смысле «подлинности чего-либо», в смысле «истинного существования». Говорить истину в поэтическом смысле, очевидно, значило нечто большее, чем говорить истину о каком-либо факте; возможно, «вербальная истина» как повседневная или этическая категория отсутствовала в индоевропейском мышлении, «повседневная истина» могла рассматриваться как максимально десакрализованное проявление поэтической и ритуальной «истины»¹. Основная специфика поэтической истины – а поэтическая истина является наиболее интенсивным вариантом поэ-

понимании *āra* и *natta āra* смешались индоевропейские воззрения и некоторые ближневосточные концепции (в частности, доказано, что использование *natta āra* в целом ряде текстов мотивировано такими понятиями, как шумерское *NÍG.GIG* или аккадское *ikkibu, ul paršu*).

¹ Подобным образом обстоит дело, например, в древнеиндийской традиции, что убедительно показано в исследовании: Романов В.Н. К жанровой эволюции брахманической прозы // Шатапатха-брахмана. Кн. I. Кн. X (фрагмент). М., 2009. С. 5–110.

тического слова – в том, что она характеризует некий императив, некое «да будет», которое относится к желаемому состоянию космоса. Поэтическая истина, по замечанию Уоткинса, является активной интеллектуальной силой, при этом, конечно, она не является интеллектуальной силой эмпирического человека или человека, мыслящего в категориях «магизма»; поэтическая истина, как и любое сакральное слово, и любая традиция, имеет своим источником инспирацию, а значит, за ней стоит сила божества. Являясь по происхождению сакральной и будучи ориентирована на прорыв сакрального, рецитируемая истина, по сути, олицетворяет собой процесс раскрытия мира в его нормативном измерении – в том, каким он должен быть и какой он есть *поистине*; это процесс раскрытия подлинного состояния бытия. Основа **h₁s-ont-/*h₁s-nt-* как нельзя лучше подходит для такой формулировки, потому что говорить «истину» здесь обозначает буквально «говорить существующее», «высказываться о том, каково действительное положение дел»¹; если в повседневном «говорении истины» должно быть раскрыто положение дел в связи с тем или иным вопросом, то в поэтическом «говорении истины» раскрывается положение дел *вообще*, т. е. нормативное состояние космоса и все то, что характеризует это нормативное состояние (устойчивая структура общества, изыток еды, плодородие, изобилие, потомство, порядок, регулярность и т. д.).

Характер поэтической истины можно понять, проанализировав специфику индоевропейского глагола **h₁es-* «быть». Важной чертой праиндоевропейского языка является тесная связь бытия и истины. Э. Бенвенист справедливо отметил, что глагол **h₁es-* обозначает «иметь существование, принадлежать действительности, и это “существование”, эта “действительность” определяются как нечто достоверное, непротиворечивое, истинное»². Такими чертами обладает прежде всего партиципальная форма **h₁es*, под влиянием которой вся семантика **h₁es-* обрывает «истинностными» коннотациями. Сосуществование в причастии **h₁s-ont-/*h₁s-nt-* значения «бытия» и «истинности» является *настоящей загадкой* индоевропейского мышления. И по сей день, говоря о том, что нечто *существует*, мы в то же самое время мыслим существование этого нечто как *истинное, подлинное*³.

¹ Ср. у Витгенштейна: «Предложение *показывает*, как обстоит дело, если оно истинно. И оно *говорит*, что дело обстоит так» (*Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 2017. С. 78).

² Бенвенист Э. Глаголы «быть» и «иметь» и их функции в языке // Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 204.

³ Ср. у Аристотеля: «“Бытие” и “есть” означают, что нечто истинно (*τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές*)» (Met. V.7.1017a, 31). В китайском языке, например, совсем иная ситуация: как показывает А. Грэм, там вообще отсутству-

Эта двойственная семантика засвидетельствована уже в хеттском *asant-* (< $*h_1s-ont-$) «существующий, подлинный, истинный»: *asanza memias* «слово истинно», *asanza LUGAL-us* «подлинный царь», *INIM-an asantan iyaun* «я высказал правдивую речь», *asān-at iyanun-at* «так и есть, я сделал это», *asanda LU-natarHI.A* «[его] подлинные мужественные подвиги» и т. д. Древнеиндийское *sāt-* (< $*h_1snt-$) обозначает «сущий, настоящий, хороший», но и «истинный». На это же указывает авест. *hant-* (< $*h_1s-ont-$) «существующий, истинный»; греч. ἔων, ὄν (< $*h_1s-ont-$) употребляется как в значении «сущий», так и в значении «истинный», о втором значении свидетельствует его использование при глаголах говорения (τὰ ὄντα ἀπαγγέλλωσιν, Thuc. Hist. VII.8.2; τὸν ἔοντα λόγον, Her. Hist. I.116.19). Аналогичная семантика фиксируется в германских языках: др.-норв. *sannr*, *sadr*, др.-англ. *sōð*, *sōðe*, др.-сакс. *sōth* «истинный». Интересно, что в некоторых языках основа $*h_1s-ont-/*h_1s-nt-$ дала значение «вины», «греха»: лат. *sōns* «виновный», др.-в.-нем. *suntea*, др.-сакс. *sundea*, др.-фриз. *sende* «грех». Следует предполагать семантическую эволюцию «действительно совершивший преступление» => «виновный, грешный», проходившую в отдельных языках. Сам по себе семантический комплекс «бытие-истина-экзистенция», выраженный в $*h_1es-/*h_1s-ont-$, несет положительные смысловые оттенки. С $*h_1es-$ ассоциируется не столько абстрактное «exists», сколько жизнь и существование в тех их характеристиках, которые им присущи с точки зрения индоевропейского мифопоэтического мышления. Данный глагол указывает на бытие и жизнь как на нечто подлинное, хорошее и благое. Среди слов, производных от $*h_1es-$, можно отметить и-основу со значением «жизнь»: др.-инд. *ásu-* «жизнь, существование», авест. *ahu-* «жизнь, бытие, период жизни», *parāhu-* «высочайшая жизнь» (< $*h_1es-u-$), авест. *ahuuā-* «жизнь» (< $*h_1es-u-eh_2-$); гот. *sunja* «истина, благочестие» (< $*h_1s-nt-ih_2-$); сюда также относится прилагательное $*h_1es-u-$, засвидетельствованное в греч. εὖ «хороший», др.-инд. *su-* «хороший, благой», авест. *hu-* «хороший», др.-ирл. *su-*, *so-* «хороший», хет. *āssu-* «хороший», *assu* «благо» и др.¹

ет соответствие индоевропейской «истине» (Graham A. C. Disputers of the Tao: Philosophical argument in ancient China. La Salle, 1989. P. 389–428).

¹ См.: Wodtko D. et al. Nomina im Indogermanischen Lexicon. P. 235–243. Когда утверждается, что первичным значением $*h_1es-$ было «существовать», то нужно иметь в виду редкость (или, возможно, полное отсутствие) абсолютных синтаксических конструкций, где этот глагол использовался бы в данном значении («X exists», «X существует», «X есть» без именных или локативных предикатов). Из всех индоевропейских языков подробный анализ материала проделан только для древнегреческого, см. монографию: Kahn Ch. The Verb 'Be' in Ancient Greek. Cambridge, 2003. Кан показал, что в греческих источниках εἶναι чаще всего

Глагол **h₁es-* специфичен и в грамматическом отношении. Во многих индоевропейских языках он играет роль связки в предложении. Как известно из типологии, связка не обязательно должна выражаться глаголом бытия или глаголом с витально-локативной семантикой (часто встречаются также

используется как копула, реже – в утвердительном значении (ἔστι ταῦτα, ἔστι οὕτω «так и есть») и в значении экзистенции. При этом экзистенциальную группу можно условно разделить на шесть типов. Тип 1 характеризуется тем, что εἰμί используется как простой глагол и имеет значение «быть живым, жить, присутствовать»: ἡ γὰρ ἔτ' εἰσὶ καὶ ἀφνειοὶ καλέονται «[твои родители] живы и слынут богачами» (Од XV.433). Тип 2 характеризуется копулятивным использованием εἰμί с риторически акцентированной семантикой локативности: ἔστι πόλις Ἐφύρη μυχῶι Ἀργεος «Есть в конеславном Аргоне град знаменитый Эфир» (Ил VI.152). Тип 3 является множественным вариантом Типа 2: πολλὰ γὰρ ἀνὰ στρατὸν εἰσι κέλευθοι «Здесь есть много дорог по широкому лагерю» (Ил X.66). Для Типа 4 характерно использование εἰμί в качестве экзистенциального квантификатора («Есть такой X, что X есть F»): νῦν δ' οὐκ ἔσθ' ὅς τις θάνατον φύγη... καὶ παντῶν Τρώων, πέρι δ' αὖ Πριάμοιο γε παίδων «Ныне нет никого, кто смог бы избежать смерти... включая троянцев и особенно детей Приама» (Ил XXI.103). В Типе 5 εἰμί функционирует как глагол с семантикой констатации происходящего события или его отрицания (при этом субъект выражен абстрактным именем): ἀμφὶ δὲ μιν κλαγγὴ νεκρῶν ἦν οἰωνῶν ὧς «Шум мертвых был над ним подобен птичьему шуму» (Од XI.605). Наконец, Тип 6 характеризуется «абсолютной» семантикой экзистенции вне локативных или именных дополнений: οὐδ' ἔστι Ζεὺς «Зевс не существует» (Aristoph. Nub. 366); περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὡς εἰσὶν οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ' ὅποιοί τινας ἰδέαν «Что касается богов, я не могу знать, существуют ли они или не существуют и как они выглядят» (Protag. fr. 4 DK). Синтаксис показывает, что как обычный глагол с самостоятельным значением εἰμί функционирует только в Типе 1 и Типе 6; при этом Тип 6 появляется лишь в текстах конца V в. до н. э., и его появление, согласно Кану, связано с философским переосмыслением Типа 4 (Kahn Ch. The Verb 'Be' in Ancient Greek; Idem. Essays on Being. Oxford, 2009). Таким образом, на основании греческих данных можно предположить, что значение «существования» (в абсолютном смысле) не было основным для **h₁es-*. Обычным значением глагола **h₁es-*, по-видимому, было неоднократно отмечавшееся в литературе витально-локативное «жить, обитать», а развитие экзистенциального значения связано с использованием этого глагола в качестве копулы. В пользу этого предположения говорит, во-первых, сохранность витально-локативного значения во многих дериватах и в качестве основного значения **h₁es-* в ранних памятниках; во-вторых, тот факт, что грамматикализация глагола со значением «жить, обитать, находиться» в качестве копулы является распространенным явлением (Heine B., Kuteva T. World lexicon of grammaticalization. Cambridge, 2002. P. 198, 282), пример этого есть даже в индоевропейских языках (ср. и.-е. **h₂ues-* «обитать, оставаться» как связка в германских языках); в-третьих, ностратическая реконструкция, согласно которой **h₁es-* восходит к корню **ʔesA* со значением «быть на месте, осесть на месте».

глаголы со значением «стоять», «сидеть», «становиться», указательное местоимение и пр.). Другая важная грамматическая особенность корня $*h_1es$ - заключается в том, что он составляет супплетивную парадигму с глаголом $*b^heh_2u-$ «расти, становиться», выступая при этом только в форме презенса-имперфектива (лишь в отдельных языках от него образовались вторичные аспектуальные основы, ср. др.инд. перфект *āsa*). При более поздней перестройке глагольной морфологии в отдельных языках мы часто имеем ситуацию, когда формы настоящего времени образуются преимущественно от $*h_1es-$, а формы прошедшего и будущего – от $*b^heh_2u-$ (ср. в русском языке *был, буду, но есть*); в целом $*h_1es-$ является стабильным глаголом, который имеет крайне устойчивую корневую основу презенса (даже несмотря на частое выпадение связки). Эта особенность в совокупности с «истинностной» и «экзистенциальной» характеристикой $*h_1es-$ сыграла большую роль в становлении западной и восточной метафизики. Когда древнеиндийские философы говорят о Брахмане, что он *sát-* «сущий», или что его главной чертой является *satyá-* «подлинность, истинность» (ср. распространенный в ранневедийской литературе оборот *satyasya satyam*, относящийся к богам и сфере сакрального: РВ II.15,1; VIII.57.2; БрУп II.3.6, МУп VI.32 и др.), то они имеют в виду примерно то же, что и Платон, замечаящий в «Тимее», что вечной сущности (*οὐσία*) «подобает одно только “есть” (το ἔστιν μόνον), между тем как “было” и “будет” (τὸ δὲ ἦν το τ’ ἔσται) приложимы лишь к возникновению (την γένεσιν), становящемуся во времени» (Tim. 37e–38a); иначе говоря, метафизика формировалась через гипостазирование настоящего времени $*h_1es-$ как чего-то единственно подлинного, истинного, сущего; «вечность» метафизики оказывается «вечным сущим», «вечным настоящим». Метафизика использует всю семантическую и экспрессивную силу глагола $*h_1es-$ и его дериватов. Этот процесс чувствуется уже в раннегреческом οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται ἐπεὶ, νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν, ἔν, συνεχῆς и в χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν ἐὼν ἔμμεναι¹, а также в таких ключевых элементах философской терминологии, как др.инд. *sát, satyá-*, греч. ἐὼν, ὄν, ὄντα, ἐστώ, οὐσία, лат. *esse, essentia*. Но особенно ярким отражением этого процесса является контакт греков с древнееврейским мышлением: др.-евр. *ehyeh asher ehyeh*, в котором употребляется 1 sing. imperf. глагола *hayah* «быть» и имеется в виду, вероятно, «тот, кто есть», «тот, кто известен вам», «тот, кто будет с вами таким же, каким был раньше»², становится в «Септуагинте»

¹ «Оно [сущее] не “было” некогда и не “будет”, так как оно “есть” сейчас – все вместе, одно, непрерывное» (fr 8.5–6 DK); «Необходимо говорить и мыслить, что сущее есть» (fr. 6.8 DK) – высказывания Парменида об ἐόν.

² Этим подчеркиваются специфические отношения между Яхве и еврейским народом, о чем ясно говорит 15 стих: «Ответь сынам Израилевым, что тебя по-

(Исх III.13–14) и у Филона Александрийского ἐγώ εἰμί ο ὢν «Я есмь Сущий»; Яхве наделяется презентными чертами греческих ὄν и οὐσία времен классической метафизики.

Без имперфективности, презентности, копулятивности и аксиологически окрашенной экзистенциальности (сущее = хорошее) глагола **h₁es-* метафизика не могла бы состояться¹. Но нам не следует механически прое-

слал Господь, Бог их отцов – Авраама, Исаака, Иакова. Это – имя Мое навеки: пусть призывают Меня так из поколения в поколение» (Исх III.15). В данном фрагменте имеет место также поэтико-этимологическое обыгрывание имени Яхве, вне зависимости от того, восходит ли оно к тому же корню, что и др.-евр. *ehueh*; возможные трактовки см.: Селезнев М.Г., Тищенко С.В. (ред.) Ветхий Завет. Книга Исхода. М., 2000. С. 20; Тантлевский И.Р. Введение в Пятикнижие. М., 2000. С. 43–45.

¹ На это указывал еще Э. Бенвенист (*Бенвенист Э.* Категории мысли и категории языка // *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. С. 104–114). Его тезисы развил и несколько модифицировал Ч. Кан (*Kahn Ch.* The Verb ‘Be’ in Ancient Greek). Он убедительно показал, что важным условием (но не причиной!) метафизики явилась специфика греческого глагола «бытия», εἰμί, который сочетает в себе семантику экзистенции, жизненности, истинности, а также стативность-дуративность-локативность, противопоставленную динамике таких глаголов, как γίγνομαι, πέλω, τελέθω; грамматическим и функциональным ядром греч. εἰμί является его копулятивная функция в предложении, при этом в копулятивности всегда содержится экзистенциальный и истинностный момент, т. е. указание на реальное существование утверждаемой в предложении связи. Данная специфика, наследуемая греческим глаголом от и.-е. **h₁es-*, активно используется греческими философами, которые почти не делают различия между присутствующими в εἰμί смысловыми оттенками. «Мы можем сказать, что Парменид создал метафизическую концепцию Бытия, соединив все аспекты и оттенки греческого глагола в единую концепцию неизменной Фактичности или Сущности: το ἔόν, “то, что есть”» (*Ibid.* P. 136). Полностью контрастирует с генезисом греческой метафизики, например, развитие китайской мысли, для которой в целом не характерно учение о «субстрате» и о «вечном настоящем». Е.А. Торчинов пишет: «Исключительно важным аспектом китайского представления о жизни и смерти стало отсутствие в этой культуре концепции бытия как вечного и неизменного *есть*, что, возможно, определялось особенностями древнекитайского языка, в частности, отсутствием в нем глагола *быть*... Китайская культура склонна была отождествлять бытие, наличное бытие и становление, рассматривая последнее как поток непрерывных изменений и трансформаций перемен (*и*). При этом именно перемены выступали в качестве первичной сути, тогда как сущее могло рассматриваться как своего рода манифестация этого процесса перемен» (*Торчинов Е.А.* Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2007. С. 99–100). Ср. Сици чжуань: «То инь, то ян, это и есть Дао». В вэньяне к глаголу «быть» близки *ю* и *ши*: первое слово имеет значение «наличествовать, иметься, обладать», а второе – «утверждать, правда, это» (*ши* в местоименном значении использу-

цировать метафизические формулировки на праиндоевропейское время. Нельзя сказать, что поэтическая истина, и.-е. **h₂s-ont-/*h₂s-nt-*, понимается как «вечно сущее», «сущность», «трансцендентное», «потустороннее» и т. д. Этого нет и не могло быть в праиндоевропейском мышлении. Индоевропейцы не мыслили метафизически: у них отсутствовало противопоставление вечного и временного; вечность они не понимали как присутствие, а временность не мыслили как гомогенный и линейный ряд *puncta stans* (ср. аристотелевское *to vñv*). В действительности, так не мыслили даже ранние греки, что хорошо видно на примере раннегреческого понимания αἰών: «жизнь», «жизненная сила», «век», «время», но не «вечность». Гомер говорит о Симоисии: «Краток во цвете был его век (αἰών)» (Ил IV.478); ср. то же самое о сыне Теламона: «Краток век (αἰών) его был на земле» (Ил XVII.302). Сарпедон просит Гектора разрешить ему прибыть в Трою: «Пускай уже в вашем приязненном граде жизнь (αἰών) оставит меня» (Ил IV.685). Увидев слезы Одиссея, Калипсо согласилась его отпустить: «Не сокращай себе жизни (μηδέ τοι αἰών φθινέτω). Охотно тебя отпускаю» (Од V.160). Афина навела на Пенелопу чудесный сон, Пенелопа, проснувшись, восклицает: «О, если бы такая же смерть была Артемидою чистой тотчас же послана мне, чтобы я в постоянной печали века себя не губила (κατά θυμόν αἰώνα φθινύθω), тоскуя о милом супруге» (Од XVIII.202–204). По словам Пиндара, «несколькокой жизни (αἰών)» не было дано ни Пелею, ни Кадму (Pyth. 3.86–88). Гера возбудила в полубогах тоску по Арго, «чтоб никто при матери не имел бестревожную жизнь (αἰώνα)» (Pyth. 4.186). Человек – ничто, однодневка (ἐπάμερος), сон тени (σκιάς ὄναρ), но когда от Зевса нисходит свет (αἰγλά), то светится человек изнутри и бытие его подобно меду (μελίχρος αἰών; Pyth. 8.97). Вестник в «Агамемноне» Эсхила замечает: «Не боги мы: те легкий провождают век (αἰώνος χρόνον)» (Ag. 554). Эсхил хочет восславить знаменье, предвестившее победу в походе, поскольку ему ниспослана мощь песен, преодолевшая «совозросшие годы (σύμφυτος αἰών)», т. е. старость (Ag. 106–107). Хор в «Филоктете» Софокла восклицает: «О людской злополучный род; о безмерная доля! (μη μέτριος αἰών)» (Philoct. 178–179). Филоктет восклицает: «О мрачная жизнь (ὁ στυγνός αἰών)! Зачем меня неволишь ты видеть дня сиянье на земле?» (Philoct. 1348). Интересно отметить, что еще у Аристотеля αἰών обладает чертами жизненности. Аристотель говорит об αἰών:

ется как связка в современном китайском языке). О философских следствиях такой ситуации см.: *Карапетьянц А.М.* Древнекитайская философия и древнекитайский язык // Историко-философские исследования. М., 1974; *Кобзев А.И.* Общеплановоззренческие следствия отсутствия связки «быть» («есть») и понятия «бытие» // *Титаренко М.Л., Кобзев А.И., Лукьянов А.Е.* (ред.) Духовная культура Китая. Философия. М., 2006. С. 120–126.

«Воистину, древние изрекли это имя по божественному наитию. Ибо предел (τέλος), объемлющий время жизни каждого отдельного существа (τῆς ἐκάστου ζωῆς χρόνον), предел, вне которого [нельзя найти] ни одну из его естественных [частей], они назвали “веком” каждого (αἰών ἐκάστου). По аналогии с этим и полный предел существования всего неба, и предел, объемлющий целокупное время и бесконечность (καί τό τοῦ παντός οὐρανοῦ τέλος καί τό τὸν πάντα χρόνον καί τὴν ἀπειρίαν), есть “век” (αἰών), получивший наименование вследствие того, что он “постоянно есть” (αἰεὶ εἶναι) – бессмертный и божественный (ἄθανατος καὶ θεῖος)» (De caelo 279a.22–30).

Строго отведенное каждому время есть τέλος каждого, есть его αἰών. Но и, по аналогии с этим, τέλος неба является отведенным ему пределом, объемлющим все время и даже беспредельность. С одной стороны, здесь у Аристотеля подмечено архаическое понимание небесного как живого, бессмертного и божественного, а временности – как предельности и конечности. С другой стороны, αἰών неба связывается (через поэтическую этимологию) с тем, что небо «постоянно есть» (αἰεὶ εἶναι), в чем следует видеть влияние элеатской и платоновской метафизики. Эта двусмысленность имеет место уже в платоновском «Тимее» (37d–38c), который является прекрасным образцом синтеза архаики и зарождающегося метафизического дискурса.

Даже при беглом анализе видно, что современные представления о гомогенном времени и о вечности как о бесконечной длительности, сформированные под влиянием метафизики и новоевропейской науки, не являются универсальными. Эти вещи были неочевидны в период их философской разработки в греческой метафизике, они нерелевантны для раннегреческого мышления, но еще более чужды они индоевропейской пред-онтологии. С высокой долей вероятности по отношению к индоевропейцам можно говорить только о дихотомии смертное/бессмертное, неустойчивое/постоянное (или регулярное), ненормальное/нормативное. При этом жизнь и время понимаются в тесной связи с сакральной «силой», пронизывающей собой все сущее: спекуляции досократических мыслителей на тему греч. αἰών и χρόνος могут служить одним из примеров подобного архаического понимания¹. Само греческое αἰών является хорошим примером индоевропейского толкования жизни, для него обнаруживается целый ряд параллелей в других традициях: др.-инд. *āyu-* «жизненная сила, жизненность», *āyui-* «живой,

¹ Подробнее об этом см.: *Onians R.B. The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate. Cambridge, 1951. P. 250–251.*

подвижный»; авест. *āyū* «продолжительность, срок жизни», *yavaētāt-* «продолжительность»; гот. *aiws* «время, век, мир», прагерм. **aiwi-* «век, жизнь»; тохар. А *āum-* «дух, жизнь». На основе этого реконструируется индоевропейская праформа **h₂ei-u-* «жизнь, время жизни». Вопреки Бенвенисту¹, это слово не значило у индоевропейцев «вечность», о чем ясно говорит его семантика в ранних памятниках. Скорее, как отчасти верно подметили Т.В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов, **h₂ei-u-* выражало понятие «некоторой циклической жизненной силы, которая переходила от одной жизни к другой»². Мы еще находим это старое значение у греков и в Ригведе. От основы **h₂ei-u-* образовалось прилагательное **h₂i-u-h₃on-/ *h₂i-eu-h₃n-o-* со значением «обладающий **h₂ei-u-*, молодой, юный»: др.-инд. *yuvan-* «молодой», лат. *iuvenis* «молодой, юный», литов. *jaunas* «молодой», ст.-слав. *junъ*; иначе говоря, молодость, юность понималась индоевропейцами как период наиболее интенсивного проявления **h₂ei-u-*, как расцвет сил (это также один из эпитетов Агни!). Главная сложность в интерпретации корня **h₂ei-u-* кроется в семантике, которая включает в себя «жизненные» и «временные» смысловые пласты; это можно объяснить как исконной полисемией слова, так и существованием специфических воззрений, касающихся связи жизненности и временности.

Индоевропейская основа **h₂ei-u-* «жизнь, время жизни» подчеркивает те же мифопоэтические черты, что и **h₁es-u-* «бытие, жизнь». Жизнь не является чисто антропологической категорией; она пронизывает собой все и выступает синонимом бытия; жизнь ассоциируется со светом, она есть благо. Мы также выяснили, что важной чертой индоевропейского мировидения является специфическое понимание глагола **h₁es-*, для которого может быть реконструировано значение «быть на самом деле; быть живым». Этот глагол используется в форме презенса, также он выполняет копулятивную функцию в предложении. Многочисленные дериваты **h₁es-* указывают на «жизнь», «бытие», «благо»; от этого глагола также происходит основное индоевропейское обозначение «истинного, подлинного», которое выражается презентным причастием от **h₁es-*. Данное причастие обозначает как «верное слово», так и «подлинное существование»; оно широко используется в по-

¹ Benveniste E. Expression indo-europeenne de l'éternité // Bulletin de la Société de Linguistique de Paris. 1937. 38. P. 103–112.

² Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Ч. 2. Тбилиси, 1984. С. 802. Впрочем, понятие «силы» нам не кажется удачным; обращение к нему оправдано лишь стремлением подчеркнуть онтологический характер «жизни» в противоположность привычному антропологическому пониманию.

этическом нарративе и, возможно, является основным обозначением поэтической истины (либо выполняет эту роль наряду с дериватом от **h₂er-*). Поэтическая рецитация истины является раскрытием мира в его нормативном измерении. Источником этой рецитации выступает видение поэта¹.

Итак, требуется суммировать представленные материалы, чтобы нам явился целостный образ индоевропейского мировидения. Мы освобождены от необходимости противопоставления «высших» (религиозных, поэтических) и «низших» (повседневных, обыденных) аспектов мировидения. Каждый рано фиксируемый индоевропейский народ – будь то хетты, ведийцы, иранцы, греки или кто-то еще – представляет собой нормальное общество архаического типа с крайне ритуализированной социальной сферой. Нет сомнений в том, что так обстояло дело и в праиндоевропейское время. Для любого архаического общества характерна онтологизация сферы сакрального и деонтологизация того, что находится на периферии этой сферы; архаическое мировидение обладает целостностью и единством, которые фундированы в области сакрального. Как удачно выразился М. Элиаде, для человека архаической эпохи «занятия людей, равно как и предметы окружающего их мира *не имеют собственной реальной значимости*; предмет или действие приобретают *значимость* и, следовательно, становятся *реальными*, потому что они тем или иным образом причастны к реальности трансцендентной»². Мы сейчас не будем рассматривать дискуссионный вопрос о том, в какой степени эта реальность является «трансцендентной» и насколько данный метафизический термин вообще применим к архаическому мировидению; мы бы предложили заменить термин «трансцендентное» на «сакральное», что вполне уместно в рамках феноменологии Элиаде. Для архаической пред-онтологии действительно характерна ассоциация бытия и сакральности, и поэтому «низшие» и повседневные аспекты мировидения рассматриваются в рамках самого этого мировидения как некий недостаток, некая нехватка сакральности. Впрочем, как это особенно хорошо видно по индоиранским источникам, всегда имеется тенденция к минимизации профанической сферы. Причастность к традиции, ритуалам, мифам и социальной памяти, вероятно, давала возможность стать полноправным членом индоевропейского общества (**h₂er-jo-*?), такая причастность обеспечивала

¹ Ум поэта также характеризуется как «истинный»; см.: ОI. 2.92; РВ VII.90.5; Х.67.8. Можно реконструировать формулу и.-е. **h₁s-nt-* & **men-*.

² Элиаде М. Миф о вечном возвращении // Элиаде М. Избранные сочинения. М., 2000. С. 25–26.

целостность мировидения на всех жизненных отрезках и во всех жизненных ситуациях.

Главной чертой индоевропейского мировидения является ориентация на явственность и открытость. Сущее *есть* в той степени, в какой оно *находится на свету*. Человек жив, пока он видит свет; само его рождение есть появление на свет. Боги сияют и светятся, чем обеспечивают бытие земных людей; мир – это то, что под солнцем, и его жизнь измеряется движением солнца. Знать и понимать – значит видеть. Центральным докусом встречи божественного и человеческого, «просветом» является событие поэтической и ритуальной рецитации. Рецитация связана с проявлением двойным образом: само слово, прежде чем быть сказанным, должно быть явлено в памяти индоевропейского поэта, а его произнесение выводит на свет архетипическое мифологическое (или героическое) событие, как бы актуализируя прорыв сакрального в мирскую сферу. Слово не ограничивается физическим или акустическим аспектом; оно понимается в тесной связи с тем, о чем идет речь, с самим мифологическим событием, славным событием. Поэтому слово легко отождествляется со славой и наделяется световыми свойствами. Слово не является просто словом, но является светом. Индоевропейский поэт ориентирован на созерцание мифологических событий; сила его прозрения охватывает все срезы времени: то, что было, что есть и что будет; и эта исходящая от божества сила выкристаллизовывается в утверждаемой им поэтической истине. По индоевропейским воззрениям, поэтическая истина – это настоящее чудо, конститутивное ядро мировидения и источник его исторической дееспособности. Истина сочетает в себе как черты человеческого слова, так и характеристику бытия, но и само бытие обладает истинностными чертами. В индоевропейской истине как бы осуществляется соитие, соединение человека и сущего. Истина должна раскрывать то, каково положение дел, в ней самой запечатлено это положение дел; нормативное положение дел в космосе запечатлено в истинном бытии этого космоса, отождествляемом с истиной. Поэтическая истина является событием раскрытия подлинных характеристик космоса, в каком-то смысле она является событием раскрытия, выявления самого космоса и всего того, чем характеризуются жизнь и бытие. А поскольку основной характеристикой индоевропейской жизни является ее «световой» характер, то, как и следовало ожидать, истина оказывается тесно связана со светом. Она дарует сияние и сама является светом; в такой же степени она является славой и словом. «Чистый, прекрасный лик истины (*ṛtasya*) ярко сверкает на небе», – говорит ведийский поэт (РВ VI.51.1). «Только в истине все выходит на свет (σὺν ἀλαθείᾳ δὲ πᾶν λάμπει χρέος)», – очень точно замечает Вакхилид (Od. 8.19–20). Таким образом,

мы имеем дело с целостным смысловым комплексом *истина-бытие-открытость-слово-слава-свет*.

Данный смысловой комплекс не так просто схватить и понятийно выразить в рамках современного дискурса; его полным и адекватным выражением является только архаическая поэзия в ее единстве слова, ритма, образа и повествования. Мы используем понятие «свет» для того, что, как нам кажется, составляет ось данного семантического комплекса. Но что это за свет? Есть ли это физический свет? Рискнем порассуждать над тем, как этот «свет» мог представляться в индоевропейском мышлении.

Вне всяких сомнений, у архаических народов отсутствует «физикалистское» понимание света, как и, пожалуй, понятие о метафизическом свете (например, в смысле фаворского, суфийского или буддийского света). Индоевропейский «свет» и индоевропейское «видение» не являются ни физическими, ни метафизическими, они вообще вне этих концептуальных рамок. Безусловно, индоевропейский «свет» связан с едиными для всего человечества перцептивными механизмами, но в самом индоевропейском мышлении «свет» не является результатом перцепции; скорее, он представляет собой некую феноменальность, некую возможность раскрытия и смысловое пространство этого раскрытия. Так понятый «свет» тесно связан с «бытием» и «истиной» – возможно, для индоевропейского мышления между этими понятиями не существовало принципиальной разницы. Индоевропейский «свет» не является «субстанцией», «сущностью», «субстратом» или чем-то подобным, он не пронизывает собой мир. Мир сам по себе немалым вне его и не отличен от него; мир как таковой является светом, что, похоже, лучше всего понимали славянские народы (ср. слав. **svetъ* в значении «мир»). Можно предположить, что наиболее подходящее определение для индоевропейского «света» – это *явление*; при этом явление должно мыслиться динамически, «глагольно», что не концептуализируется в индоевропейских языках, но что, несомненно, было присуще индоевропейскому пониманию. На ведийском материале хорошо видно, что это явление *является* как событие раскрытия и обнаружения чего-либо; точнее говоря, что-либо всегда обнаруживается именно как такое *событие*. Данное событие не ограничено религиозным или ритуальным действием. Оно, безусловно, интенсифицируется в области религиозного, но само оно может и должно осуществляться в каждый новый момент вообще, в каждое здесь-и-сейчас (и.-е. **nu(H)-*); оно вспыхивает как молния при каждом раскрытии истинного положения дел. Это событие явленности захватывает человека и выводит его за границы хтонической природы, делает его причастным мистерии появления и исчезновения; оно приводит к восторгу, но также внезапно наводит священный ужас и безумие (что, согласно индоевропейской убежденности, вообще выступает важной характеристикой са-

крального). Парадокс этого момента в том, что он каждый раз явлен как нечто новое, но в то же время и как нечто единое, бессмертное, неуывающее, как специфическая устойчивость, гомогенность настоящего, что напрямую связано с оригинальной семантикой и.-е. $*h_1es^{-1}$. В *явлении* всегда присутствует этот мотив «никогда не сокрытия», «устойчивости», это гераклитовское τὸ μὴ δυνόν ποτε «никогда не заходящее» – солнечный лик истины.

Именно в смысле возможности восприятия данного момента, возможности быть от-данным данному моменту, мы и говорим об индоевропейской пред-онтологии как о *мировидении*. Сам термин «мировидение», или «мировоззрение», должно быть, не совсем удачный, поскольку он искусственно создан во времена немецкого трансцендентализма: нем. *die Weltanschauung*, калькой которого он является, впервые засвидетельствовано лишь в XVIII в. у Канта в его «Критике способности суждения» и далее конкретизировано Шеллингом во «Введении к наброску системы натурфилософии»; ничего подобного трансцендентализму нет в архаических индоевропейских языках. Индоевропейцы не смотрели на мир со стороны и не взирали на него свысока, как это делает новоевропейский субъект. Они были вовлечены в этот мир и в имманентную ему борьбу открытия и утаивания. Мы уверены, что смысловая связка *истина-бытие-открытость-слово-слава-свет*, локализованная в событии *явления*, характеризует только индоевропейское мышление и никакое иное. Этот семантический комплекс выступает законченной концептуальной схемой, и здесь невозможно рассматривать какой-то отдельный смысловой аспект в отрыве от других. Легко предположить, что в отдельности каждая характеристика (за исключением функциональной и дистрибуционной специфичности $*h_1es^{-}$) может быть найдена в других лингвистических и культурных моделях, и типологические данные это доказывают. Но подлинный смысл, свою *функцию*, та или иная характеристика обретает только в контексте всей системы. Если мы хотим оценить силу индоевропейского (или любого иного) мышления, то нам следует рассматривать его систематически, т. е. изнутри, в той степени, в какой позволяют материалы. Именно такая попытка и была представлена. Ее результаты могут быть суммированы в следующей формулировке: *в своей глубинной основе индоевропейское мировидение – это причастность молниеносному событию раскрытия и обнаружения сущего, воля к удержанию этого события и настаивание на нем во что бы то ни стало.*

¹ Эта дуративность будет подчеркнута в учении западной метафизики о бытии начиная с Парменида. В связи с приведенными рассуждениями ср. также характеристику западного мышления как «метафизики присутствия» у М. Хайдеггера и «фоноцентризма» у Ж. Деррида.

В качестве дополнения к представленным рассуждениям мы бы хотели дать краткий типологический анализ одного важного атрибута, характеризующего индоевропейское мышление. Речь идет об уже отмечавшемся факте семантического развития: глаголы со значением «видеть» независимо получают во многих индоевропейских языках значение «знать», «познавать», «рассматривать», «понимать» и т. д.¹ Это развитие представляется естественным в связи с доминированием зрения в перцепции человека, но, как будет показано ниже, в данном плане существует значительное разнообразие между языками разных семей, что говорит о необходимости учета социокультурного контекста. В индоевропейских языках глаголы со значением «видеть» часто проникают в когнитивную сферу и в сферу ментальной деятельности. Индоевропейская ситуация особенно интересна в сравнении с материалами австралийских языков, для которых такое проникновение в целом не характерно. Специфичность индоевропейских языков в данном отношении может говорить в пользу того, что мы имеем дело не только с распространенным семантическим развитием, но и с прямым влиянием традиции и культурной практики на язык.

Из глаголов, для которых уже в праиндоевропейском языке следует предполагать переход от перцептивного значения «видеть» к обозначению ментальной деятельности, можно отметить прежде всего и.-е. **ueid-*, имеющее в презенсе значение «видеть», в перфекте – «знать»; как хорошо известно, основа перфекта от данного глагола, **uoid-*, является наиболее устойчивой формой перфекта в индоевропейских языках: греч. *oída*, др.-инд. *veda*, авест. *vaēdā*, др.-ирл. *ro-fetar*, ст.-слав. *vědě* и др. Глагол **mneh₂-* «помнить», вероятно, имел в индохеттский период значение, связанное с визуальным восприятием, о чем свидетельствует лув. *manāti* «видеть, ощущать». Несколько сложнее обстоит дело с другими глаголами зрительного восприятия, поскольку у их дериватов часто присутствует перцептивное и когнитивное значение и не всегда можно понять, имеем ли мы дело с существовавшей уже в индоевропейском языке полисемией или это независимое развитие, произошедшее в отдельных языках; в таких случаях обычно реконструируется только визуальная семантика.

К таким двусмысленным глаголам относятся и.-е. **derk²-* «смотреть, замечать», **(s)pek²-* «смотреть, наблюдать», **ser-* «наблюдать, присматривать»,

¹ Под «семантическим развитием», или «семантической деривацией», мы понимаем как диахроническую эволюцию значения слова, так и внутриязыковые процессы; о критериях см.: *Zalizniak A. A Catalogue of Semantic Shifts: Towards a Typology of Semantic Derivation // Vanhove M. (ed.) From Polysemy to Semantic Change. Amsterdam, 2008. P. 217–232.*

**k^wek̑* «смотреть, видеть»¹. От и.-е. **derk̑* происходят др.-инд. *dr̥ś-* и греч. δέρκομαι, которые наряду со значением «смотреть, видеть» уже в ранних источниках иногда имеют значение «воспринимать, понимать, знать». То же относится и к дериватам от и.-е. *(s)*pek̑*: греч. σκέλλομαι и др.-инд. *pas-*. Греческое ὄραω, восходящее к и.-е. **ser-*, уже у трагиков обозначает «воспринимать, понимать». Древнеиндийские и хотаносакские дериваты от и.-е. **k^wek̑* также имеют значение «понимать, знать». Стоит отметить, что ментальная семантика отражена и в производных формах от данных индоевропейских корней: например, древнеиндийское причастие *dr̥śtá-* имеет значение «очевидный, явный, понятный», греч. ὄραμα обозначает как «вид», так и «воззрение, точку зрения» и т. д. Вне зависимости от того, обладали ли рассмотренные индоевропейские корни наряду с перцептивным значением также ментальной семантикой, само по себе наличие такой семантики показательно. Уже при кратком анализе видно, что степень ее проникновения чрезвычайно высока в отдельных индоевропейских языках; она распространяется не только на глаголы, но и на многочисленные производные формы (самый известный пример – «понятное» как «явное», «видное»: от греч. δῆλος до русск. *ясный*). Еще требуется подробное исследование соответствующего семантического перехода для отдельных индоевропейских языков, которое бы учитывало всю совокупность социокультурных факторов². Пока можно лишь констатировать, что развитие от перцептивной семантики «видеть» к познавательному значению «понимать», «знать», «представляться» и пр. играет принципиальную роль для концептуализации опыта в индоевропейских языках; пользуясь теорией Дж. Лакоффа, можно сказать, что это фундаментальная *когнитивная метафора*, к которой прибегают индоевропейские языки.

Легко увидеть, как эта метафорическая модель функционирует, например, в русском языке. Уже сама формулировка призыва к такому *смотрению* есть нечто в высшей степени *показательное*, поскольку она *указывает* нам на ту языковую и метафорическую *перспективу*, которая не всегда для нас *очевидна* и в которую мы всегда уже априори вброшены. В этой перспективе «быть» – значит *являться, проявляться, являть собой*; «говорить» и «давать понять» – значит *изъяснять, разъяснять, объяснять, казать*; наивысшей эстетической характеристикой обладает *пре-красное*; «понятное» мыслится как *явное, очевидное*; мышление может быть *ясным, ум – светлым*, пример – *наглядным, намек – прозрачным, догадка – блестящей*; осторожность

¹ Rix H. et al. Lexikon der Indogermanischen Verben. P. 122, 383, 534, 575.

² В частности, особый интерес представляет вопрос о том, в какой степени распространенность этого перехода в западных языках связана со спецификой западной интеллектуальной традиции и чем мотивирована аналогичная распространенность в языках, относящихся к другим цивилизационным областям.

мыслится как *предусмотрительность*, *дальновидность*, *дальнозоркость*; пронизательность – как *прозорливость*, *зоркость*; образованность – как *просвещенность*. Понятия с негативными коннотациями обладают противоположной характеристикой: невежественность – это *темность*; посредственность – *серость*; непонятность – *мутность*, *туманность*; настроение может быть *мрачным*; грусть – *беспросветной* и т. д. Мы даже не замечаем, насколько глубоко наш дискурс пронизан визуальными мотивами!

На материале английского языка метафору «видения» рассматривает И. Свитсер в важной работе, посвященной прагматике семантических изменений¹. Она подчеркивает связь между семантикой видения и ментальной активностью с помощью следующих примеров: англ. *look up* «уважать», *overlook* «надзирать, игнорировать», *oversee* «следить, надзирать», *see to* «заботиться, принимать во внимание, брать на себя», *hindsight* «оценивать прошедшие события», *foresee* «предвидеть, предсказывать». Эта ассоциация также заметна в случае с английскими словами, восходящими к индоевропейским корням **(s)pek-* «воспринимать, видеть» и **ueid-* «видеть». Часть из них сохраняет связь с перцепцией: *inspect* «осматривать», *spectator* «наблюдатель, зритель», *vista* «перспектива», *view* «вид», *survey* «обзор»; другая часть больше связана с ментальной активностью: *suspect* «подозревать, думать», *respect* «уважать», *expect* «ожидать, полагать», *evident* «понятный», *supervise* «надзирать», *envy* «завидовать», *advise* «советовать». Свитсер пишет:

«Метафора видения / мышления сегодня полностью жива и глубоко структурирована; в современном английском языке большая часть детального лексикона нашей визуальной области может быть использована для организации описания наших интеллектуальных процессов. Так, подобно физическому объекту, способному быть непрозрачным (opaque) или проницаемым (transparent) и тем самым, соответственно, препятствующим или не препятствующим видению, аргумент или довод способен быть “(кристально-)чистым” (crystal-clear), “прозрачным” (transparent), “темным” (opaque, muddy, murky) для нашего умственного взора. Мы можем “пролить свет” (shed some light) на проблему, которая была загадочной до этого момента; и разумная идея или ум разумного человека являются “ясными” (bright) или даже “блестящими” (brilliant), вероятно, из-за способности к “изъяснению” (illuminate) подобным образом (людям, которые были до этого “темны”). Если кто-то сосредотачивается на одном специфическом вопросе, игнорируя смежные (возможно, более важные) вопросы, то о нем говорят, что он имеет “узкий

¹ Sweetser E. From Etymology to Pragmatics. Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Structure. Cambridge, 1990. P. 32–34.

взгляд” (tunnel vision); интеллектуальная “широта” (breadth) взгляда может считаться противоположностью. *Прозорливый* (clearsighted), *зоркий* (sharp-eyed) и *слепой* (blind) – все это характеризует как умственные способности человека, его внимательность, так и физическое восприятие»¹.

Главный вопрос заключается в том, какова причина устойчивой ассоциации видения и мышления и насколько эта ассоциация универсальна. Свитсер считает, что причина данной ассоциации кроется в следующих обстоятельствах: 1) зрение подобно мышлению в том, что оно способно фокусироваться, т.е. выделять один объект из многих, различать; 2) зрение является главным источником наших знаний о мире; 3) зрение, как и интеллект, работает с объектами, которые находятся на дистанции; 4) зрение одинаково для разных людей. Иначе говоря, согласно Свитсер, главную роль в ассоциации видения и мышления играют объективные психофизиологические факторы. Она предполагает, что эта ассоциация должна иметь универсальный характер². За пределами индоевропейской группы языков эта проблема почти не исследована. Подробный анализ тибето-бирманских языков принадлежит Дж. Матиссоффу, который рассматривает ассоциацию между телесной и абстрактной лексикой; автор приходит к выводу о том, что глаза являются «нашим высочайшим, наиболее интеллектуальным органом восприятия»³. Однако, как показывают исследования австралийских языков и нескольких языков из эскимосской, австронезийской, нило-сахарской, нигер-конго, сино-тибетской семей, а также креольских языков, связь видения и мышления не является ни универсальной семантической ассоциацией, ни даже наиболее частотной.

Подробный анализ данной проблемы на материале австралийских языков был проделан Н. Эвансом и Д. Уилкинсом⁴. Как верно подмечено авторами, «до сих пор существовало мало попыток проверить предложенные универсалии семантического развития через детальные исследования неевропейских языков»⁵. Имеет место разительный контраст между индоевропейской и австралийской ситуацией: как уже отмечалось, и.-е. **ueid-* «видеть, знать» и другие глаголы визуального восприятия легко эволюционируют в индоевропейских языках по направлению к когнитивному значению; совсем

¹ Sweetser E. From Etymology to Pragmatics. Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Structure. Cambridge, 1990. P. 40. Показательно, что при переводе данного фрагмента почти во всех случаях для английских слов с визуальной/ментальной семантикой достаточно легко подбираются русские эквиваленты.

² Ibid. P. 45.

³ Matisoff J. Variational semantics in Tibeto-Burman. Philadelphia, 1978. P. 161.

⁴ Evans N., Wilkins D. In the mind's ear: The semantic extensions of perception verbs in Australian languages // Language. 2000. 76 (3). P. 546–592.

⁵ Ibid. P. 547.

иначе обстоит дело с протоавстралийским **na-* «видеть», получившим значение «знать» только в языке каурна (*nakkondi* «видеть, смотреть; знать»); в языке гуугу ймитир этот глагол развился до значения «думать», но через ступень «слышать» (*nhaamaa* «видеть, смотреть, слышать, думать»); в остальных языках удается обнаружить только окказиональные связи между праавстрал. **na-* «видеть» и глаголами ментальной деятельности. Другая особенность австралийских языков заключается в устойчивой ассоциации между глаголами слухового восприятия и интеллектуальной деятельностью: чрезвычайно распространено развитие *слышать* => *понимать*, также встречается развитие *слышать* => *думать*; значительное число языков содержит многозначные глаголы с семантикой слуха, понимания, мышления¹.

Контраст между «видением» и «слышанием» особенно хорошо заметен на примере языка каядилт: сравнение дериватов от *miburlda* «глаз» и *marralda* «ухо» позволяет понять, насколько устойчива ассоциация слуха и мышления и сколь специфично развитие слов с визуальной семантикой².

miburlda (*mibur-*) «глаз»
dunbuwa miburlda («лишенный глаз») «слепой»

визуальное восприятие

muthaa mibutlda ngada
 («много глаз я») «я увидел много»

острота зрения

miburjungarra
 («большой глаз») «хороший охотник»

надзор, наблюдение

mibur-ij-i karrngija
 («держат глаз») «наблюдать, осматриваться»

внимание и сексуальное желание

miburmutlanda
 («чрезмерный глаз») «распутник»
mibur-thaatha
 («глаз выбирать») «смотреть с вождением»

агрессия

ngarrkuwa miburlda
 («сильный глаз») «суровый, наглый»

marralda (*marral-*) «ухо»
dunbuwa marralda («лишенный уха») «глухой, глупый»
marralwari «глупый, невнимательный»

память

dunbuwatha marralda
 («уха становится лишенным») «забывать»
marraldunbuwatha, marraldurldiia
 «забывать»

понимание

maralmirra
 («хорошее ухо») «умный»

мысль

marral-marutha
 («ухо положить») «думать, скучать»

воображение / сон

marralngulatha
 «видеть сон, грезить»

¹ *Evans N., Wilkins D.* In the mind's ear: The semantic extensions of perception verbs in Australian languages // *Language*. 2000. 76 (3). P. 569.

² *Ibid.* P. 566.

К этому можно добавить следующее замечание Эванса и Уилкинса: «Английский и другие индоевропейские языки легко пренебрегают требованием реальности, позволяя использовать глагол “видеть” для обозначения “умственного взора” в таких предложениях, как “Я все еще могу видеть морщинистое лицо моей бабушки, которое смотрело на меня за день до ее смерти”. В австралийских языках не засвидетельствована возможность пренебрежения этим требованием для глагола “видеть”, но это актуально для глагола “слышать”»¹.

В индоевропейских языках в диахроническом плане не зафиксировано прямое развитие *слышать* => *знать*. Свитсер предположила, что «было бы странным для глагола со значением “слышать” получать значение “знать”, а не “понимать”, поскольку такая семантика характерна, скорее, для глаголов со значением “видеть”»². Однако некоторые австралийские языки демонстрируют развитие *слышать* => *знать* либо напрямую, либо через посредство значения «понимать»: вакайя *larr-* «слышать, понимать, знать», нгарлума *wanyarparri(-ku)* «слышать, знать, распознавать», явуру *langka-* «слышать, знать, понимать», питянтятяра *kuli-* «слышать, знать», вальбири *purda-nyanyu* «слышать, понимать, знать, помнить», вемба-вемба *nyernda* «знать, понимать» < *nyerna* «слышать». Интересно, что в австронезийских языках олрат и лакон также зафиксирована подобная эволюция³.

В результате детального исследования Эвансу и Уилкинсу удалось показать, что семантическая деривация *видеть* => *знать* не является универсальной, а связь зрения и мышления имеет разную интенсивность в различных языковых системах; в случае с австралийскими языками мы имеем дело с полным доминированием глаголов с акустическим значением при кодировании ментальной деятельности и лишь окказиональными формами визуальных глаголов с когнитивным значением. Это значит, что столь сильная ассоциация видения и мышления, которая обнаруживается в индоевропейских языках, не основывается только на психофизиологии (что в целом опровергает гипотезу Свитсер), следовательно, для нее должны быть

¹ *Evans N., Wilkins D.* In the mind's ear: The semantic extensions of perception verbs in Australian languages // *Language*. 2000. 76 (3). P. 569. Интересно, что универсальность визуального имажинативного пространства была поставлена под сомнение еще Б. Уорфом (с опорой на анализ юто-ацтекского языка хопи). См. наш разбор этой темы: *Бородай С.Ю.* Язык и познание: введение в пострелятивизм. М., 2020. С. 101–115.

² *Sweetser E.* From Etymology to Pragmatics. P. 43.

³ *Vanhove M.* Semantic associations between sensory modalities, prehension and mental perceptions: A crosslinguistic perspective // *Vanhove M.* (ed.) From Polysemy to Semantic Change. Amsterdam, 2008. P. 350–351.

дополнительные предпосылки. Существует еще целый ряд других важных выводов из работы Эванса и Уилкинса, касающихся семантического развития глаголов перцепции, но здесь мы не будем на них останавливаться.

Одна из последних работ, в которой исследуется семантическое развитие глаголов перцепции, принадлежит М. Ванхов¹. Ванхов сравнила 25 языков, принадлежащих к семи семьям: индоевропейской, афразийской, нигер-конго, нило-сахарской, австронезийской, эскимосской, сино-тибетской, а также креольские языки. Несмотря на относительно небольшое число языков, важно то, что были рассмотрены примеры из разных семей, локализованных на различных континентах. Связь «зрения» и «понимания», помимо индоевропейской группы, удалось обнаружить в языках суахили и волоф семьи нигер-конго: суахили *kuona* «видеть, понимать», волоф *gis* «видеть, замечать, понимать», а также в креольском языке паленкоро, афразийском языке беджа и нило-сахарском языке сара. Ассоциация «зрения» и «знания» зафиксирована в арабском *raʔā* «видеть, знать, распознавать, находить, верить, думать» и нило-сахарском языке йулу, где глагол «видеть» представлен в композите *èdǎ̀.gǎ̀yǎ̀* («знать как видеть») «знать». Наконец, связь «зрения», «понимания» и «знания» за пределами индоевропейской группы засвидетельствована только в языке касем семьи нигер-конго: касем *nā* «видеть, различать, знать»; в этом же языке мы имеем стативный глагол *u* «знать», который, вероятно, является дериватом от *u* «глаз». Таким образом, связь «видения» и интеллектуальных процессов в данном случае далека от того, чтобы быть универсальной: она обнаруживается только в 15 из 25 исследованных языков; при этом пять языков относятся к индоевропейской группе – значит, нужно говорить о десяти «чистых» случаях. Как следует из работы Ванхов, гораздо больше распространена связь между акустическими глаголами и ментальной способностью – она зафиксирована во всех рассмотренных языках. Ванхов делает следующее предположение: «Все (многие?) языки мира имеют лексическую семантическую ассоциацию между чувством слуха и ментальной способностью либо на синхронном уровне, либо диахронически; она может являться результатом полисемии, гетеросемии или семантических изменений»². Этот вывод согласуется с данными по африканским языкам³, а также имеющимися америндскими

¹ *Vanhove M.* Semantic associations between sensory modalities, prehension and mental perceptions: A crosslinguistic perspective.

² *Ibid.* P. 368.

³ *Heine B., Zelealem L.* Is Africa a linguistic area? // *Heine B., Nurse D.* (eds.) *A linguistics geography of Africa.* Cambridge, 2007. P. 15–35.

и папуасскими материалами¹, но для масштабной проверки этого вывода требуются дальнейшие исследования.

Итак, на основе существующих работ по типологии, в которых рассматривается семантическая ассоциация зрения и интеллектуальной активности, можно сделать следующие выводы: 1) данная ассоциация не является универсальной, больше распространена связь слуха и мышления; 2) развитие *видеть* => *понимать* достаточно частотно, и оно, безусловно, имеет психофизиологические предпосылки, связанные с доминированием зрения; 3) в разных языковых семьях связь зрения и интеллектуальных способностей, а также связь слуха и интеллектуальных способностей проявлена по-разному – подробнее всего исследованные в данном отношении индоевропейская и австралийская семьи предоставляют прямо противоположные свидетельства: если в индоевропейских языках глаголы зрительного восприятия имеют тенденцию получать ментальную семантику, то в австралийских языках эта тенденция практически отсутствует; напротив, в австралийских языках ярко выражена тенденция к развитию в сторону ментальной семантики глаголов с акустическим значением, что имеет место также в индоевропейских языках, но в гораздо меньшей степени². Единственным возможным объяснением данной ситуации, по нашему мнению, является то, что на процесс семантической деривации большое влияние оказывает *социокультурный и исторический контекст*.

В современных работах механизм семантических переходов справедливо связывается как с общими психофизиологическими факторами, так и с уникальными социокультурными условиями; при этом последним уделяется гораздо больше внимания, чем в ранних работах по семантике, ориентированных на психофизиологические предпосылки и универсализм (фактически – на возведение фактов индоевропейских языков в статус «общечеловеческих»). Эванс и Уилкинс, сравнивая индоевропейскую и австралийскую ситуации, выявляют главную причину устойчивой связи ментальной семантики с акустическими глаголами в австралийских языках – общеавстралийские воззрения на ухо как на орган, сочетающий в себе слуховые и интеллектуальные функции.

Австралийские социокультурные реалии предоставляют целую группу пограничных контекстов, в которых глаголы со значением «слышать» могут развивать значение «понимать», «распознавать», «знать», «помнить» и др.

¹ Howes D. (ed.) The Varieties of Sensory Experience: A source book in the anthropology of the sense. Toronto, 1991.

² Насколько нам известно, в индоевропейских языках не засвидетельствовано развитие *слышать* => *думать*; дериваты от слова *ухо* со значением «думать», «вспоминать» также маловероятны.

Главным способом получения информации о стране, дорогах, маршрутах, ландшафте, мифологии, традиции и вообще об окружающем мире является усвоение устных историй и песен. Эванс и Уилкинс приводят следующее высказывание одного из аборигенов пмере: «Мы не похожи на белых людей, которые могут взять фотографию и рассказать по ней о красоте изображенной страны; у нас есть песня, чтобы пропеть об этой стране... Страна обладает священными местами, камень, гора обладают сновидением. Мы поем об этом, мы обладаем песней»¹. Подобные воззрения порождают многочисленные переходные контексты, в которых знание и память описываются в акустических терминах: «слышать места / имена мест», «слышать пути / имена путей» и т. д. Знание страны считается одной из высочайших интеллектуальных способностей, но для аборигенов нет географии без истории; территория обладает описанием до того, как она будет увидена непосредственно. Описание сосредоточено в сакральных именах, рассказах, песнях и других формах традиционного знания. При этом, как известно, главной чертой традиционного знания у австралийских аборигенов является его «сновидческий» характер: мифологическое правремя понимается австралийцами как «время сновидений». Причастность к этому времени возможна в индивидуальном сновидческом опыте, поэтому любая новая форма традиционного знания – в том числе новое «описание» – легко интегрируется в общую модель. Интересно, что «время сновидения» мыслится аборигенами в целом не «визуально», а «акустически»; как замечают Эванс и Уилкинс, «сны не рассматриваются главным образом как визуальный опыт, но имеют интенсивный слуховой компонент, и иногда о них говорится только в акустических понятиях»².

Другое условие семантической ассоциации слуха и интеллектуальной деятельности кроется в особой роли акустических навыков для социализации. Полноправный член автохтонного австралийского общества отличается от ребенка «знанием» и «разумностью», которые мыслятся в тесной связи с возрастанием духа и активным использованием основного интеллектуального органа – уха. Авторы приводят следующее высказывание аборигенов кукайя по этому поводу: «Дух становится разумным, дух понимает с помощью уха, которое в людях»³. Таким образом, в случае с австралийскими аборигенами мы имеем дело с хорошим примером того, как социокультурные факторы влияют на семантическую деривацию; австралийские языки радикализируют общую тенденцию развития акустических глаголов в направлении

¹ *Evans N., Wilkins D.* In the mind's ear. P. 583.

² *Ibid.* P. 584.

³ *Ibid.* P. 585.

ментальной семантики, а также дополняют ее целым рядом нетривиальных развитий (например, *ухо => мысль*, *ухо => думать*, *ухо => видеть сон* и др.)¹. Можно выделить целостный семантический комплекс, основанный на мифологических представлениях о «времени сновидений»: сформированные *in illo tempore* имена и виды вещей усваиваются через разнообразные формы устного знания, что является условием социализации; слух предшествует непосредственному видению, и это дополняется индивидуальным «сновидческим» опытом, кодируемым преимущественно в акустических терминах.

Социокультурным контекстом может отчасти объясняться и специфическое развитие визуальных глаголов в австралийских языках. Как уже говорилось, только в языке каурна обнаруживается прямая эволюция *видеть => знать*. В целом для австралийских языков связь визуальных глаголов с когнитивными способностями отмечается редко. Визуальные глаголы получают в основном следующие значения: «желать», «вожделеть», «надзирать», «проявлять агрессию». Для сообществ аборигенов характерен ограниченный визуальный контакт при коммуникации; длительный визуальный контакт может быть расценен как знак недоверия, а в случае с противоположным полом он имеет сексуальный подтекст; этим объясняется засвидетельствованное во многих языках развитие *видеть => вожделеть*. Развитие *видеть => проявлять агрессию*, *завидовать* имеет место в тех случаях, когда глагол «видеть» используется в качестве вспомогательного глагола или в композитах. Развитие *видеть => надзирать* часто осуществляется в австралийских языках путем редупликации глагола «видеть» или иными способами. Наконец, имеет место развитие *видеть => встречать (кого-либо)*. Все представленные типы семантической деривации характерны и для индоевропейских языков (ср. в русск.: *строить глазки*, *завидовать*, *ненавидеть*, *презирать*, *сглазить*, *надзирать*, *надсматривать*, *увидеться с кем-то* и т. д.). Австралийские языки характеризует большее акцентирование данных значений и их глубокое проникновение в социальный контекст, которое в основном потеряно в современных индоевропейских языках. Интересно, что язык жестов аборигенов подтверждает ассоциацию зрения именно с представленными значениями представленными значениями².

¹ Предположение Эванса и Уилкинса о том, что столь сильная ассоциация слуха и интеллекта может быть общей характеристикой бесписьменных культур, не кажется убедительным в свете материалов других языков (*Vanhove M. Semantic associations between sensory modalities, prehension and mental perceptions: A crosslinguistic perspective. P. 360–361*). Нам представляется, что для более полного понимания австралийской ситуации требуется глубокий анализ религиозной терминологии и религиозных воззрений автохтонного австралийского населения.

² *Evans N., Wilkins D. In the mind's ear. P. 579–580.*

Поскольку ассоциация визуальных глаголов и интеллектуальной деятельности не является универсальной, то ее широкая распространенность в индоевропейских языках требует объяснения. Следуя подходу Эванса и Уилкинса, показавшему свою эффективность в применении к австралийской ситуации, а также общим тенденциям современных исследований по семантике, для данного феномена естественно предполагать социальные и исторические предпосылки. Разумеется, для разных индоевропейских языков, локализованных в разных цивилизационных областях, требуются конкретные исследования, в которых бы показывались вероятные переходные контексты от «видения» к «мышлению», «знанию», «пониманию» и пр. Нас здесь интересует только наиболее архаичная ситуация, которая может отражать праиндоевропейское состояние. С такой ситуацией, похоже, мы сталкиваемся в случае с древнеиндийским обществом, для которого Гонда справедливо реконструировал идеологию «поэтического видения». Древнеиндийские глаголы *dhī-*, *ikṣ-*, *caḥ-*, *ci-*, *cit-*, *paś-/dr̥ṣ-* имеют основное значение «видеть», но в разнообразных мифопоэтических контекстах легко приобретают значения «знать», «понимать», «думать» и др., что связано с нормативным концептом высшего знания и понимания как поэтического созерцания сакральных событий (*dhī-*: РВ X.181.3; III.4.7; III.38.1; *ikṣ-*: РВ VIII.79.9; *caḥ-*: РВ VII.104.25; I.24.12; *ci-*: РВ V.66.4; IV.2.11; I.152.2; *cit-*: РВ I.164.48; X.4.4; I.35.6; *paś-/dr̥ṣ-*: РВ X.177.1; X.158.4; I.164.44¹). Такими переходными контекстами полна поэзия и других индоевропейских народов. Помимо древнеиндийской социокультурной ситуации, существуют также неиндоевропейские свидетельства того, что контекст религиозного визионерства может стимулировать семантическое развитие *видеть* => *знать*, *мыслить*. Так, согласно Ванхов, в языке касем семьи нигер-конго глагол *nā* имеет значение «видеть, различать, быть осведомленным, понимать», но также «видеть сон, спать»; все эти смыслы глубоко вплетены в социальные реалии, где «видение» представляется как способность делать верные предсказания, воспринимать послания от предков во время сна и знать скрытую сторону вещей². Такая специфическая встроенность глагола в культурный контекст напоминает древнеиндийскую ситуацию и может являться моделью индоевропейской ситуации, но об этом у нас имеются только остаточные свидетельства (например, уже упоминавшийся перфект **uoid-* «знать» от **ueid-* «видеть», который широко употребляется в ранних

¹ Более подробно см.: *Елизаренкова Т.Я.* Язык и стиль ведийских риши. С. 69–72.

² *Vanhove M.* Semantic associations between sensory modalities, prehension and mental perceptions: A crosslinguistic perspective. P. 358–359.

источниках для обозначения поэтического знания). Дополнительным аргументом в пользу того, что подобное развитие произошло еще в праиндоевропейское время, являются приведенные выше материалы, касающиеся поэтического видения в индоевропейских традициях.

Проблема генезиса и широкого распространения метафоры «видения» в индоевропейских языках еще требует подробного лингвистического и исторического исследования. Вероятно, исконный локус данной метафоры – это архаическая практика поэтического визионерства. Далее легко показать, как указанная метафора отразилась, например, в разнообразных областях греческой традиции, благодаря чему греки получили эпитет «людей глаза». Наибольшее значение имеет для нас интеллектуальное и философское наследие греков. Как известно, визионерский опыт лежит в основе метафизики Парменида; для Платона зрение – это высочайший дар богов земному роду, в чем можно также видеть влияние элеатской и пифагорейской доктрины; платоновская философия вся пронизана визуальными мотивами и метафорами¹. От Платона и Аристотеля эту особенность наследуют школы эллинизма, она проникает в Новый Завет и раннехристианскую теологию (ср., напротив, исконную ориентацию иудейской традиции на слух). В качестве переходного этапа, как показали историки школы «Анналов», может рассматриваться Средневековье, для которого характерно преобладание слуха над зрением. Однако с наступлением Нового времени и развитием науки визуальные мотивы, унаследованные от античности, вновь начинают доминировать, следствием чего является распространенность «визуальной» лексики в трансцендентальной философии и современном научном дискурсе.

История западной «визуальной» метафоры – это странное переплетение многообразных трансформаций, тенденций и путей развития; решающее значение здесь имеет взаимодействие лингвистических и социокультурных факторов, еще требующее релевантной дескрипции. Такая дескрипция необходима прежде всего для понимания нашей историчности, нашего современного социокультурного состояния, не являющегося чем-то «само собой разумеющимся» и «общечеловеческим». В данном рефлексивном процессе большую роль должны играть также факты неиндоевропейских лингвистических и цивилизационных областей, ведь только в размежевании с иным мы приходим к самим себе.

¹ Ср. хотя бы такие важные термины, как *idéa* и *εἶδος*.

ЛИТЕРАТУРА

- Бенвенист Э.* Глаголы «быть» и «иметь» и их функции в языке // *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974. С 203–224.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984.
- Елизаренкова Т.Я.* Язык и стиль ведийских риши. М.: Восточная литература, 1993.
- Селезнев М.Г., Тищенко С.В.* (ред.). Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Книга Исхода. М.: РГГУ, 2000.
- Каранетьянц А.М.* Древнекитайская философия и древнекитайский язык // Историко-философские исследования. М.: Наука, 1974.
- Кобзев А.И.* Общемировоззренческие следствия отсутствия связки «быть» («есть») и понятия «бытие» // Титаренко М.Л., Кобзев А.И., Лукьянов А.Е. (ред.). Духовная культура Китая. Философия. М.: Восточная литература, 2006. С. 120–126.
- Романов В.Н.* К жанровой эволюции брахманической прозы // Шатапатха-брахмана кн. I, X (фрагмент). пер. В.Н. Романова. М.: Восточная литература, 2009.
- Семенцов В.С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. М.: Наука, 1981.
- Тантлевский И.Р.* Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ, 2000.
- Торчинов Е.А.* Пути философии Востока и Запада: Познание запредельного. СПб.: Азбука-классика, 2007.
- Топоров В.Н.* Из индоевропейской этимологии IV(1) // *Топоров В.Н.* Исследования по этимологии и семантике. Том 2. Индоевропейские язык и индоевропеистика. Книга 1. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 123–153.
- Цейтлин Р.М., Вечерка Р., Благова Э.* (ред.). Старославянский словарь (по рукописям X–XI вв.). М.: Наука, 1994.
- Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. М.: Ладомир, 2000.
- Benveniste E.* Expression indo-europeenne de l'éternité // Bulletin de la Société de Linguistique de Paris. 1937. 38. P. 103–112.
- Cheung J.* Etymological Dictionary of the Iranian Verb. Leiden–Boston, 2007.
- Cohen Y.* Taboos and prohibitions in Hittite society: A study of the Hittite expression natta āra ('not permitted'). Heidelberg, 2002.
- Detienne M.* Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque. 2e édition. Paris: Maspero, 1973.

- Dillon M.* The Hindu Act of Truth in Celtic Tradition // *Modern Philology*. 1947. 44. P. 137–140.
- Durante M.* Studi sulla preistorica della tradizione poetica greca. Parte II. *Incunabula Graeca* 64. Roma: Ateneo, 1976.
- Evans N, Wilkins D.* In the Mind's Ear: The Semantic Extensions of Perception Verbs in Australian Languages // *Language*. 2000. 76(3). P. 546–592.
- Mayrhofer M.* Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Band II. Heidelberg, 1996.
- Gonda J.* The Vision of the Vedic Poets. The Hague, 1963.
- Graham A.C.* Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China. Open Court, 1989.
- Haudry J.* Les Indo-Europeens. 2nd edition. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.
- Heine B., Kuteva T.* World lexicon of grammaticalization. Cambridge, 2002.
- Heine B., Zelealem L.* Is Africa a Linguistic Area? // Heine B., Nurse D. (eds.). *A Linguistics Geography of Africa*. Cambridge, 2007. P. 15–35.
- Howes D.* (ed.). *The Varieties of Sensory Experience: A Source book in the Anthropology of the Sense*. Toronto: University of Toronto Press, 1991.
- Pokorny J.* *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Bern – München, 1959.
- Kahn Ch.* The Verb 'Be' in Ancient Greek. Hackett Publishing Company, 2003.
- Kiparsky P.* Tense and Mood in Indo-European Syntax // *Foundations of Language*. 1968. 4 (1). P. 30–57.
- Kloekhorst A.* *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*. Leiden – Boston, 2008.
- Lüders H.* *Varuna*. Band 2. *Varuna und Das Rta*. Gottingen, 1959.
- Rix H. et al.* (ed.) *Lexikon der Indogermanischen Verben*. Wiesbaden, 2001.
- Mallory J.P., Adams D.Q.* *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*. Oxford, 2006.
- Matisoff J.* *Variational semantics in Tibeto-Burman*. Philadelphia: ISHI, 1978.
- Wodtko D. et al.* (ed.) *Nomina im Indogermanischen Lexikon*. Heidelberg, 2008.
- Onians R.B.* *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*. Cambridge, 2000.
- Schmitt R.* *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1967.
- Sweetser E.* *From Etymology to Pragmatics. Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Structure*. Cambridge, 1990.
- Vanhove M.* *Semantic Associations between Sensory Modalities, Prehension and Mental Perceptions: A Crosslinguistic Perspective* // *Vanhove M.* (ed.).

- From Polysemy to Semantic Change. John Benjamins Publishing Company, 2008. P. 341–370.
- Watkins C.* Is tre fir flathemon: Marginalia to Audacht Morainn // *Eriu*. 1979. 30. P. 181–198.
- Watkins C.* How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics. Oxford, 1995.
- Werba Ch.* Verba Indoarica. Die primären und sekundären Wurzeln der Sanskrit-Sprache. Vien, 1997.
- West M.L.* Indo-European Poetry and Myth. Oxford, 2007.
- Zalizniak A.* A catalogue of semantic shifts: Towards a typology of semantic derivation // *Vanhove M.* (ed.). From Polysemy to Semantic Change. John Benjamins Publishing Company, 2008. P. 217–232.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АВ – «Атхарваведа»
БрУп – «Брихадараньяка-упанишада»
Ил – «Илиада»
Исх – «Книга Исход» (Ветхий Завет)
МБх – «Махабхарата»
МУп – «Майтри-упанишада»
Од – «Одиссея»
РВ – «Ригведа»
ШБр – «Шатапатха-брахмана»
Яс – «Ясна» (Авеста)
Aesch. Eu. – «Эвмениды» (Эсхил)
Agam. – «Агамемнон» (Эсхил)
Aristoph. Nub. – «Облака» (Аристофан)
De caelo – «О небе» (Аристотель)
Eur. Alc. – «Алкеста» (Еврипид)
Her. Hist. – «История» (Геродот)
Isthm. – Истмийские оды (Пиндар)
Met. – «Метафизика» (Аристотель)
Nem. – Немейские оды (Пиндар)
Od. – Оды (Вакхилид)
Ol. – Олимпийские оды (Пиндар)
Phyl. – «Филоктет» (Софокл)
Prot. – Протагор

Pyth. – Пифийские оды (Пиндар)
Soph. Phyl. – «Филоктет» (Софокл)
Tim. – «Тимей» (Платон)
Theog. – «Теогония» (Гесиод)
Thuc. Hist. – «История» (Фукидид)

авест. – авестийский
алб. – албанский
арм. – армянский
валл. – валлийский
вол. – волоф
галл. – галльский
гот. – готский
др.-англ. – древнеанглийский
др.-в.-нем. – древневерхненемецкий
др.-ирл. – древнеирландский
др.-инд. – древнеиндийский
др.-норв. – древненорвежский
др.-сакс. – древнесаксонский
др.-фриз. – древнефризский
и.-е. – индоевропейский
лат. – латинский
лик. – ликийский
лит. – литовский
лув. – лувийский
парф. – парфянский
русск. – русский
ст.-слав. – старославянский
суах. – суахили
тох. А – тохарский А
тох. Б – тохарский Б
хетт. – хеттский
хотан. – хотаносакский

С.Ю. Бородай
(Институт философии РАН)

ОБ ИНДОЕВРОПЕЙСКИХ МОТИВАХ В РАННЕЙ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Един огонь, многоразлично возжигаемый,
Едино Солнце, всепроникающее,
Едина Заря, все освещающая,
И едино то, что стало всем [этим миром].

Ригведа VIII.58.2

Статья посвящена вопросу о том, какие праиндоевропейские мифопоэтические мотивы получили развитие в древнегреческой мысли раннего периода – периода, когда эта мысль была еще тесно связана с поэзией. Рассматриваются следующие мотивы: 1) концепция хаоса как первичной бездны, предшествующей всему сущему; 2) ремесленническая и органицистская метафоры сотворения мира; 3) склонность к подчеркиванию изоморфизма между микрокосмом и макрокосмом; 4) понимание космоса как существующего в виде бинарных оппозиций («день и ночь», «небо и земля», «боги и люди» и др.), при этом один из членов оппозиции в ценностном плане доминирует над другим; 5) структурированность, «мерность» космоса; 6) активное использование метафоры повозки и движения в контексте творчества и поэтико-религиозной деятельности; 7) истолкование целокупности сущего как «того, что было, есть и будет»; 8) понимание любви в качестве космогонического принципа; 9) представление о Едином; 10) космологическое понимание речи. Устойчивость этих и других мотивов в древнегреческой, а затем и западной мысли позволяет говорить о специфической укорененности европейской философии в индоевропейском культурном контексте. Это, в свою очередь, заставляет поставить вопрос об аналогичных видах укорененности в случае с автохтонными (или в значительной мере самостоятельными) философскими традициями: иудейской, арабской, китайской и философией науа (или ацтекской).

Философия не рождается в вакууме, но всегда прорастает в конкретном интеллектуальном пространстве и потому несет на себе его печать. Это справедливо для ранней греческой мысли, поскольку многие ее представители являлись одновременно и философами, и поэтами, а их связь с греческой поэтико-религиозной традицией не вызывает сомнений. Однако констатации данного факта недостаточно, ведь у греков имеется более глубокая историческая идентичность, объединяющая индоевропейские культуры и отделяющая их от неиндоевропейских культур. К сожалению, до сих пор никто не пытался заглянуть вглубь истории и определить, в чем ранние философы были задеты тем пластом поэтико-религиозного наследия, которое имеет индоевропейские истоки. Это важно, поскольку только в такой перспективе мы можем увидеть, в какой степени греческие мыслители продолжают индоевропейскую мифопоэтическую традицию, а значит, оказываются помещены в границы характерного для нее *мировидения*. Иначе говоря, таким путем обнаруживается более глубокая идентичность раннего греческого мышления – индоевропейская идентичность, отличающая его от других интеллектуальных и культурных моделей.

В данной статье мы попытаемся показать, как некоторые общеиндоевропейские мотивы преломились в ранней греческой философии и как они повлияли на развитие философской мысли. В § 1 и § 2 будут рассмотрены представления о первоначале и творении. В § 3 мы проанализируем идею изоморфизма человеческого тела и Вселенной. В § 4 и § 5 внимание будет уделено качествам проявленного космоса – гармоничности и мерности. В § 6 мы проанализируем крайне популярную метафору творения – образ плотнической деятельности. Наконец, в § 7 будут рассмотрены те космологические мотивы, которые не попали в другие разделы. В процессе анализа мы намеренно опускаем подробный разбор индоевропейских реконструкций, поскольку это привело бы к перенасыщению статьи лингвистическим материалом.

§ 1. Первоначало

Изначально у индоевропейцев существовало несколько вариантов космогонии, что нормально для многих мифопоэтических традиций¹. Описание первичного состояния, предшествовавшего творению, реконструируется на

¹ Например, в Ведах насчитывается как минимум пять версий космогонии. См. краткий анализ: *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Т. 1. М., 2001. С. 207–210. В последующем развитии ведийской религии ситуация только усложнилась: хотя нам неизвестны специальные исследования на эту тему, но в процессе работы над материалом брахман возникает ощущение, что в них можно выделить несколько десятков вариантов космогонии.

основе ведийских, германских и греческих источников. Так, в одном из наиболее известных гимнов Ригведы (X.129.1–2) описывается состояние, предшествующее дифференциации бытия, когда существовало лишь «одно»:

Не было не-сущего, и не было сущего тогда.
 Не было ни воздуха, ни небосвода за его пределами.
 Что двигалось туда-сюда? Где? Под чьей защитой?
 Что за вода была бездонная, глубокая?

Не было ни смерти, ни бессмертия тогда.
 Не было ни признака дня (или) ночи.
 Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто
 Одно (*tad ekam*),
 И не было ничего другого, кроме него.

Этому описанию соответствует древневерхненемецкий фрагмент из Вессобрунской молитвы (кон. VIII в. н. э.), который формально относится к христианской модели сотворения мира, однако во многом еще воспроизводит мотивы языческого эпоса:

Это я узнал от людей как величайшую мудрость:
 Что не было ни земли здесь, ни неба наверху,
 Ни дерева, ни холма,
 Ни звезд; и солнце не светило.
 Не было света луны, ни соленого моря,
 Ничего не было: ни предела, ни границы.
 Был лишь Один Всемогущий Бог.

Сходные обороты при описании космогонии обнаруживаются в классическом произведении германского эпоса – «Старшей Эдде», в песне, известной как «Прорицание Вёльвы» (кон. X в. н. э.):

В начале времен, когда жил Имир,
 Не было в мире ни песка, ни моря,
 Земли еще не было и неба наверху,
 Лишь зияющая бездна (*Ginnunga Gap*) была,
 трава не росла.

Наконец, два других подобных фрагмента мы находим у греков: в поэме Аристофана (V–IV вв. до н. э.), которая пародирует существовавшие в то время космогонии, и в поэме Эмпедокла (V в. до н. э.), где описывается

состояние неразличенности, возникшее в период доминирования Любви как космической силы:

Были Хаос и Ночь, темный Эреб и широкий Тартар,
Но ни земли, ни воздуха, ни неба не было (Aristoph. Av. 693).

Не видны там ни блистательный облик Солнца,
Ни косматое тело Земли, ни море.
В столь сильную потаенность Гармонии погружен
Круглый Шар, наслаждающийся радостным одиночеством
(Emp. fr. 27 DK).

При сличении этих пяти фрагментов обращает на себя внимание явный параллелизм мотивов, доходящий порой до буквального соответствия формул. В первом, втором и пятом фрагментах утверждается предсуществование Единого (хотя в Вессобрунской молитве мы имеем явную христианизацию), а в фрагменте из Ригведы как будто предполагается существование первичных вод. И идея первичного океана, и идея Первоединого получат подробную разработку в греческой философской мысли – от Фалеса до поздних неоплатоников¹; обе идеи также будут объектом спекуляций в индийской метафизике, при этом между ходами мысли представителей недуалистических направлений индийской философии и представителей элейско-платоновской школы обнаруживается много параллелей, что подталкивало некоторых авторов к утверждению о наличии взаимных влияний². И все же трудно доказать как то, что такие влияния имели место, так и то, что указанные протомонистические концепции восходят к праиндоевропейскому времени. Более надежной представляется реконструкция, согласно которой в индоевропейской картине мира (или, по крайней мере, в одной из космогоний) первоначально являлся «хаос»: в фрагментах из «Прорицания Вёльвы» и из греческих космогоний мы имеем не только близкие по смыслу понятия, но слова, производные от одного корня – $*\acute{g}^heh_1i-$ «зиять» > нем. *Ginnunga Gap*, греч. $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$.

Индоевропейский глагол $*\acute{g}^heh_1i-$ породил следующие производные формы: лат. *hiō* «зиять», лит. *zióju* «открывать, раскрывать, отворять», др.-исл. *gīma* «открытие, отверстие», др.-в.-нем. *gīen* «зевать», др.-сканд. *gina*

¹ См.: Виллер Э.А. Учение о Едином в античности и средневековье. СПб., 2002. Также см. ниже § 7.

² Показательный пример: McEvilley T. The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophy. New York, 2002.

«зиять». К нему восходит слав. **zijati*, откуда русск. *зиять*, болг. *зѣя* «зияю, зеваю», с.-хорв. *zijati* «зиять, зевать», *зјало* «пасть, устье печи, жерло вулкана», словен. *zijati* «зиять, зевать», польск. *ziac* «пыхать, извергать, зиять»¹. Из этих примеров видно, что уже для праиндоевропейского периода мы должны реконструировать двойственное значение глагола **ǵʰeh₁i-* – «зиять» и «зевать».

Наряду с *χάος*, от глагола **ǵʰeh₁i-* производны следующие греческие формы: *χάσσω* «зевать», *χαίνω* «разверзаться, раскрывать рот», *χάσμα* «яма, пропасть, расщелина, пасть, пучина, бездна», *χρημός* «дыра, нора, логово, пещера», *χηράμις* «большая раковина», *χηλός* «сундук». Похоже, исконным значением *χάος* было «дыра, пустое пространство, зияние»². Впервые это понятие фиксируется в «Теогонии» Гесиода. На вопрос Гесиода о том, что возникло первым (ὅτι πρῶτον γένητ' αὐτῶν), музы отвечают, что «перво-наперво возник Хаос» (ἦτοι μὲν πρῶτιστα χάος γένητ'; Theog. 115–116). Здесь Хаос мыслится как *нечто* и как нечто *возникшее*. Возможно, концепция Гесиода испытала влияние более ранних космогоний, например, спекуляций Гомера об Океане как о «прародителе богов (θεῶν γένεσιν)» (Ил XIV.201), мощной и неистощимой бездне, вмещающей в себя все сущее (Ил XIV.246; XXI.195–197, XVIII.607–608). Впрочем, Гесиод хорошо отличает Хаос от самой фигуры Океана, последний мыслится в качестве порождения Урана и Геи (Theog. 133). Хаос же возник первым, позже появились Гея, Тартар и Эрос (Theog. 115–122). От этих четырех богов произошел весь греческий пантеон. Единственная эксплицитная характеристика Хаоса у Гесиода – это «темный» (ζοφερός; Theog. 814). Для него *χάος* – это темная зияющая пустота, и именно этим мотивировалось использование данного термина в связи с начальными этапами теогонии; притом парадоксальным образом оказывается, что у Хаоса есть пределы, границы: именно «по ту сторону (πέραν) темного Хаоса» обитают титаны (Theog. 814). Учитывая контекст, можно сказать, что *χάος* употребляется Гесиодом как в смысле первичного божества – олицетворения бесконечного пространства, так и в смысле самого темного зияющего пространства.

Показательно, что термин *χάος* не встречается ни у Гомера, ни у лириков, ни у трагиков. По-видимому, в смысле пространственной протяженности он употребляется однажды Еврипидом в фрагменте, цитируемом Пробом: речь идет о пространстве (*χάος*) между землей и небом (fr. 448). Среди до-

¹ Rix H. et al. Lexikon der Indogermanischen Verben. Wiesbaden, 2001. P. 173–174; Pokorny J. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959. P. 419–420; Derksen R. Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon. Leiden; Boston, 2008. P. 544.

² Beekes R. Etymological Dictionary of Greek. Leiden; Boston, 2010. P. 1614.

сократиков о хаосе в философском смысле говорили Акусилаи, Ферекид и Лин. Платон утверждает, что Акусилаи согласен с Гесиодом по поводу того, что первым возник Хаос (Symr. 178b), то же самое об Акусилае говорит Дамаский, передавая следующую схему: первым рождается Хаос, от Хаоса появляются Эреб (мужское начало) и Ночь (женское начало), от их совокупления рождаются Эфир, Эрос и Метис (fr. 1 DK). О Ферекиде мы имеем следующее свидетельство: «Фалес Милетский и Ферекид Сиросский полагают началом всех вещей воду, которую Ферекид называет также Хаосом, заимствовав это у Гесиода» (fr. 1 DK). Лин же считал, что «боги произошли из Хаоса» (fr. 12 DK). Таким образом, досократическая концепция хаоса тесно связана с аналогичной концепцией Гесиода. Определенный интерес представляет тот факт, что у Ферекида χάος ассоциируется с водой; впоследствии некоторые стоики выводили слово χάος из глагола χέω «лить», что позволяло им связывать его с водной стихией.

Термин χάος не попал ни в метафизическую модель Платона, ни в учение Аристотеля. Аристотель, рассматривая мнения физиологов, несколько раз упоминает χάος Гесиода: в «Метафизике» он утверждает, что концепция хаоса явилась следствием рефлексии над «второй причиной», т. е. причиной движения и соединения (κινήσει καὶ συνάξει; Met. 984b.25–30); также он утверждает, что хаос является тем «ничто» (οὐδέν), из которого возникает любое «нечто», т. е. хаос трактуется как ничто (De Gen. 975a.12). В другой работе он понимает χάος просто как место, в котором находятся тела:

«Гесиод правильно говорит, делая Хаос первым (πρῶτον)..., как если бы существам надлежало раньше дать место (χώραν), ибо, как и большинство людей, он считал, что все предметы находятся где-нибудь и в каком-нибудь месте (πάντα εἶναι που καὶ ἐν τόῳ)» (Phys. 208b.30–33).

Приведем также мнение Секста Эмпирика:

«Древние мыслители относительно распорядка целого предположили в качестве принципа всего место (τὰ ὅλα διακοσμήσαντες ἀρχὴν τῶν πάντων ὑπέθεντο τόπον)... Хаос есть место, вмещающее в себя целое (τὸν χωρητικὸν τῶν ὅλων τόπον). Если бы он не лежал в основании (μὴ ὑλοκεκμένου), то ни земля, ни вода, ни прочие элементы, ни весь космос не могли бы возникнуть. Даже если мы по примышлению устраним все, то не устранится место (τόπος), в котором все было» (Adv. Math. X.11–12).

Таким образом, в ранний и классический периоды *χάος* ассоциировался преимущественно с *открытостью, зиянием, возможностью вмещения*. Истолкование этого понятия в качестве «беспорядка», «неустроенности» относится к более позднему времени – его истоки нужно искать у стоиков, а именно – в их оригинальной интерпретации досократической космогонии¹. Стоит отметить, что у ряда ранних авторов воспроизводится устойчивая ассоциация между хаосом и первичными водами (или океаном)². Как мы уже говорили, надежно установить, что эта идея восходит к праиндоевропейскому времени, вряд ли возможно, однако в качестве гипотезы такое рассуждение вполне допустимо: во-первых, трудно видеть в этой устойчивой ассоциации случайность; во-вторых, происхождение сущего из первичных вод – это распространенный индоевропейский мотив, и имеются основания полагать, что в индоевропейской мифологической картине мира космос был окружен водами; в-третьих, один из главных героев индоевропейской мифологии – змей, убийство и расчленение которого также является важным космогоническим сюжетом, – часто связывается с водной стихией (согласно Ригведе, он рожден в водах и прячется в темных пучинах рек; VII.34.16).

§ 2. Творение

У индоевропейцев существовало два способа описания космогонии, которые иногда могли сочетаться. В первой модели сотворение кодируется глаголами, связанными с ремесленной деятельностью. Так, когда в Авесте говорится о создании неба, земли и отдельных вещей, то используется глагол *taš-* «тесать, творить» (Яш 13.3, Яс 29.1, 44.6, 51.7); его аналогом является греч. *τίκτω* «рождать, создавать», которое, наряду с однокоренным *τέκτων* «плотник, творец», употребляется в ряде архаичных космогоний и даже в «Тимее» Платона (29c, 30b, 33b и т. д.). Базовый глагол, к которо-

¹ Ср. у Лосева: «Стоики не ушли далеко [в проблеме определения хаоса] от классического учения об элементах. Но они весьма его углубили, а главное, они близко объединили хаос с элементами, так что хаос оказался у них как бы пределом разреженного состояния элементов и, с другой стороны, тем творческим началом разделения элементов, хотя сам он и лишен всякого разделения и расчленения. Стоики поэтому делают значительный шаг вперед в смысле объединения хаоса как пустого пространства и хаоса как принципа мировой жизни и жизнетворения» (Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 8. Итоги тысячелетнего развития. Кн. II. М., 2000. С. 429).

² См. многочисленные примеры: West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971. P. 11–12.

му восходят обе формы, реконструируется как **tetk̂-* «тесать, творить»¹. Интересно, что он используется также в формуле, касающейся поэтического творчества, – **tek̂yos-* & **tetk̂-* «вытесать слово», «вытесать гимн». На основании этого и других примеров предполагается, что индоевропейцы были склонны переносить ремесленническую терминологию в мифопоэтическую сферу. В качестве философской параллели можно привести тот факт, что ремесленническая терминология иногда используется в ранних космогониях²; наиболее ярким примером является «Тимей» Платона, где творец именуется *δημιουργός* – словом, которое в бытовой сфере обозначает ремесленника. Стоит отметить, что слова с ремесленнической семантикой (ср. *τέχνη*, *σοφία*) вообще получают широкое распространение в философском дискурсе Платона и Аристотеля, по поводу чего в исследовательской литературе имеется немало интересных наблюдений.

Другая индоевропейская модель сотворения космоса выражается с помощью лексики, кодирующей рождение и порождение. Для описания этого процесса чаще всего используется глагол, который реконструируется как **ġenh₁-* «рождать»³. В греческом языке к нему восходит *γίγνομαι* «рождаться, происходить» (здесь же – *γένεσις* «возникновение, становление»). Органицистская метафора космогонии очень популярна у досократиков. Она также активно используется поэтами. О ранних стадиях космогонии Гесиод сообщает, что сначала был рожден (*γένετ'*) Хаос, затем были рождены Эреб и Ночь и т. д. (Theog. 116–125). В Ригведе глагол *jan-* «рождать» (< **ġenh₁-*) и его производные также употребляются для описания космогонического процесса (IV.48.22, II.19.3, II.20.7 и др.). Как свидетельствует следующий стих, ремесленническая метафора и органицистская метафора могли объединяться: «Тот был мастером (*suápā*) среди существ, / Кто породил (*jajāna*) эти небо и землю» (РВ VI.48.22). Аналогичные попытки синтеза обнаруживаются в Авесте, у досократиков и в орфической теогонии⁴.

Вероятно, именно ремесленническую модель космогонии репрезентирует наиболее частотный индоевропейский глагол, который используется при описании сотворения мира, – и.-е. **d^heh₁-* «класть, ставить; делать». Этот глагол оказался очень устойчивым, поскольку он сохранился в пода-

¹ Rix H. et al. Lexikon der Indogermanischen Verben. P. 638–639; Pokorny J. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. P. 1058–1059.

² См.: Лебедев А.В. Логос Гераклита: реконструкция мысли и слова. СПб., 2014. С. 87–89.

³ Rix H. et al. Lexikon der Indogermanischen Verben. P. 163–165; Pokorny J. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. P. 373–375.

⁴ West M.L. Indo-European Poetry and Myth. P. 355.

вляющем большинстве индоевропейских языков (греч. τίθημι, др.-инд. *dhā-*, авест. *dā-*, лат. *facere*, русск. *делать*, хетт. *tēzi*, лит. *dėti* и др.) и породил множество производных форм¹. Он употребляется в ряде идиоматических выражений: **k₂ento-* & **d^heh₁-* («сделать священное; освятить»), **h₃nomn₂-* & **d^heh₁-* («установить имя»), **men-* & **d^heh₁-* («установить ум; быть мудрым»), **kleces-* & **d^heh₁-* («установить славу; прославить»), **k₂erd-* & **d^heh₁-* («установить сердце; поверить»), **pent-* & **d^heh₁-* («проложить путь»). По словам Э. Бенвениста, **d^heh₁-* значит «устанавливать творчески, вводить в бытие, а не просто класть нечто на землю»². Когда в Ригведе упоминается космогонический акт жертвоприношения Первочеловека, то говорится, что боги его «расставили» (*vyadadhur*), т. е. расчленили (РВ Х.90.11). О хеттских богах говорится, что они «установили» небо и землю (*nēbis dēgan dāir*). Аналогичная лексика используется в Авесте и в древнеперсидских надписях. Греческое τίθημι употребляется при описании космогонического процесса у Гесиода и Алкмана. Кроме того, в оригинальной космогонии Алкмана имеется фигура Фетиды, Θέτις (< **d^heh₁-*), выступающей всеобщей «установительницей»; ей соответствует др.-инд. *Dhātṛ*. Таким образом, в космогонических контекстах **d^heh₁-* обозначает акт творческого положения. Учитывая семантические оттенки, связанные с говорением (на них указывают хеттские и балто-славянские формы), можно также допустить связь **d^heh₁-* с неким устным положением, законом, фундированным в космогоническом мифе по типу «творения словом» или «установления имен».

От глагола **d^heh₁-* происходят обозначения социального закона («установления») в греческой и древнеиндийской традиции: греч. θέμις, др.-инд. *dhāman-*. Существуют устойчивые формы ἢ θέμις ἔστί «как следует, как положено», θεμιστῶς «законно», οὐ θεμιστὸν ἔστιν «не позволено». В языке Гомера θέμις связано с правами и обязанностями каждого – в частности, в социальном аспекте. Этот аспект специально анализируется в одной из глав книги Бенвениста «Словарь индоевропейских социальных терминов»: французский исследователь связывает θέμις с семейным правом в противоположность δίκη – межсемейному, родовому праву, при этом полной параллелью θέμις на социальном уровне является др.-инд. *dhāman-* – семейный закон Митры и Варуны³. Однако было бы неверно сводить семантику θέμις

¹ *Wodtko D. et al. Nomina im Indogermanischen Lexicon. Heidelberg, 2008. P. 99–116; Rix H. et al. Lexikon der Indogermanischen Verben. P. 136–138; Pokorny J. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. P. 235–239.*

² *Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 300.*

³ *Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 299–305.*

только к социальному уровню, поскольку в действительности она несколько шире. Рассмотрим следующий пример: Патрокл успешно сражается с троянцами, но ему уготована неожиданная смерть, о чем он еще не знает, ибо сам Аполлон вмешивается в битву. Гомер продолжает:

Быстро по праху катясь, зазвучал под копытами коней
 Медяный шлем; осквернились волосы пышного гребня
 Черною кровью и прахом. Прежде не суждено было
 Шлему сему знаменитому прахом земным оскверниться

(Ил XVI.794–797).

«Прежде не суждено было», οὐ θέμις ἦεν, здесь означает «прежде не по-ложено было», что равносильно «не было воли богов на это». В данном случае семантика θέμις не ограничивается социальным уровнем, это понятие употребляется в гораздо более широком смысле – в смысле вселенского закона. Семейное право и вообще любого рода социальная норма в конечном счете возводятся к сакральной сфере: так, Атрид, являющийся βασιλεύς, выступает как хранитель θέμις, переданного ему от Зевса (Ил IX.97). Следовательно, значение θέμις как «божественного установления, божественного порядка» оказывается первичным. Далее стоит отметить, что со времен Гомера известно олицетворение θέμις-закона – богиня Фемида, отвечающая преимущественно за правосудие. В античности имела тенденция к «специализации» θέμις в сторону семантики «суда, человеческого права», пусть и имеющего божественные истоки.

Понятие θέμις – как в его персонифицированном, так и не персонифицированном варианте – является наиболее ярким дериватом от глагола τίθημι. Однако существует еще одна важная словоформа, которая в античности сближалась с областью значений указанного глагола. Мы имеем в виду слово θεός «бог». Связь между θεός и τίθημι нащупывается на народно-этимологическом уровне уже начиная с архаического периода. У Гомера, например, говорится, что бог установил (θήκε) для Пелея злополучие (Ил XXIV.538); лирический поэт Мимнерм пишет: «Такой болезненной бог старость установил (οὕτως ἀργαλέον γῆρας ἔθηκε θεός)» (fr. 1.10). У Софокла Одиссей хочет установить (τίθης) бремя лжи с помощью богов (Philoct. 990–993). В свете такой смысловой игры нас не должно удивлять следующее повествование Геродота:

«В прежние времена, как я узнал в Додоне, пеласги совершали жертвоприношения богам, вознося молитвы, но не призывали по именам отдельных богов. Ведь они не знали еще имен богов. Имя же

“боги” (θεοὺς) пеласги дали им потому, что боги установили мировой порядок (κόσμος θέντες) и распределили все блага по своей воле» (II.52.1–5).

Возможно, эта смысловая игра не так уж далека от истины. В наиболее свежем этимологическом словаре древнегреческого языка представлена попытка вывести греч. θεός из и.-е. **d^heh₁s-*, которое в свою очередь является производным от глагола **d^heh₁-*. Бекес предлагает отбросить старую прагреческую реконструкцию **θῆσός* как несостоятельную и сопоставить θεός с лат. *fēriae* «праздник», *fēstus* «праздничный», *fānum* «храм», арм. *dik’* «боги», др.-инд. *dhīṣana-* «сильный», на основе чего можно реконструировать **d^heh₁s⁻¹*. В пользу такой реконструкции говорят и микенские данные, и сохранившиеся сложные слова типа θεσκελος «богоподобный», θεσπις «вещий», θεσφατος «предопределенный», доказывающие наличие -с-, выпавшего в интервокальном положении. Таким образом, в θεός, по-видимому, отразилось специфическое понимание бога как «установителя», которое – на уровне этимологической мотивировки, но не в смысловом плане – отличается от наиболее распространенной индоевропейской интерпретации².

Итак, резюмируя представленный материал, можно сказать, что в греческой мысли получили отражение обе индоевропейские метафоры сотворения космоса – ремесленническая метафора и органицистская метафора, при этом сохранились формы, восходящие к исконной лексике, кодировавшей эти модели сотворения. Наибольшей значимостью в данном плане обладает глагол **d^heh₁-* и его производные, среди которых особенно важны θέμις и θεός, притом синхронная связь θεός и τίθημι позволяет утверждать, что для греков было характерно понимание бога как «установителя».

§ 3. Изоморфизм человеческого тела и Вселенной

В индоевропейской мифологии существовало два самостоятельных космогонических представления: с одной стороны, представление о двуполом первосуществе, которое породило из себя людей (мужчину и женщи-

¹ Beekes R. Etymological Dictionary of Greek. P. 540.

² Индоевропейское обозначение «бога», **deiuos-*, скорее всего, было произведено путем неправильной внутренней деривации от и.-е. **d^hieu-* «небо, день» (из этого можно заключить, что божественное трактовалось как «небесное»). В греческом языке ему родственны διός «божественный» и δήλος «ясный, очевидный». Существовали попытки вывести греч. θεός из и.-е. **deiuos-*, но фонетически это невозможно сделать, не прибегая к малоубедительным допущениям.

ну); с другой стороны, представление о великане, который был принесен в жертву и из тела которого были созданы отдельные части Вселенной. В ряде традиций эти концепции слились в единый образ¹. В германской традиции – это инеистый великан Имир, от которого произошли люди и великаны; из его отдельных частей тела Один и его братья создали Вселенную: из плоти – землю, из костей – горы, из волос – деревья, из черепа – облака, из крови – моря и реки. В римской традиции этот космогонический мотив отразился в предании о Ромуле и Реме, а расчленению тела великана соответствует убийство Ромула и значимость его жертвы для основания Рима, олицетворяющего собой Вселенную. В иранской традиции исконный мотив был переработан в предание о ритуальном убийстве первичного быка и первочеловека Гайомарта. В древнеиндийской традиции интересующий нас сюжет получил подробное развитие в гимне, повествующем о ритуальном убийстве Пуруши (первочеловека), а также в последующих брахманических и философских размышлениях о Пуруше, Праджapati и Брахмане как о первоначале Вселенной. В гимне Ригведы (X.90) подчеркивается масштабность фигуры Пуруши, он имеет тысячу голов, тысячу глаз, тысячу ног, покрывает собой всю землю; он олицетворяет собой Вселенную, которая была и которая будет². Когда боги принесли его в жертву, то из него родились гимны и напевы, стихотворные размеры, ритуальные формулы, разнообразие видов животных; его рот стал брахманом, руки – раджаней, бедра – вайшьей, ноги – шудрой; из его духа родилась луна, из глаза – солнце, из головы – небо, из ног – земля и т.д. Таким образом, представленные космогонические сюжеты предполагают ассоциацию отдельных элементов Вселенной с частями тела принесенного в жертву великана.

Идея об изоморфизме Вселенной и тела находит подтверждение в ряде устойчивых индоевропейских оборотов. Так, например, солнце часто именуется «глазом бога» (РВ I.50.6, I.115.1, VI.51.1, X.37.1; Яс I.11, III.13, VII.13). Небо мыслится имеющим выгнутую форму и подобным человеческой спине, что засвидетельствовано на древнеиндийском и греческом материале (РВ I.125.5, III.2.12; Eur. El. 731, Plat. Phaedr. 247b). Считается, что «спина» есть также у моря (Aesch. Ag. 286) и у земли (AB IV.14.3) – в обоих случаях имеется в виду их поверхность. Кроме того, у земли есть «волосы», т.е. растительность (РВ I.65.8; Eur. Hel. 1107), «кости», т.е. камни (Yngl. 19.10), и «пуп» (РВ I.59.2, IX.72.7, X.1.6). Все это позволяет утверждать, что для индоевропейцев была характерна склонность к проекции на Вселенную частей человеческого тела, и это также отразилось в системе

¹ West M.L. Indo-European Poetry and Myth. P. 356–359.

² Отсюда следует, что гимн повествует о вневременном событии.

пространственных наречий, нередко восходящих к обозначениям частей тела¹, что, впрочем, в типологической перспективе является широко распространенным феноменом.

В греческой нефилософской литературе идея об изоморфизме Вселенной и человека встречается лишь sporadически и не получает специального осмысления. Она также несколько раз фиксируется у досократиков. Анаксимен утверждал: «Как душа наша, сушая воздухом, скрепляет нас воедино, так дыхание и воздух объемлют весь космос» (fr. 2 DK). Согласно Конгеру, который специально исследовал эту тему, уже пифагорейцы считали, что «космос имеет правую и левую стороны, небеса представляют собой тело, при этом солнце, луна, звезды и небесные элементы образуют глаза и другие члены, подобно человеческим»². Аналогия между человеком и Вселенной неявно проводится у Эмпедокла, взгляды которого Вебер реконструирует следующим образом: «Человек является копией Шара; четыре базовых элемента представлены в нем»³. У Гераклита интересующая нас идея не встречается в явном виде, однако она подразумевается в его рассуждении о человеческой речи и вселенской речи-логосе (fr. 1 L); ее можно также косвенно вывести из других его рассуждений, на что обратил внимание Бернет: «Ночь и день, лето и зима чередуются таким же образом, как сон и бодрствование, жизнь и смерть»⁴.

Параллелизм между микрокосмом и макрокосмом служит специальной темой нескольких глав псевдо-гиппократовского трактата «О диете», испытавшего сильное влияние Гераклита. Похоже, это первый в истории греческой мысли случай явной формулировки указанной идеи. В трактате развивается оригинальная натурфилософская модель, согласно которой все процессы в мире сводятся к взаимодействию двух начал – огня и воды (в этих понятиях воплощена идея о космических силах, а не о конкретных «элементах»). Человеческое тело также содержит огонь и воду, и в этом оно подобно космосу, притом процесс созревания эмбриона во всем аналогичен космогоническому процессу, а внутренняя связность Вселенной и организма именуется термином ἀρμωμία (De Victu IX–X). Смысл «диеты», о которой говорит автор трактата, состоит в том, чтобы посредством гар-

¹ *Mallory J.P., Adams D.Q.* The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World. Oxford, 2006. P. 288–293.

² *Conger G.P.* Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy. New York, 1922. P. 3.

³ *Weber A.* History of Philosophy. New York, 1908. P. 47.

⁴ *Burnet J.* Greek Philosophy. Part I. From Thales to Plato. London, 1914. P. 60. Более подробно об этом см.: *Лебедев А.В.* Логос Гераклита: реконструкция мысли и слова. С. 82–87.

монизации процессов, происходящих в организме, воспроизвести в себе связанное устройство Вселенной; для обозначения такого «воспроизведения» используется понятие подражания, $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ / $\acute{\alpha}\lambda\omicron\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$. В представленном ниже фрагменте автор проводит явную аналогию между отдельными частями тела человека и морем, землей, луной, звездами и пр.:

«Огонь сам собой упорядочил в теле все части как полагается, в подражание Вселенной, [сообразовав] малое с великим и великое с малым. Величайшему чреву, хранилищу сухой и влажной воды, всем дающему и ото всех берущему, он придал силу моря, подходящих животных кормильца, неподходящих губильца. Вокруг него он устроил сплочение холодной и влажной воды, проход холодного и теплого воздуха, в подражание земле, которая превращает все, что в нее попадает. И, одно тратя, другое умножая, он учинил рассеяние тонкой воды и воздушного огня, незримого и зримого, – выделение твердого образования, перемещаясь в котором, всякая [часть] выходит наружу в предназначенный срок. В нем огонь устроил три кругооборота, смыкающихся между собой, и внутри, и снаружи: одному, ближе к полости влаги, он придал силу Луны; другому, ближе к внешней периферии, к объемлющей тверди, – силу звезд, а среднему, доходящему и внутрь и вовне, – силу Солнца. Самый горячий и самый сильный огонь, который господствует надо всем, проникая все по природе, неприкосновенный ни взору, ни касанию, в нем – душа, ум, сознание, рост, убыль, движение, перемена, сон, пробуждение. Он правит всеми вещами всегда, и этими [= наземными] и теми [= подземными], никогда не замирая» (De Victu X.1–26; пер. А.В. Лебедева).

Как показывает Л. Шлюдерер, соотношение микрокосма и макрокосма в рассматриваемом трактате является многоаспектным, и оно включает по меньшей мере три типа уподоблений:

«1) Космос является моделью, которой соответствует тело и которой оно подобно, будучи создано из тех же элементов и сил. В этом плане космос выступает активным фактором в детерминации физических состояний, которые соблюдающий диету должен знать и быть способен объяснить.

2) Космос является “оригиналом” тела, от которого тело берет свою форму и который лучше своей копии (и первичен по отношению к ней). В этом плане космос выступает примером сбалансиро-

ванности, который должно воспроизводить тело, – в приближении к нему и состоит смысл диеты.

3) Космос – это норма, над которой нужно наблюдать, чтобы минимизировать дистанцию между копией (телом) и оригиналом (самим космосом). В этом плане он выступает моделью постоянных трансформаций, в соответствии с которыми соблюдающий диету должен формулировать свои предписания. Отношение имитации, таким образом, является одновременно асимметричным и динамичным»¹.

В развитом виде идею об изоморфизме Вселенной и человека мы находим в философии Платона. В «Тимее» говорится о том, что боги, подражая очертаниям Вселенной, создали округлое тело – голову человека, являющую собой «божественнейшую нашу часть, владычествующую над остальными частями» (Tim. 44d), при этом нижняя часть тела существует лишь для того, чтобы служить голове. Кровообращение в человеческом организме Платон сравнивает с периодическими процессами, происходящими во Вселенной (Tim. 81a–b). Вообще смысл жизни человека состоит в том, чтобы, наблюдая круговращения ума в небе, упорядочить непостоянные круговращения собственного мышления (Tim. 47b–c); кроме того, человеку следует привести собственное бытие в гармонию с вселенским бытием, и тогда он сможет добиться здоровья и счастья (Tim. 88d–e, 90d), – идея, уже известная нам из псевдо-гиппократовского трактата «О диете». В «Государстве» Платон проводит аналогию между трехсословным идеальным обществом и качествами человеческой души: сословию философов соответствует любознательность, сословию воинов – ярость, сословию ремесленников – корыстолюбие (Resp. 435b–e); смуту в городе-государстве он уподобляет болезни организма (Resp. 462c–d, 464b). В «Законах» Платон сравнивает город с туловищем, молодых воинов уподобляет глазам, а стариков – памяти (Leg. 628d, 735d). В «Филебе» высказывается следующее соображение: поскольку в человеческом теле есть элементы огня, воды, воздуха и земли, то они должны быть и во вселенском «теле», которое, подобно человеческому, также должно обладать душой и умом, притом качества вселенского «тела» первичны и являются источником атрибутов человеческого тела (Phileb. 29–30). Пожалуй, именно в этом диалоге Платон наиболее последовательно акцентирует параллелизм между микрокосмом и макрокосмом.

¹ Schluderer L.R. Imitating the Cosmos: The Role of Microcosm-Macrocosm Relationships in the Hippocratic Treatise “On Regimen” // The Classical Quarterly. 2018. 68 (1). P. 51–52.

Впервые само понятие «микрокосм» фиксируется у Аристотеля. Рассматривая проблему произвольного движения, он пишет:

«Хотя иногда в нас нет никакого движения и мы находимся в состоянии покоя, все-таки когда-нибудь мы начинаем двигаться, и начало движения возникает в нас от нас самих, даже если извне нас ничто не привело в движение. Подобного этому мы не видим в [телах] неодушевленных, но их всегда приводит в движение что-нибудь внешнее, а живое существо, как мы говорим, само себя движет. Следовательно, если какое-то время оно находится в полном покое, движение возникнет в неподвижном [теле] от него самого, а не от внешней причины. Если же это возможно для живого существа, почему это не может происходить и со всей Вселенной? Ведь если это имеет место в маленьком космосе, значит, и в большом (εἰ γὰρ ἐν μικρῷ κόσμῳ γίνεται καὶ ἐν μεγάλῳ), и если в космосе, то и в бесконечном, если только возможно бесконечному двигаться и покоиться как целому» (Phys. 252b).

Более нигде у Аристотеля концепция изоморфизма человека и Вселенной не встречается, хотя, подобно Платону, он нередко проводит аналогию между человеческим организмом и государством (Polit. 1254a, 1277a; Eth. Nic. 1152a и др.). Идея о параллелизме между макрокосмом и микрокосмом получила широкое распространение в последующей греческой и римской мысли: в стоицизме, неопифагорействе, неоплатонизме, герметизме и иных направлениях¹.

Таким образом, в истории греческой философии интересующая нас концепция приобретала разнообразные формы: подчеркивалось сходство общего вида, отдельных частей, внутренней гармоничности, конкретных атрибутов, процессов и др. Ввиду того что в ранний период указанная идея встречается спорадически и – за редким исключением – не получает подробного развития, трудно установить внутрigrеческие пути ее распространения. Кроме того, не представляется возможным выявить прямую преемственность между индоевропейской склонностью к проекции частей тела на Вселенную и греческими концепциями изоморфности человека и Вселенной. Теоретически можно допустить существование ранних космогоний, которые бы транслировали индоевропейские представления о сотворении Вселенной из частей тела первосущества: так, неоплатоники нередко приводят орфическое предание, по которому Зевс отождествляется с телом

¹ См.: Conger G.P. Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy. P. 11–28.

Вселенной, небо именуется его головой, звезды – волосами, солнце и луна – глазами, а воздух – умом¹; тем не менее нет надежных свидетельств того, что концепции такого типа существовали в ранний период. Следовательно, сходство индоевропейских и греческих моделей в данном случае нужно объяснять в целом широкой распространенностью идеи изоморфизма, которая встречается в том числе в ближневосточных космогонических мифах. Впрочем, прямая преемственность видна между индоевропейскими и древнеиндийскими представлениями: гимн Ригvedы, посвященный Пуруше (Х.90), породил обширную комментаторскую литературу и сыграл важную роль в формировании брахманических и философских монистических и мистических теорий.

§ 4. Гармония

В индоевропейском мышлении возникновение мира представляется как акт первичного разделения и последующего воссоединения уже на проявленном уровне. Разделенный космос существует в оппозициях, но при этом объединяется началом гармонии. Как справедливо отмечает Уэст, бинарные оппозиции являются фундаментальным структурирующим принципом индоевропейской мысли². Это заметно на примере устойчивых оборотов: представление обо всех разумных существах выражается фразой «боги и люди» (РВ I.35.2, Яс 29.4, Ил II.1), животный мир в его целостности кодируется фразой «четвероногие и двуногие» (РВ IV.51.5, Яс IX.18, Aesch. Supp. 895), все живое описывается как «движущееся и покоящееся» (РВ I.89.5, I.4.53); широко распространен способ сочетания противостоящих понятий по модели «X и не-X», для чего используется префикс отрицания * η - (РВ I.35.2, Яс I.21, Aesch. Supp. 862, Soph. Ant. 1109); с помощью оппозиций выражается уникальность того, о чем идет речь, при этом задействуется модель «не X и не не-X, а Y» (РВ I.81.5, VII.32.23, Sappho fr. 56); активно используются такие оппозиции, как «день и ночь», «видимое и невидимое», «смертные и бессмертные», «прошлое и будущее». На бинарном принципе построена значительная часть индоевропейской мифологии, и как будет показано ниже, это оставило отпечаток на развитии ранней философской мысли. Тем не менее оппозиции не являются чем-то самодостаточным, они существуют лишь благодаря тому общему, что объединяет их – началу гармонии, представление о котором, по-видимому, существовало уже в праиндоевропейский период, поскольку в Индии, Иране и Греции эта идея

¹ Cornford F.M. *Plato's Cosmology*. New York, 1957. P. 55.

² West M.L. *Indo-European Poetry and Myth*. P. 99–104.

кодируется с помощью понятий, восходящих к одному корню – и.-е. **h₂er-* «сплачивать, соединять».

В древнеиндийском языке глагол **h₂er-* породил широкий спектр словоформ: др.-инд. *ṛtú-* «время ритуала», *ṛtena* «соответствующе», *ṛtí-* «способ, метод», *ṛtani* «правильно», *ṛtávan-* «справедливо», *áram* «достаточно». От него производно ключевое понятие древнеиндийского мышления – др.-инд. *ṛtá-* букв. «слаженное, ладное». Этому термину невозможно подобрать адекватный перевод, однако было бы правильно сказать, что в наиболее общем смысле он означает «космический закон, миропорядок». Слово *ṛtá-* является крайне многозначным: в функции атрибута оно означает «упорядоченный, правильный, эффективный, истинный», в функции обстоятельства – «правильно, верно, соответствующе, эффективно», в именной функции – «закон, порядок, регулярность, истина, верный путь»¹. В индологии имела место дискуссия о том, следует ли толковать *ṛtá-* как «космический закон», или оно означает «истину» в смысле атрибута речи; высказывалась также компромиссная позиция, согласно которой *ṛtá-* характеризует космос, но и имеет отношение к «истине», поскольку сотворение космоса, по ведийским воззрениям, связано с магическим использованием истинных имен. По нашему мнению, более адекватным является истолкование *ṛtá-* как космического закона, хотя в ряде контекстов это слово может означать и атрибут речи, ее «истинность», поскольку оно тесно связано с индоевропейскими представлениями об истине и вообще характеризует бытие сущего, его принципиальную «истинность», «подлинность», «ладность».

В наиболее общем плане *ṛtá-* выражает порядок и регулярность или, как отметил Я. Гонда, «структуру-и-реальность, обуславливающую нормативное и правильное, естественную и подлинную организацию космоса, ритуала и человеческого поведения»². Благодаря *ṛtá-* движется солнце, идет дождь, текут реки, льется жертвенный жир, живут люди, действуют боги; *ṛtá-* распространяется и на социальный уровень, являясь там в образе *vṛtá-* «социального порядка»; *ṛtá-* обеспечивает правильное чередование дней и ночей, месяцев, времен года, а значит, оно есть не что иное, как нормальное течение времени, установленное в момент творения (и вновь устанавливаемое при каждой имитации творения, т. е. в ритуале). С этим понятием связана богатая образность, оно существует в контексте ведийского «вещного» космоса. Устойчивостью обладают следующие выражения: «путь *ṛtá-*» (РВ I.79.3, III.12.7, VII.44), «сидение *ṛtá-*» (III.62.18, IV.1.9), «колесо *ṛtá-*»

¹ Более подробно см.: Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda. Wiesbaden, 1955. P. 282–287.

² Gonda J. The Vedic God Mitra. Leiden, 1972. P. 109.

(I.164.11), «поток *ṛtá-*» (I.67.7, V.12.2). В данном плане показательна попытка одного современного исследователя (пусть и спорная) интерпретировать *ṛtá-* в свете номадического образа впереди идущей «невидимой» коровы, за которой следует все стадо¹. Важной особенностью *ṛtá-* является то, что оно мыслится как принцип, скрепляющий бинарные оппозиции. Эти оппозиции возникают вместе с рождением космоса: в данном плане показателен гимн X.129, где описывается переход от состояния первичной неразличенности к миру оппозиций, таких как бытие и небытие, свет и тьма, день и ночь, смерть и бессмертие. Из других частотных противопоставлений, встречающихся в Ригведе, можно выделить оппозиции неба и земли, ограниченного и безграничного, а также фундаментальное противопоставление между асурами и дэвами. Стоит отметить, что в ведийском мышлении *ṛtá-* не просто указывает на гармонию оппозиций, но воплощает идею специфического баланса, при котором имеет место доминирование одного из членов бинарной оппозиции. А. Чатурведи пишет:

«Для того чтобы Вселенная была в упорядоченном, а не в хаотичном состоянии, необходима определенная организация существующих оппозиционных начал. В Ригведе такая организация предполагает доминирование одного начала над другим, притом без ликвидации второго. Целью является не равенство между оппозиционными началами, а состояние, при котором они находятся в должном соотношении. Именно *ṛtá-* управляет преобразованием, гармонизацией и прилаживанием противостоящих сил. Это не просто “порядок” в смысле “космической нормы”; скорее, нужно вести речь о динамическом принципе упорядочивания, регулирующем постоянную борьбу оппозиционных сил, составляющих саму структуру космоса»².

Греческой параллелью др.-инд. *ṛtá-* является ἄρμῶνια букв. «соединенность, слаженность, связь». Вообще в греческом языке индоевропейский корень **h₂er-* дал множество интересных производных форм с явно или неявно выраженной соединительной семантикой: базовый глагол ἀραρίσκω «тесно укладывать, смыкать, сплачивать, прилаживать, соответствовать, подходить»; назальный презенс ἀρτόνω «располагать, приводить в порядок, прилаживать»; деноминативный глагол ἀρμόζω «скреплять, прилаживать,

¹ Jurewicz J. The Concept of *ṛtá-* in the *Rgveda* // Seaford R. (ed.) *Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought*. Edinburgh University Press, 2016. P. 28–39.

² Chaturvedi A. *Harmonia and ṛtá-* // Seaford R. (ed.) *Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought*. P. 40–54.

слагать, сочинять, соединять, обручать»; существительные ἄρμός «связь, скрепка», ἄρθρον «член тела, сустав, орган», ἄρθμός «союз, дружба». Сюда же относятся частица ἄρα «таким образом, и, а вот, следовательно», указывающая на последовательность, соединение разных частей нарратива, и наречие ἀρτῆ «одновременно, тут же», указывающее на соединенность, скрепленность, одновременность событий¹.

Понятие ἀρμονία сохраняет явную соединительную семантику, характерную для и.-е. **h₂er-* и его дериватов. У Гомера несколько раз встречается его бытовое употребление: однажды оно появляется в смысле «соглашения», «договора» между Гектором и Ахиллом (Ил XXII.255); в другом месте говорится о «перекладах» (ἀρμονίαισι), которыми Одиссей скрепляет (ἀραρίσκω) свой корабль (Од V.248; V.361). Также интересно употребление у Гомера деноминативного глагола ἀρμόζω: богиня рассказывает Одиссею, что для того, чтобы выбраться с острова, необходимо «сколотить», «сладить» (ἀρμόζεο) плот (Од V.162); в другом месте говорится, что панцирь «подошел» по размеру Ахиллу, хорошо «сидел на нем» (ἦρμοσε δ' αὐτόν; Ил III.333). Как отмечает Лосев, на протяжении всей античной эпохи слово ἀρμονία употреблялось в многочисленных смыслах и контекстах: связь сухожилий и членов тела, пластырь, шов между костями черепа, щель между предметами, пазы на корабле, музыкальная слаженность, лад, мелодия, музыкальное искусство и т. д.² Во всем этом обнаруживается единая идея «ладности, скрепленности». Интересно, что со времен Гесиода в греческой мифологии существует богиня, которую зовут Гармония: она дочь Ареса и Афродиты (Theog. 933–937) или рождена от Зевса (Bibl. Hist. V.48.2), наряду с другими богами она участвует в увеселительном танце под аккомпанемент играющего на лире Аполлона (Ном. Нумн III.179–206), она спутница Афродиты (Aesch. Suppl. 1042), мать муз (Eur. Med. 830–834), также и мать всего, всеобщая кормилица, хранительница космических законов (Dionys. XLI.275–427).

Философское учение о гармонии, вероятно, имеет пифагорейские истоки³. Из дошедших до нас фрагментов мы впервые находим его у Гераклита. Космологические представления Гераклита базируются на идее о существовании оппозиций («день и ночь», «низ и верх», «жизнь и смерть», «бодрствование и сон», «юность и старость» и пр.). Их динамическое про-

¹ См. другие производные: *Beekes R. Etymological Dictionary of Greek*. P. 123, там же ссылки.

² *Лосев А.Ф. История античной эстетики*. Т. 8. Итоги тысячелетнего развития. Кн. II. С. 16–18.

³ Косвенные свидетельства в пользу этого представлены в работе: *Kahn Ch. Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*. Cambridge, 2001. P. 35–38.

тивоборство разрешается в принципе гармонии, в соответствии с которым утверждается сущностное единство противоположных начал. Можно согласиться с Лосевым, что здесь предполагается совпадение вещей «не внешнее и частичное, но в самих их понятиях, в самих их категориях, в самих их субстанциях», т. е. в гармонии совпадают «не части одной и той же вещи в самой вещи, а вся вещь целиком – с другой такой же цельной вещью, и все вещи вместе – со всеми вещами вообще»¹. Критикуя натуралистическую и чисто внешнюю интерпретацию принципа гармонии у Гераклита, Лебедев отмечает: «Для того чтобы быть “связанными”, *x* и *y* должны существовать отдельно друг от друга. Но именно это Гераклит и отрицает своим учением о *coincidentia oppositorum*. В аутентичных фрагментах мы находим другую формулировку: противоположности “тождественны” (*τὸὐτόν*) или суть “одно” (*ἓν*)»².

У Гераклита можно обнаружить два вида интерпретации гармонии: как третьего принципа в рамках триадической структуры и как связи, доходящей в глубинном плане до тождества. Первый случай относится к фрагментам, в которых над противоборствующими началами Гераклит ставит третье начало: Солнце (fr. 55 L), Войну (fr. 32 L), Время (fr. 33 L) и др. Второй случай касается фрагментов, в которых встречается само понятие *ἁρμονία*: «Они не понимают, как враждующее между собой находится в согласии, единое: на-оборотный лад (*ἁρμονίη*), как [лад] лука и лиры» (fr. 29 L); «Незримый лад (*ἁρμονίη*) превосходнее зримого» (fr. 30 L). Вопреки многим интерпретаторам, фрагмент 29 должен истолковываться не в том смысле, что луку и лире присуща внутренняя гармония, а в том смысле, что гармония существует между луком и лирой, которые являются двумя атрибутами Аполлона, символизирующими войну и мир³. Что касается фрагмента 30, то он, по-видимому, является скрытой полемикой с другими досократиками, допускавшими существование явной гармонии («связи») между противоположными элементами, но так и не понявшими, что противоположности суть одно (ср. полемику с поэтами: fr. 14–17 L). Стоит отметить, что, как и в Ригведе, в философии Гераклита имеет место устойчивое доминирование одного из противоборствующих начал над другим. В явном виде об этом свидетельствуют две парафразы, содержание которых должно восходить к Гераклиту: «Для бога все вещи прекрасны, добры и справедливы, а люди одно считают справедливым, другое – несправедливым» (fr. 86L); «Мудрейший из людей

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 1. Ранняя классика. М., 2000. С. 375.

² Лебедев А.В. Логос Гераклита: реконструкция мысли и слова. С. 111.

³ См. вполне правдоподобную интерпретацию: Лебедев А.В. Логос Гераклита: реконструкция мысли и слова. С. 298–302.

по сравнению с богом покажется обезьяной и в мудрости, и в красоте, и во всем прочем» (fr. 84 L). Иными словами, справедливое доминирует над несправедливым, мудрое – над глупым, бог – над человеком. Из других фрагментов косвенно следует, что речь доминирует над немотой (fr. 10 L), слух – над глухотой (fr. 2, 9 L), истина – над ложью (fr. 100 L), знание – над незнанием (fr. 97, 99 L), единое – над многим (fr. 1 L), согласие – над враждой (fr. 29 L) и т. д. Таким образом, мы видим, что основную трудность в истолковании философии Гераклита представляет вопрос о том, как соотносятся полностью дуалистические, ценностно нагруженные дуалистические, триадические и монистические структуры его дискурса.

Понятие гармонии являлось также важной частью пифагорейского учения, где оно находилось в тесной связи с представлением о числе, ἀριθμός. Уже начало не дошедшего до нас сочинения Филолая «О природе», согласно Диогену Лаэртскому, имело следующий вид: «Природа в космосе гармонически сладилась (ἀριθόχθη) из безграничных и ограничивающих [элементов]: и весь космос в целом и все вещи в нем» (fr. 1 DK). В другом месте говорится: «Космос и вещи в нем были гармонически слажены (συναριθόχθη) из ограничивающих и безграничных [элементов]» (fr. 2 DK). По пифагорейским воззрениям, первоначалами космоса являются предел (πέρας) и беспредельное (ἄπειρος), а число выступает их гармоническим слиянием (ср. выше употребление форм глагола ἀριθόζω). Сам термин ἀρμονία употребляется в дошедших до нас фрагментах Филолая в нескольких местах: «Вещи подобные и однородные нисколько не нуждаются в гармонии, а неподобные, неоднородные и не одного порядка необходимо должны быть сопряжены гармонией, с тем чтобы удерживаться вместе в космическом порядке» (fr. 6 DK); «Гармония есть единение многих [элементов] смеси и согласие несогласных (καὶ τῶν δίχα φρονούντων συμφρόνησις)» (fr. 10 DK). Суть пифагорейского учения о числе раскрывается наиболее полно в следующем рассуждении Филолая:

«Природа числа познавательна, предводительна и учительна для всех во всем непонятном и неизвестном. В самом деле, никому не была бы ясна ни одна из вещей – ни в их отношении к самим себе, ни в их отношении к другому, – если бы не было числа и его сущности. На самом же деле оно прилаживает к ощущению в душе все [вещи] и делает их познаваемыми и взаимосообразными согласно природе гномона, сообщая им телесность и разделяя порознь отношения вещей как безграничных, так и ограничивающих. Ты можешь наблюдать природу и потенцию числа имеющими силу не только в демонических и божественных вещах, но и во всех без исключения

человеческих делах и словах, и в ремеслах во всех, и в искусствах, и в музыке. А лжи вовсе не допускают природа числа и гармония, ибо она им не свойственна. Ложь и зависть присущи природе безграничного, непостижимого и немислимого. Ложь вовсе не овеает числа, ибо ложь враждебна и супротивна природе, а истина свойственна и прирождена роду числа» (fr. 11 DK).

Обращает на себя внимание то, что в этом рассуждении базовому противопоставлению предела и беспредельного соответствует противопоставление истины (ἀλήθεια) и лжи (ψεῦδος), что, вероятно, является отражением архаичной индоевропейской оппозиции. Как следует из рассуждения Филолая, «число» своей «прилаживающей», «гармонизирующей» природой делает все вещи познаваемыми и вообще сущими, при этом «истинность» понимается как атрибут числа. Лосев предлагает толковать это через призму онтологического значения слова «истина» (= «то, что есть»): «Когда вещь развилась до момента, что она – “истина”, т. е. когда она есть именно она, – она определенным образом установила свои пределы, свои границы, свой облик, фигуру и размеры, т. е. определенным образом выделила и вырезала себя на фоне беспредельного. Предел и беспредельное образовали в ней нечто единое, а именно гармоническое целое. Число, возникшее здесь в ней как результат гармонического ее самоопределения, и есть истинное, прекрасное число»¹.

В пифагорейском учении о гармонии обнаруживается и «психологическая» перспектива: «Душа проникает в тело посредством числа и посредством бессмертной и бестелесной гармонии» (fr. 22 DK). «Пифагор и Филолай [полагали душу] гармонией» (fr. 23A DK). Одним из средств достижения внутренней гармонии является музыка: так, пифагореец Дамон утверждал, что «музыка делает характер гармоничнейшим и размереннейшим» (fr. 4 DK). Сама душа, согласно Филолаю, есть число или соотносится с числом (fr. 15, 22 DK), ум тоже есть число (fr. 4 DK), при этом также получило развитие представление о космическом уме-демиурге (fr. 21 DK). Таким образом, учение пифагорейцев об ἀριθμός и ἁρμονία является результатом переосмысления архаической космогонии. Лежащие в ее основе дуальные категории были осмыслены в пифагореизме как предел и беспредельное. При этом хотя и утверждается, что число образуется из слияния предела и беспредельного, а это значит – только благодаря космическому дуализму и космической гармонии возможно нечто подобное структуре и отношению, все же очевидна тенденция соотносить принцип числа и

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 1. Ранняя классика. С. 291.

порядка с «пределом», а «беспредельное», «непостижимое», «немыслимое» понимать как хаотическое. Следовательно, у пифагорейцев, как и у Гераклита, базовые дуальные категории неравноправны, поскольку категория предела явно доминирует в онтологическом и ценностном плане над категорией беспредельного.

Оригинальный вариант учения о гармонии представлен у Эмпедокла. Космология Эмпедокла базируется на идее четырех предвечных элементов – огня, воды, земли и воздуха, которые соединяются и разделяются началами Любви и Вражды (fr. 39 DK). В зависимости от доминирования одного из этих начал выделяются четыре периода: период чистой Любви, для которого характерно полное единение сущего и абсолютная слитность; период чистой Вражды, во время которого элементы разъединены; периоды доминирования Любви над Враждой и Вражды над Любовью, характеризующие привычное для нас «динамическое» существование космоса. В этом контексте гармония указывает на принцип связности элементов, и она то отождествляется с Любовью (fr. 20 DK), то ставится рядом с ней как самостоятельный принцип (fr. 96 DK). Как отмечает Лосев, о красоте и гармонии Эмпедокл говорит в пяти взаимосвязанных смыслах: во-первых, они характеризуют неразличное состояние космоса, когда имеет место взаимопроникновение всех элементов; во-вторых, они могут быть поняты как пропорциональное взаимоотношение элементов в границах конкретного тела; в-третьих, красота и гармония характеризуют хорошее интеллектуальное и физическое состояние человека; в-четвертых, они относятся к области познания, описывая симметрическое равновесие элементов в органах чувств и соответствие им истечений, исходящих от вещей; наконец, в-пятых, красота и гармония характеризуют конкретную историческую эпоху – эпоху Золотого века¹. Важно, что в философии Эмпедокла понятие гармонии имеет устойчивые «эротические» коннотации, что объясняется его близостью к понятию Любви: нередко говорится о «влечении» стихий друг к другу, их «взаимном вожделении», при этом используется лексика из эротической сферы (fr. 27, 73 DK). И все же нельзя сказать, что гармония у Эмпедокла всецело тождественна принципу Любви. Некоторые фрагменты свидетельствуют о том, что, в отличие от Любви, стремящейся к полному слиянию элементов, гармония, скорее, обладает семантикой *равноправного* баланса (fr. 23, 96 DK). Следовательно, в данном плане Эмпедокл вносит существенное новшество в пифагорейское истолкование гармонии.

Итак, резюмируем рассмотренные материалы. Налицо явный параллелизм между ведийским и греческим философским пониманием структуры

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 1. Ранняя классика. С. 445–446.

космоса. В обоих случаях мы сталкиваемся с идеей о том, что до проявления имеется состояние первичной неразличенности, а проявленный космос существует в оппозициях, характеризующихся ценностной нагруженностью, когда один из членов оппозиции доминирует над другим; при этом противостоящие начала объединяются принципом гармонии. Учитывая это смысловое сходство, а также то, что ведийские, иранские и греческие обозначения гармонии (др.-инд. *ṛtá-*, авест. *aša-*, греч. ἁρμονία) представляют собой субстантивные образования от одного и того же корня (и.-е. **h₂er-*), имеются все основания реконструировать указанную космологическую модель – в ее самом общем виде – для праиндоевропейского периода. Дополнительным аргументом в пользу этого является то, что, как видно на примере ведийского противопоставления *ṛtá-* / *ánṛta-* («лад / разлад», «истина / ложь»), индоевропейская концепция гармонии была тесно связана с индоевропейской концепцией истины; возможно, отражение именно этой идеи мы находим у Филолая, где соответствием оппозиции предела и беспредельного выступает дихотомия истины и лжи – архаичная и крайне устойчивая индоевропейская оппозиция. В заключение данного параграфа отметим, что продолжением индоевропейской склонности осмыслять мир как организованный и гармонически слаженный является не только греч. ἁρμονία, но и греч. κόσμος – слово, исконно обозначающее «порядок, организацию, красоту», но благодаря Пифагору ставшее основным обозначением мироздания¹.

§ 5. Мера

Индоевропейский космос мыслится как определенным образом структурированный, «мерный». Идея мерности кодируется многочисленными производными от глагола **meh₁-* «мерить, отмерять», среди которых встречаются как слова с пространственной семантикой, так и слова с временными значениями, в том числе обозначения месяца (**meh₁nes-* букв. «измеритель») и года (**meh₁to-* букв. «размеренное»)². В ведийской традиции понятие меры, *mātrā-*, выполняет важную космологическую функцию. Согласно Ригведе, могучие поэты-риши «мерами измерили» (*mātrābhir mamire*) про-

¹ Ср. у Платона: «Мудрецы учат, Калликл, что небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержность, справедливость (τὴν κοινωσίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην), по этой причине они и зовут нашу Вселенную “порядок” (κόσμον), а не “беспорядок” (ἄκοσμιον), друг мой, и не “бесчинство»» (Gorg. 508a).

² Rix H. et al. Lexikon der Indogermanischen Verben. P. 424–425; Pokorny J. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. P. 703–704.

сторы Вселенной (III.38.3); земля и небо называются «мерами» бога Индры (X.29.6), а сам Индра описывается как превосходящий других богов своею мерою (III.46.3) и растущий телом сверх меры (VII.99.1). Ведийский космос парадоксальным образом сочетает в себе, с одной стороны, мерность, ограниченность, стабильность, а с другой стороны, сверхмерный рост, избыток, изобилие, притом последние качества (в том числе применительно к богам) оцениваются ведийскими поэтами положительно.

Иную ситуацию мы имеем в случае с ранней греческой интеллектуальной традицией, где чрезмерность оценивается в основном негативно, а понятие меры, *μέτρον* (также из и.-е. **meh₁-*), выступает одной из ключевых этических категорий. В статье, посвященной сопоставлению ведийских и греческих лирических представлений о мере, Топоров отмечает, что Пиндар осмысляет *μέτρον* в контексте вопроса о том, «каким быть человеку в мире, когда мир меняется и мера может оказаться под боем, когда боги не открывают знамений людям, когда, наконец, предвиденье будущего, на которое ориентируется человек, часто не соответствует этому будущему». Самое разумное в такой ситуации, согласно Пиндару, – это «руководствоваться некоей мерой, умерить себя в своих желаниях, страстях, планах, легко оказывающихся несбыточными»¹. Интересно, что у Пиндара *μέτρον* несколько раз фигурирует в связке с *καίρός* «мера, пора, время»: «Всему своя мера: / Должный срок (*καίρός*) – превыше всего!» (Ol. 13.47–48); «Людскому случаю недолог срок (*καίρός*), коротка мера» (Pyth. 4.286). Такое «антропологическое» осмысление *μέτρον* у лирического поэта укоренено в более ранней традиции, восходящей к «семи мудрецам», в уста которых влагаются следующие высказывания о мере / умеренности: «Мера лучше всего» (Клеобул); «Пользуйся мерой» (Фалес); «Ничего сверх меры» (Солон). У раннего лирического поэта Архилоха *μέτρον* понимается как ключевой принцип человеческой жизни: «В меру радуйся удаче, в меру в бедствиях горюй. Познавай тот ритм, что в жизни человеческой сокрыт» (fr. 67). Известно также высказывание Гесиода о мере: «Меру во всем соблюдай и дела свои вовремя делай» (Op. 694). Из всего этого можно заключить, что этико-антропологическое осмысление *μέτρον* было характерно уже для самого раннего периода греческой мысли.

Кроме того, на стихийно-языковом уровне видно, что имелась тенденция к семантическому развитию греческих производных от и.-е. **meh₁-* в сторону этико-антропологических значений. Достаточно посмотреть на сле-

¹ Топоров В.Н. О понятии «меры» в гимновой поэзии Пиндара и Ригведы // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 2. Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 1. М., 2006. С. 514.

дующие примеры: μέτριος «средний, умеренный, правильный», μετρίότης «умеренность, сдержанность», μετρικός «метрический, размеренный», μετρίαζω «быть умеренным, сдержанным», συμμετρία «соразмерность, правильное соотношение, пригодность», συμμέτρως «соразмерно, складно, вовремя», συμμετρέομαι «соразмерять, исчислять», μετριοπάθεια «умеренность в страстях, выдержка», μετριοπαθῶ «быть сдержанным, снисходительным», μετριοφροσύνη «смирение, благоразумие», μῆτις «мудрость, разум, намерение», μετρίω «обдумывать, замышлять», μετίετα «мудрый», μετρίζομαι «изобретать, создавать». Обращаясь даже к материалам русского языка, можно увидеть, что смысловая связь меры и этико-антропологической сферы является на стихийно-языковом уровне если не универсальной, то точно общеиндоевропейской. Об этом свидетельствуют такие русские производные от корня *meh₁-, как *заметить, приметить, наметить, намерение и умеренность*.

Впрочем, у греков развитие этико-антропологической семантики μέτρων точно является вторичным. Исконные значения μέτρων вполне конкретны: «мерило», «измерительная линейка», «единица измерения». У Гомера μέτρων называется прибор, который используют крестьяне для измерения границ своих владений (Ил XII.422); также очень часто это слово имеет смысл единицы измерения (Ил VII.471, XXIII.741, Од IV.389, IX.209, X.539). Отталкиваясь именно от этих базовых значений, интересующее нас понятие употребляют некоторые досократики. Оно встречается в одном из самых известных фрагментов Гераклита, где говорится: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно-живой огонь, мерно вспыхивающий и мерно угасающий» (ἀλτομενον μέτρα καὶ ἀλοσβεννύμενον μέτρα; fr. 37 L)¹. Плутарх сообщает, что, согласно Гераклиту, солнце в своем движении не может преступить должной меры (μέτρα), иначе его разыщут Эринии, союзницы Правды (fr. 56 L). Один из доксографов передает, что Гераклит считал логос «мерой назначения круга времени» (fr. 8A DK). Кроме того, у самого философа можно найти употребление термина λόγος в значении, близком μέτρων: «Море расточается и возмещается до той же самой меры (λόγον), какая была до того, как оно стало Землей» (fr. 45 L). Из других досократиков космологическую значимость понятия меры мы должны реконструировать также для Филолая, о котором Стобей сообщает: «Филолай посре-

¹ По поводу этого фрагмента Лебедев отмечает: «Μέτρα означает не “мера-ми” (квантами или порциями вещества), а “мерно, размеренно”, т. е. с регулярной периодичностью во времени... В доксографии и античных парафразах μέτρα Гераклита правильно понимается как λeriόδοος» (Лебедев А.В. Логос Гераклита: реконструкция мысли и слова. С. 117).

дине, в центре [космоса, помещает] огонь, который он называет “Очагом” Вселенной, “домом Зевса”, “Матерью богов”, “алтарем”, “связью и мерой природы” (συνοχήν καὶ μέτρον φύσεως)» (fr. 16A DK). Похоже, у остальных досократиков понятие μέτρον не играет большой роли.

Посмотрим теперь, как мыслят μέτρον классики античного философствования. У Платона в «Политике» мы находим следующее рассуждение: одни виды измерительных искусств измеряют и сравнивают конкретные величины, но другие виды пытаются понять соразмерность вещи своему предназначению; во втором смысле мера вещи пересекается с идеей вещи, и уже говорит нам о сущности той или иной вещи; эти виды искусств можно было бы назвать «практическими» и «идеальными» (Politic. 283d–284e). Согласно Платону, мерой вещи в каком-то смысле оказывается ее идея, ведь «ничто несовершенное ни для чего не может быть мерой» (Resp. 504c); все, что относится к сфере ума и ноэтического, связано с мерой (Phileb. 65d); кроме того, «все относящееся к мере, умеренности и своевременности (καίριον)¹ и все то, что подобно этому, принадлежит вечности» (Phileb. 66a); не удивляет и то, что божество определяется как мера всего (Leg. 716c). Платону знакомо и вполне конкретное понимание μέτρον: например, мера веса и мера жидких и сыпучих тел (Leg. 746d); стихотворный размер (Lys. 205a); мера музыкального интервала (Phileb. 17d) и т. д. Вообще же сами философские искусства «отличаются необычайной точностью и истинностью в отношении мер и чисел» (Phileb. 57d), а «мера, вес и число – от природы» (Leg. 757b). Хотя μέτρον и связывается Платоном с эйдосом эйдосов, все же само Единое выше вещей и выше меры (Parm. 140c).

Взгляды Аристотеля на меру подробнее всего изложены в первой главе десятой книги «Метафизики». Термин μέτρον рассматривается им в связи с проблемой единого (ἓν). По Аристотелю, быть единым – значит «быть целым и неделимым», «быть первой мерой для каждого отдельного рода» (ἡ καὶ τὸ ὅλῳ καὶ ἀδιαρέτω, μάλιστα δὲ τὸ μέτρον εἶναι πρῶτον ἐκάστου γένους; Met. 1052b.18). Мера – это то, чем познается количество, мера первична в сравнении с числом и тождественна единому. В конечном счете, мерой-единым называется то первое, чем каждая вещь познается (1052b.24). Согласно Аристотелю, «единое есть мера всех вещей» (1053a.18), ведь даже при измерении линий мы пользуемся некоей фиксированной и неделимой величиной: «Всюду в качестве меры ищут нечто единое и неделимое» (1052b.34). Чисто формально Аристотель, как и Платон, связывает меру с единым. Но для Платона единое – это запредельный эйдос, служащий мерой и образцом для физического космоса; в то время как для Аристотеля единое – это мера

¹ Ср. с отмеченным выше сближением μέτρον и καιρός у Пиндара.

вещей в смысле некоей структуры, имманентной вещам, «закон» вещей, «порядок» вещей. Аристотель относит меру вообще ко всему, что может быть познано. В этом плане интересно отметить, что знаменитое изречение Протагора о человеке как о «мере всех вещей» он считает «ничего в себе не содержащим», хотя и «может показаться, что оно содержит в себе нечто особенное» (1053b.3). Аристотель характеризует это высказывание как банальное и само собой разумеющееся, поскольку для него самого знание и чувственное восприятие есть мера всех вещей, ибо только посредством них что-то познается (определение же меры связывает ее с тем, чем каждая вещь познается).

Таким образом, если в ведийской традиции сохранились исконные индоевропейские представления о мере, ассоциирующие ее с организацией космоса, то у греков уже в ранний период мера стала осмысляться в этико-антропологической перспективе, о чем свидетельствуют как стихийно-языковые, так и лирические и философские материалы. Космологическое понимание меры было возрождено у нескольких до-сократиков и впоследствии – на новом витке осмысления – у Платона и Аристотеля. Однако космологический аспект этого понятия оказался в ранней греческой мысли намного менее значимым, чем мы могли бы ожидать, учитывая характер исконного индоевропейского наследия.

§ 6. Плотничество

Индоевропейцы осмыслили поэтическое ремесло в связи с метафорой плотничества. Корень **tētk-* «тесать» (греч. τίκτω, др.-инд. *takṣ-*, авест. *taš-*), который используется для обозначения плотнической деятельности, встречается в ряде устойчивых оборотов, касающихся поэзии. В Ригведе поэт возвещает: «Небывалые, лучшие из многих слова, / Самые благодатные для этого великого героя, / Для сильного, (всех) превосходящего, избивильного громовержца / Я хочу вытесать (*takṣam*) устами – для крепкого» (VI.32.1). Или в другом месте: «(Вот) эти (люди) все превзошли блеском: / (Те) доблестные, что вытесали (*ataḥṣan*), как следует, песнь (*mántram*)» (VII.7.6). Словосочетанию *mántra-* & *takṣ-* имеется полное соответствие в Авесте: «Господин, вытесавший (*tašat*) эту песнь (*mąθrəm*) с возлиянием жертвенного масла» (Яс 29.7). Реконструируется индоевропейская формула **mentlo-* & **tētk-* «вытесать песнь». Как уже говорилось, имеется также формула **mekhos-* & **tētk-* «вытесать слово», которая реконструируется на основе ведийских, авестийских и греческих соответствий (ср. греч. ἔπος & τίκτω: Pind. Pyth. 3.113, Nem. 3.4; это сочетание встречается у Демокрита, fr. 21 DK). Осмысление поэтического творчества через призму плотниче-

ской деятельности характерно также для кельтской и германской поэзии, хотя там исконные лексические обороты не сохранились¹.

Если поэт является плотником или ремесленником, то его произведение, гимн тоже должно пониматься в свете указанной метафоры. Так и происходит. Чаще всего гимн сравнивается с кораблем, колесницей или другим средством передвижения, при этом выявляется устойчивая смысловая структура: гимн – это то, что делает поэт и направляет отсюда (из земного мира) туда (в мир небесный); иными словами, происходит осмысление творчества в контексте метафоры движения, поэтические же состязания нередко сравниваются с соревнованиями колесничих. Приведем характерные примеры из Ригведы²:

Это ему я слагаю хвалу,
 Как плотник (делает) колесницу, тому, кто вознаграждает,
 И хвалебные песни с удачными речами, Индре, плененному
хвалебными песнями,
 Все приводящую в движение (хвалу) – мудрому (I.64.4).

Вверх воспаряют эти сладчайшие
 Песни и восхваления,
 Сразу побеждающие, добывающие богатство, приносящие
неисчерпаемую помощь,
 Словно колесницы, стремящиеся к награде (VIII.3.15).

Я отправляюсь, словно на колесницах, стремящихся к добыче.
 (С Агни) с правой стороны я хочу дать процветание хвале Марутов!
(V.60.1)

Из досократиков образ колесницы встречается у Эмпедокла, притом в поэтическом фрагменте, воспроизводящем исконную индоевропейскую концепцию. Эмпедокл обращается к музе: «Я молю о словах, которые дозволено слышать эфемерным существам: / Правь, погоняя, послушной вожжам колесницей [поэзии] из страны Благочестия» (fr. 3 DK). Более сложным является образ колесницы, нарисованный в прологе к поэме Парменида (fr. 1 DK). Парменид описывает движение в колеснице, которую несут «сверхпроницательные кони», из тьмы к Свету, в дом Богини,

¹ West M.L. Indo-European Poetry and Myth. P. 39–40.

² См. параллели в Авесте (Яс 50.6, 30.10), у Пиндара (Ol. 9.81, 6.22–25, Isthm. 8.61) и Вакхилида (Od. 5.176, 10.51).

которая посвящает философствующего поэта в тайные учения о бытии и небытии. В эллинистический период это довольно подробное и красочное описание было истолковано как метафора души, влекомой порывами страсти, но направляющейся в конечном счете к разуму и принимающей учение об интеллигибельном бытии, противоположном становлению¹. В современной филологической литературе доминирует интерпретация, предложенная еще Г. Дильсом, согласно которой Парменид, прибегая к метафорическому языку, описывает свой собственный мистический опыт, притом метафорический код заимствуется им из греческой поэзии². Как отмечает Уэст, предложенная Парменидом метафора опирается на самостоятельное направление в мистической традиции, которое выросло из более общей теории поэтического возникновения, и она находит прямую параллель, скорее, не в поэтических текстах ведийского периода, а в Рамайяне, где утверждается, что мистики, достигшие посредством аскетизма высших миров, обладают колесницами (т. е. душами), летающими там, где они пожелают (Рам 3.33.19, 46.6, 49.14)³. Таким образом, мистическому истолкованию образа колесницы, характерному для Парменида, имеется прямая параллель в индийской традиции.

Другая параллель, уже довольно рано попавшая в поле зрения исследователей, – это уподобление устройства души колеснице, с чем мы имеем дело у Платона и в Катха-упанишаде. В «Федре» Платон сравнивает душу с крылатой парной колесницей и возничим (246b). В отличие от богов, у которых и кони, и возничий имеют благородное происхождение, у человеческой колесницы один конь прекрасен и благороден, а другой – противоположен ему. Платон описывает движение божественных и человеческих колесниц по краю поднебесного свода, при этом божественные колесницы совершают свой путь легко, а человеческие – с трудом, поскольку «конь, причастный злу, всей тяжестью тянет к земле и удручает своего возничего, если тот плохо его вырастил», отчего «душе приходится мучиться и крайне напрягаться» (247b). Люди и боги направляются к «занебесной области» (ὕπερουράνιος τόπος), где находится «луг истины» (ἀληθείας πέδιον). По словам Платона, занебесную область не воспел никто из поэтов, да и никто из них не был в состоянии сделать это по достоинству, ведь эту область занимает «бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души – уму; на нее-то и направлен

¹ См. трактовку Секста Эмпирика: Adv. Math. VII.111.

² Diels H. Parmenides Lehrgedicht. Griechisch und Deutsch. Berlin, 1897. P. 46; Mourelatos A. The Route of Parmenides. Las Vegas, 2008. P. 12–13.

³ West M.L. Indo-European Poetry and Myth. P. 43.

истинный род знания» (247с). Узрев этот луг истины, благородная человеческая душа через какое-то время вновь возвращается на землю, а менее благородные души не достигают занебесной области и возвращаются на землю быстрее, поскольку их тянет к земле дурной конь. Все последующее изложение, касающееся природы любви, подразумевает метафору колесницы (247с–257b). Резюмируя, можно сказать, что для Платона блаженная жизнь предполагает рост разумного контроля над душой посредством усмирения низшей чувственной природы, символизируемой буйным конем.

В Катха-упанишаде (3.3–9) метафора колесницы тоже используется для описания конституции человека. Приводим этот фрагмент полностью:

Знай же, что Атман – владелец колесницы; тело, поистине, – колесница;
 Знай, что рассудок (*buddhi*) – колесничий; разум (*manas*), поистине, –
 повода. поводья.
 Чувства (*indriyāni*) называют конями, предметы [восприятия] –
их путями.
 [Атмана], соединенного с телом чувствами и разумом, мудрые называют
наслаждающимся.
 Кто не наделен распознаванием, чей разум никогда не сосредоточен,
 Чувства у того не знают узды, словно дурной конь у колесничего.
 Кто же наделен распознаванием, чей разум всегда сосредоточен,
 Чувства у того знают узду (*ayuktena*), словно добрый конь у колесничего.
 Кто непонятлив, неразумен, всегда нечист,
 Тот не достигает того места и возвращается в круговорот бытия.
 Кто же понятлив, разумен, всегда чист,
 Тот достигает того места, откуда он больше не рождается.
 Человек, у которого распознавание – колесничий, а разум – словно повода,
 Достигает конца пути этой высшей обители Вишну.

Сходство между платоновским и упанишадовским описанием вызывало недоумение у многих исследователей, и здесь были предложены различные варианты решения проблемы: объяснение через влияние индийских учений на Платона, объяснение через обратное влияние, объяснение через общее индоевропейское наследие и др.¹ Как отмечает П. Магноне, сходство не ограничивается отдельными элементами, но касается также общего представления о том, куда движется колесница: платоновской *ὑπερουράνιος τόπος*, занебесной области, соответствует *parama pada*, высшая область

¹ См. обзор: *Magnone P. Soul Chariots in Indian and Greek Thought: Polygenesis or Diffusion? // Seaford R. (ed.) Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought. P. 149–153.*

Вишну; последнюю нужно понимать в контексте мифологемы о «трех шагах» Вишну. Магноне указывает на следующие параллели:

«1) Занебесная область, ὑπερουράνιος τόπος, в смысловом плане идентична высшей обители Вишну, *parama pada*; последняя, как мы видели, с одной стороны, подразумевает след (*pada*) от третьего шага (*pada*) Вишну, “чей глаз – это солнце”, а с другой стороны, представляет собой высочайший шаг, следовательно, *parama pada* соответствует зениту, или ὑπουράνιος ἄψις, являющемуся порогом на пути к загробному миру.

2) Вполне возможно, что это всего лишь причудливое совпадение, но в характеристике “занебесной области” как “луга истины”, т.е. (ἀληθείας) πέδιον, слово πέδιον является когнатом слова *pada* (из *parama pada*).

3) Согласно “Федру”, в ὑπερουράνιος τόπος боги и следующие за ними души посвящают себя созерцанию истинных сущностей. В похожем стиле о *parama pada* в Ригведе (I.22.20) говорится, что эта область беспреданно созерцается богами (или мудрецами).

4) В ὑπερουράνιος τόπος боги и следующие за ними души наслаждаются радостями от пира. Сходным образом в Ригведе говорится, что боги и поклоняющиеся им радуются в *parama pada*, где текут реки меда: “Я хотел бы достигнуть этого милого убежища его, / Где опьяняются мужи, преданные богам: / В самом деле, ведь там родство широко шагающего. / В высшем следе Вишну – источник меда” (VIII.29.7, I.154.5).

5) После достижения ὑπερουράνιος τόπος колесницы останавливаются и уносятся по кругу вращениями небесной сферы. Это напоминает один (пусть и не до конца ясный) фрагмент, в котором говорится, что владыка *parama pada* “подтолкнул своих коней к стремительному движению, подобному вращающемуся колесу” (PB I.155.6)»¹.

Вне зависимости от того, как объяснять поразительное сходство между платоновским описанием и упанишадовским описанием (для наших целей важно то, что оно вряд ли может объясняться общим индоевропейским наследием), стоит отметить, что обе интерпретации оказали большое влияние

¹ См. обзор: *Magnone P. Soul Chariots in Indian and Greek Thought: Polygenesis or Diffusion? // Seaford R. (ed.) Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought. P. 160–161.*

на последующую мысль. В эпоху эллинизма платоновская метафора оказалась крайне востребованной – как мы уже видели, через ее призму был даже реинтерпретирован образ, представленный у Парменида. В индийской мысли упанишадовская метафора подверглась многочисленным истолкованиям в рамках классических даршан; кроме того, она получила дальнейшую разработку в Махабхарате (III.202.20–23), а вокруг корня *yuj-* «впрягать, соединять» и его производных разрослась богатая символика, что особенно активно использовалось в йоге (само слово *yoga-* производно от корня *yuj-* и обозначает «соединение, обуздание»; впервые в образном смысле «обуздания чувств» это понятие употребляется именно в процитированном фрагменте из Катха-упанишады).

И Платон, и автор Катха-упанишады выступили как новаторы, когда сравнили душу (или структуру души) с колесницей, однако они частично опирались и на предшествующую традицию. У греческих поэтов метафора колесницы встречается неоднократно, хотя и не получает специального осмысления (Ил V.745–752, VIII.41, VIII.381, XIII.23 и др.). В самхитах и брахманах метафора колесницы используется в связи с поэтическим словом и жертвоприношением. В Джайминья-брахмане говорится: «Кто знает божественную колесницу, становится колесничим; божественная колесница воистину есть жертвоприношение» (I.129; также см.: ТБр I.3.5.4, I.7.9.6, КаушБр XVIII.3.4). Согласно Шатапатха-брахмане, бог Агни, который доставляет жертву на небо, является «колесничим жертвоприношения» (I.4.2.11). Эти брахманические замечания дополняют традиционное для самхит использование образа колесницы в качестве метафоры поэтического слова, поскольку ключевым элементом жертвоприношения (жертвой *raḥ excellence*), по ведийским воззрениям, является именно слово, обрядовая же часть выступает по отношению к нему всего лишь внешней иллюстрацией, опорой, *pratiṣṭhā*¹.

Итак, начиная с индоевропейского периода и вплоть до складывания интерпретаций Платона и автора Катха-упанишады, мы имеем дело с единой *смысловой структурой*, закодированной в образе колесницы, движущейся по направлению к некоей желаемой области. В эту структуру входят поэт или философ, посылающий колесницу (либо едущий в ней сам), четкое разграничение «здесь» и «там», представление о движении отсюда туда, понимание целевой области как сакральной, понимание необходимости контроля над движением колесницы. Безусловно, имеется существенное различие между исконным использованием этой метафоры в контексте ар-

¹ Подробнее об этом см.: Романов В.Н. К жанровой эволюции брахманической прозы // Шатапатха-брахмана. Кн. I. Кн. X (фрагмент). М., 2009. С. 13–17.

хаического гимнотворчества и ее последующим мистическим истолкованием в рамках платоновской и упанишадовской метафизики, однако, учитывая сложную функциональность гимнов в архаическом ритуальном комплексе, здесь можно обнаружить точки пересечения. Так, некоторые контексты Ригведы (см., например, VI.9) позволяют утверждать, что к богам не просто направляется гимн, но в каком-то смысле движется и сам исполнитель гимна, а поэтическое и ритуальное пространство представляет собой сферу тотального преобразования, где уже трудно провести различие между «здесь» и «там»¹. По крайней мере для некоторых контекстов вполне справедливо утверждать, что слово-колесница перемещается вместе с самим исполнителем гимна, и в этом опыте содержится потенциал для развития мистической метафоры колесницы души. Возможно, ее появление в двух мало связанных интеллектуальных пространствах отчасти объясняется именно наличием общего индоевропейского поэтического базиса².

§ 7. Другие космологические идеи

В раннем греческом языке отсутствовало слово для обозначения мира в целом. Вместо этого использовались описательные выражения: «земля и небо», «земля, море, небо и Тартар» и др. К индоевропейскому времени восходит композит «земля и небо» (ср. РВ I.35.9, X.65.4), а также выражения «все это», «это целое» и, возможно, «все то, что движется», – эти формы засвидетельствованы в Ригведе и Авесте (РВ I.98.1, II.24.11, VIII.40.4; Яш X.95). В греческом языке их продолжают обороты, встречающиеся у ряда философов и поэтов. По свидетельству Феодорита, Ксенофан говорил: «Это все (τάδε πάντα) из земли и в землю все возвращается» (fr. 27 DK). Аналогичный оборот использует Эмпедокл: «Когда Вражда достигла самого дна / Вихря, а в середине круговерти оказалась Любовь, / Тогда в ней все это (τάδε πάντα) сходится вместе, чтобы быть Одним-единственным» (fr. 35.5 DK). У него же находим: «Но что бы тогда давало прирост этому всему (τοῦτο τὸ πᾶν), и откуда бы оно взялось?» (fr. 17.32 DK). Парменид использует просто указательное местоимение для обозначения всего сущего: «Так, к твоему сведению, согласно мнению, родились эти-вот [вещи] (τάδε) и существуют теперь» (fr. 19.1 DK). Гераклит, с одной стороны, употребляет устоявшийся оборот: «Этим всем (τάδε πάντα) правит Громовой Удар» (fr. 40 L). С другой же стороны, он уже несколько модифицирует его, подставляя вместо «всего»

¹ Эта тема была подробно развита в более поздней ведийской литературе.

² Эта точка зрения (в несколько иной перспективе) также высказывается в работе: *McEvilley T. The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophy. P. 185.*

одно из обозначений Вселенной или, скорее, принципа организации как такового: «Этот космос (κόσμος τόνδε), один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет (ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται) вечно-живой огонь, мерно вспыхивающий и мерно угасающий» (fr. 37 L)¹. Другой особенностью данного высказывания Гераклита является то, что в нем оригинальным образом употреблен еще один оборот: «Было, есть и будет» (или «было и будет»), – традиционный индоевропейский способ описания целокупности сущего (как в пространственном, так и во временном плане). Из досократиков его также употребляет Эмпедокл, который утверждает, что элементы образуют «все, что было, есть и будет» (πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστί καὶ ἔσται; fr. 21.13 DK)². В следующем гимне Ригvedы обе формулировки объединены в одну фразу: «В самом деле, Пуруша – это все, / Что было и что будет» (*idám sárvaṃ yád bhūtam yac ca bhavīyam*; X.90.2). Оборот «было, есть и будет» встречается также у нартов и славян³. Таким образом, говоря о Вселенной, как об «этом всем» и о том, что «было, есть и будет», ранние греческие философы употребляют устойчивые космологические выражения, имеющие индоевропейские истоки.

Другой мотив, который, возможно, восходит к праиндоевропейскому периоду, – это понимание любви в качестве одного из космогонических принципов. В известном гимне Ригvedы описывается состояние до сотворения мира, когда «дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно» (X.129.2). Космогонический процесс начинается с того, что у Единого пробуждается желание (*kāma-*), которое является «первым семенем мысли». Слово *kāma-* обозначает и сексуальное желание, и любовь, и желание в более абстрактном смысле, т. е. волю (здесь мы сталкиваемся с полисемией, характерной для многих языков). В классическом индуизме понятие *kāma-* осмыслялось преимущественно в социально-этическом, нежели в метафизическом ключе. Метафизический же аспект любви получил развитие в Греции, где уже в ряде ранних космогоний ἔρος «любовь, желание» понимается как одно из древнейших божеств и двигатель космогони-

¹ Как справедливо замечает Лебедев, полной параллелью «этому космосу» является «этот-вот логос» из фрагмента 1 (*Лебедев А.В. Логос Гераклита: реконструкция мысли и слова. С. 315*). Использование Гераклитом клишированного оборота, указывающего на целокупность сущего, является дополнительным аргументом в пользу того, что слово κόσμος у него уже обозначает «мироздание» или «миропорядок» (вопреки некоторым интерпретаторам, считающим, что Гераклит еще не использует это слово в указанном значении).

² Возможно, он также подразумевается в одном из фрагментов Парменида: fr. 8.4–6 DK (его разбор см. ниже).

³ Более подробно о нем см. нашу статью «Об индоевропейском мировидении». Там же список литературы.

ческого процесса. В «Теогонии» Гесиода говорится, что Эрос родился после Хаоса и Геи (119–121). В поэме Парменида утверждается, что рождающая сила «первым из богов сотворила Эроса» (fr. 13 DK). Платон в «Пире» подчеркивает, что Эрос является древнейшим богом (178b–c). Параллель этому мы находим в «Махабхарате», где Кама также называется древнейшим богом (*sanātanatamaḥ*; XIII.85.11). Важную космогоническую функцию любовь играет в поэме Эмпедокла, хотя там она обычно именуется не словом ἔρος, а словом φιλότης. Таким образом, можно выделить два нетривиальных сходства между ранними индийскими и греческими представлениями о любви: во-первых, любовь мыслится как один из космогонических принципов, двигатель космогонического процесса; во-вторых, любовь персонафицируется в виде божества, которое считается древнейшим. Трудно сказать, имеем ли мы здесь дело с общими индоевропейскими воззрениями или нужно предполагать параллельное развитие указанных идей на основе одного поэтического базиса.

В процитированном выше гимне Ригведы говорится о том, что возникновению мира предшествовало «Нечто Одно», или «Единое» (*tad ekaṃ*; RV X.129.2)¹, притом описание явно предполагает состояние первичной неразличенности. В последующей индийской мысли это «Единое» окажется предметом многочисленных спекуляций, кульминацией чего станет мистическое учение адвайта-веданты о Брахмане. В Греции имела место параллельная линия интеллектуального развития, и ее основу также составило учение о Едином (ἕν), которое почти одновременно фиксируется у Гераклита, Парменида и Эмпедокла и, возможно, имеет пифагорейские истоки². Согласно Гераклиту, Единое тождественно Логосу, являющемуся принципом динамического слияния противоположностей, из которых состоит феноменальный мир (fr. 1 L); при этом, как уже говорилось, для Гераклита важно, что подразумевается не просто связность, а именно сущностное тождество – в этом смысл различия между явной гармонией и скрытой гармонией³. Ключевое понятие метафизики Парменида – τὸ ἓν (Бытие) – мыс-

¹ Ср. также с описанием актуального состояния мира: «Един (*eka*) огонь, многообразно возжигаемый, / Едино Солнце всепроникающее, / Едина Заря, все освещающая, / И едино то, что стало всем [этим миром] (*babhūva sarvam*)» (RV VIII.58.2).

² Ср. у Филолая: «Одно (τὸ ἓν) – начало всех [вещей]» (fr. 8 DK).

³ Обращая внимание на то, что Гераклит употребляет глагол бытия εἶναι лишь применительно к единому, а в случае двойственных или множественных феноменов опускает его (либо замещает другими глаголами), Лебедев пишет: «Это указывает на то, что Гераклиту было известно различие бытия и становления, вопреки распространенному мнению о том, что оно было изобретено

лится как неизменный, неподвижный шар, каждая точка которого находится на одинаковом расстоянии от центра. Парменид описывает его следующим образом: «Целокупное, однородное, бездрожное и законченное / Оно не “было” некогда и не “будет”, так как оно “есть” сейчас – все вместе, / Единое, непрерывное» (fr. 8.4–6 DK). У Эмпедокла этому недифференцированному состоянию соответствует σφαῖρος «шар», который именуется «единящей Любовью», «огнем» и «единым» (fr. 19 DK). Примечательно, что между Ригведой и ранними греческими философами обнаруживается сходство в употреблении онтологической лексики. В ведийском космогоническом гимне говорится о том, что до сотворения мира «не было ни сущего (*sat*), ни не-сущего (*asat*)», при этом «происхождение сущего в не-сущем открыли мудрецы размышлением, ища в сердце (своем)» (X.129.1–4). Парменид же вопрошает в поэме: «Ибо что за рожденье (*γένναν*) будешь выискивать ему [Бытию]? / Как и откуда оно выросло? Из не-сущего (*ἐκ μὴ ἔόντος*)? / Этого я не разрешу тебе высказывать или мыслить» (fr. 8.6–8 DK). И др.-инд. *sát-* и греч. *ἔόν* являются причастиями настоящего времени от глагола бытия, восходящего к индоевропейскому **h₁es-* «быть, находиться». Хотя Ригведа и Парменид, по сути, дают разные ответы на вопрос о возможности происхождения бытия из небытия, все же сходства в ходах мысли, в лексике и в представлениях о едином недифференцированном первопринципе не могут не интриговать¹. Трудно доказать общее индоевропейское происхождение рассуждений такого типа, однако в качестве гипотезы эта идея вполне может быть принята.

Парменидом. Причем и у Гераклита, и у Парменида бытие соответствует “единому”, а становление – “многому”, понимаемому как совокупность всех пар противоположностей. И опять же, в обоих случаях единое понимается как умопостигаемая истина, а многое – как иллюзия, вызываемая обманом чувственного восприятия (у Гераклита – *ἀλάτῃ τῶν φανερόν*). Единственное различие в том, что у Парменида онтологический абсолют неподвижен и неизменен, а у Гераклита – полон энергии, движения и непрерывного циклического изменения. Не исключено, что Гераклит оказал какое-то влияние на Парменида, но более вероятным представляется наличие общего источника, а им может быть только пифагорейская традиция, точнее – Пифагор из Самоса» (*Лебедев А.В.* Логос Гераклита: реконструкция мысли и слова. С. 53).

¹ Лексические сходства касаются не только слов с семантикой бытия, но и концепта «рождения», который в обоих случаях кодируется производными от корня **ǵenh₁-* «родить» (> др.-инд. *jan-*, греч. *γίγνομαι*). У Парменида говорится о *γέννα* «рождении, происхождении», а в гимне Ригvedы утверждается: «В первом поколении богов / Из небытия бытие родилось (*asataḥ sat ajāyata*). / Следом за ним стороны света родились. / Это (бытие родилось) от (существа) с ногами, простертыми кверху» (X.72.3). О значимости корня **ǵenh₁-* «родить» для кодирования космогонических процессов в индоевропейский период см. § 2.

Еще один мотив, который, вероятно, восходит к праиндоевропейскому периоду, касается космологического понимания речи. На эту тему не реконструируется ни один конкретный мифопоэтический сюжет, однако в пользу более общей реконструкции, предполагающей связь слова и творения, говорят следующие свидетельства: 1) миф об установлении имен («ономатетический миф»), многочисленные прямые и косвенные примеры связи слова и сотворения – в частности, двойственная семантика космологически значимого глагола $*d^heh_1-$, означающего как «установить, сделать», так и «сказать»¹; 2) индоевропейская концепция истины, предполагающая наделение атрибутом «истинности» как бытия, так и слова; 3) употребление одних и тех же метафор применительно к сотворению космоса и к сотворению слова – в частности, метафоры плетения ($*uebh-$), плотничества ($*tetk-$), установления ($*d^heh_1-$) и др.; 4) фиксируемое уже в ранний период индийской мысли космологическое понимание речи. В последнем случае имеется в виду известный ведийский гимн, посвященный богине Речи ($vāc-$), в котором она описывается как космологический принцип, пронизывающий все сущее и обеспечивающий бытие Вселенной, при этом для выражения ее универсальности (X.125.3) используется та же лексика, что и в космогонических гимнах, посвященных расчленению Первочеловека (X.90.11) и убийству Индрой хтонического змея Вритры (I.32.7); иначе говоря, Речь неявно отождествляется с первичной жертвой и той «плотью», из которой сотворен мир. Эта идея получает дальнейшее развитие в брахманах, где Речь прямо отождествляется с Вселенной (ШБр VI.1.1.9, XI.1.6.18 и др.) и с потусторонним Словом-Ведой, из которого жертвующий должен создать себе тело-атман, чтобы попасть на небо. Как можно заметить, уже здесь имеются все предпосылки к осмыслению Речи в качестве сверхсущего Абсолюта, и именно это произойдет в поздних брахманах и ранних упанишадах, где Абсолют будет обозначен понятием *brāhman-* – термином, исконно значившим «священное слово»². Не фундировано ли параллельное греческое истолкование слова в качестве космологического принципа в общем индоевропейском наследии? Мы имеем в виду философскую концепцию Гераклита, согласно которой вселенское слово-логос является перманентной «собранностью» вещей ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma < \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ «собирать»), скрытой гар-

¹ Богатый материал и интересные размышления на тему сакрализации слова у индоевропейцев см. в статье: *Топоров В.Н.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // *Топоров В.Н.* Исследования по этимологии и семантике. Т. 2. Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 2. М., 2006. С. 371–380.

² В индологии отсутствует четкое понимание тех процессов, которые привели к такой смысловой эволюции. См. обсуждение: *Романов В.Н.* К жанровой эволюции брахманической прозы. С. 77–110.

монией, возводящей множественное сущее к исконному единству (fr. 1–2, 7 L)¹. В отличие от индийской традиции, где эволюция представления о слове в сторону философского концепта прослеживается достаточно хорошо, в греческой традиции философское учение появляется в готовом виде как будто из ниоткуда. Одно из возможных объяснений могло бы состоять в том, что Гераклит опирался на не дошедшую до нас космогонию, в которой индоевропейский сюжет творения словом (или из слова) играл важную роль². Впрочем, альтернативные гипотезы – о местном происхождении и о восточном влиянии – исключить тоже нельзя.

Заключение

На основе анализа, проведенного в данной статье, можно выделить несколько индоевропейских мотивов, которые, по-видимому, получили отражение в ранней греческой философии.

1) В рамках индоевропейской протокосмогонии существовала концепция хаоса как первичной бездны, предшествующей всему сущему. Это представление сохранилось в греческой мысли, где значение понятия *χάος* эволюционировало от бездны и пустого пространства к беспорядочному смешению элементов. Имеются косвенные свидетельства того, что уже в индоевропейский период хаос ассоциировался с первичными водами, и эта ассоциация сохранилась в греческой философии – у досократика Ферекида и в стоицизме.

2) У индоевропейцев существовало две метафоры сотворения мира: ремесленническая метафора, которая, среди прочего, кодировалась глаголами **tetk-* «тесать, творить» и **d^heh₁-* «устанавливать, делать», и органицистская метафора, выражавшаяся глаголом **ǵenh₁-* «рождать». Обе метафоры сохранились в греческой мысли, в частности у досократиков и Платона, при этом распространение получили словоформы, восходящие к исконной лексике, кодировавшей эти модели сотворения. Наибольшей значимостью

¹ Оригинальная интерпретация логоса как собирания представлена у Хайдеггера: *Хайдеггер М.* Гераклит. СПб., 2011. Также см. истолкование логоса в контексте метафоры «книги природы»: *Лебедев А.В.* Логос Гераклита: реконструкция мысли и слова. С. 61–69, 103–114 (эта метафора отмечена и в индийской философии).

² Мы обнаружили следующую почти дословную параллель между Гераклитом и Ригведой: «Непонимающие, слушая, подобны глухим; это о них свидетельствует пословица: “Они тут, но их нет”» (fr. 9 L); «Кто-то, глядя, не увидел Речь, / Кто-то, слушая, не слышит ее» (РВ X.71.4). Возможно, специальное исследование на эту тему позволило бы выявить еще ряд параллелей.

в данном плане обладает глагол **d^heh₁-* (> греч. τίθημι) и его производные, среди которых особенно важны θέμις «установление, право» и θεός «бог». Некоторые фрагменты позволяют утверждать, что связь между θεός и τίθημι ощущалась греками на синхронном уровне, т. е. для них было характерно специфическое понимание бога как «установителя».

3) Для индоевропейского мышления была характерна склонность к проекции частей человеческого тела на Вселенную, или, говоря шире, к подчеркиванию изоморфизма между микрокосмом и макрокосмом. Это получило отражение в мифах о сотворении Вселенной из тела первочеловека, в метафорических оборотах («глаз бога», «пуп земли», «волосы земли» и т. д.) и в грамматикализации пространственных наречий. В истории греческой философии идея изоморфизма микрокосма и макрокосма приобретала разнообразные формы: подчеркивалось сходство общего вида, отдельных частей, внутренней гармоничности, конкретных атрибутов, процессов и др. Она встречается у досократиков, в платонизме, перипатетизме, стоицизме, неопифагорействе, неоплатонизме, герметизме и иных направлениях. Ввиду того что в ранний период указанная идея фиксируется лишь спорадически и – за редким исключением – не получает подробного развития, трудно определить внутригреческие пути ее распространения. Кроме того, надежно установить прямую преемственность между индоевропейской склонностью к проекции частей тела на Вселенную и греческими концепциями изоморфности человека и Вселенной не представляется возможным; по указанной причине эта преемственность должна считаться гипотетичной.

4) Согласно индоевропейским космологическим воззрениям, до проявления имеет место состояние первичной неразличенности, проявленный же космос существует в оппозициях («день и ночь», «небо и земля», «боги и люди», «видимое и невидимое»), характеризующихся ценностной нагруженностью, когда один из членов оппозиции доминирует над другим; при этом противостоящие начала объединяются принципом гармонии. Ведийские, иранские и греческие обозначения гармонии (др.-инд. *ṛtá-*, авест. *aša-*, греч. ἁρμονία) представляют собой субстантивные образования от одного и того же корня – и.-е. **h₂er-* «сплачивать, соединять». Греческая философская мысль с ее тягой к гармоничности, структурности, размеренности, похоже, наследует индоевропейскую модель. Учение о гармонии имеет пифагорейские истоки, и оно занимает центральное место у Гераклита, Эмпедокла и Филолая, а от них попадает в последующие направления греческой философии. Интересно, что у Гераклита и Филолая воспроизводится архаичная индоевропейская модель аксиологически нагруженного дуализма, когда один из членов оппозиции доминирует над другим; при этом представлен-

ное у Филолая противоположение «истины» и «лжи», ассоциируемое с оппозицией «предела» и «беспредельного», находит прямое соответствие в ведийском противопоставлении *r̥tá-* и *ánṛ̥tā-* («истина» / «ложь», «космос» / «хаос»).

5) Вселенная мыслилась индоевропейцами как определенным образом структурированная, «мерная». Понятие мерности кодируется многочисленными производными от глагола **meh₁-* «мерить, отмерять», среди которых встречаются как слова с пространственной семантикой, так и слова с временными значениями, в том числе обозначения месяца и года. В ведийской традиции понятие меры, *mātrā-*, выполняет важную космологическую функцию. Его специфическое использование позволяет утверждать, что ведийский космос сочетает в себе, с одной стороны, мерность, ограниченность, стабильность, а с другой стороны, сверхмерный рост, избыток, изобилие. Похоже, ведийская ситуация наиболее близка к исконной индоевропейской ситуации. С особой эволюцией понятия меры мы сталкиваемся в греческой традиции. У греков уже в ранний период мера, *μέτρον*, и другие многочисленные производные от корня **meh₁-* стали осмысляться в этико-антропологической перспективе, о чем свидетельствуют как стихийно-языковые, так и лирические и философские материалы. Космологическое понимание меры было возрождено у нескольких досократиков и впоследствии – на новом витке осмысления – у Платона и Аристотеля. Таким образом, индоевропейское наследие оказалось преломлено в греческой мысли, при этом, по-видимому, в индоевропейских языках в целом имеется тенденция к семантическому развитию от конкретного значения «меры» в сторону этико-антропологических значений (*намерение, умеренность* и пр.).

6) В поэтико-религиозной традиции индоевропейцев активно использовалась метафора колесницы (изначально же, скорее, повозки). Ремесленнический глагол **tetk⁻* «тесать» употреблялся не только в буквальном значении, но и в метафорическом: **mentlo-* & **tetk⁻* «вытесать песнь», **uek^{os-}* & **tetk⁻* «вытесать поэтическое слово». Реконструируется устойчивая смысловая структура: гимн – это то, что делает поэт и направляет отсюда (из земного мира) туда (в мир небесный); осмысление творчества осуществляется в контексте метафоры движения, поэтические же состязания нередко сравниваются с соревнованиями колесничих. Эта смысловая структура, в основе которой лежит метафора колесницы, воспроизводится в греческой философии – у Парменида и Платона, притом в обоих случаях колесница символизирует душу, параллель чему имеется в индийской философии. Такое сходство в направлениях смыслового развития не может объясняться наличием прототипической идеи в законченном виде или влиянием одной традиции на другую; скорее, нужно говорить об общем поэти-

ко-религиозном базисе и о существующей в его рамках вполне конкретной смысловой структуре, которая сыграла ключевую роль в становлении греческих и индийских представлений.

7) К этому можно добавить еще четыре мотива: истолкование целокупности сущего как «того, что было, есть и будет»; понимание любви в качестве космогонического принципа; представление о Едином; космологическое понимание речи. Все эти идеи, получившие развитие как в Индии, так и в Греции, с той или иной долей вероятности могут восходить к праиндоевропейскому времени.

Можно выделить и другие праиндоевропейские мотивы, получившие отражение в ранней греческой философии и последующей западной мысли: глубинная связь бытия и истины, полифункциональность глагола бытия, концепция «поэтической истины»; имплицитное противопоставление постоянного и непостоянного, нашедшее выражение как в мифологии, так и на языковом уровне (ср. функциональную дистрибуцию глаголов $*h_1es-$ и $*b^heh_2u-$), и явившееся основой метафизической оппозиции бытия и становления; доминирование зрения среди других перцептивных механизмов и распространение соответствующих метафор на сферу интеллектуального; детальная лексическая система позиционных глаголов («стоять», «сидеть», «лежать»), метафорический перенос семантики этих глаголов и их производных в область абстрактной мысли, в том числе при создании философской терминологии; развитая лексическая система пространственных наречий, перенос характерной для нее имплицитной категоризации в сферу абстрактного. Тем не менее это далеко не исчерпывающий список. В данной статье мы лишь наметили перспективную в исследовательском плане проблематику и выделили наиболее общие и яркие мотивы. В идеале необходимо масштабное исследование, предполагающее 1) детальную реконструкцию индоевропейского мировидения; 2) выявление как масштабных, так и менее значительных мотивов, получивших продолжение в последующей греческой и западной мысли; 3) реконструкцию и выявление лексико-грамматических особенностей праиндоевропейского языка, а также тенденций грамматикализации и семантических переходов в отдельных языках, которые позволили бы судить об общих интеллектуальных наклонностях индоевропейцев; 4) сличение получившейся картины с мировоззренческими моделями и путями интеллектуального развития других крупных языковых семей и культур – в особенности семитской, сино-тибетской и юто-ацтекской, которые породили собственные философские традиции (иногда под влиянием греков): иудейскую, арабскую, китайскую и философию науа. Такое детальное исследование позволит более точно определить истоки западной мысли, а также то универсальное и уникальное, что досталось

нам от индоевропейцев. Это значит, что оно позволит лучше понять нашу собственную интеллектуальную идентичность. Между тем оно потребует не только нетривиальной философской и лингвистической подготовки, но и наличия столь же детального научного материала, касающегося неиндоевропейских языковых семей и философских традиций. К сожалению, нет уверенности в том, что в наше время такое исследование выполнимо.

ЛИТЕРАТУРА

- Beekes R.* Etymological Dictionary of Greek. Leiden; Boston, 2010.
- Burnet J.* Greek Philosophy. Part I. From Thales to Plato. London, 1914.
- Chaturvedi A.* Harmonia and ἁρμόνη // *Seaford R.* (ed.) Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought. P. 40–54.
- Conger G.P.* Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy. New York, 1922.
- Cornford F.M.* Plato's Cosmology. New York, 1957.
- Derksen R.* Etymological Dictionary of the Slavic Inherited Lexicon. Leiden; Boston, 2008.
- Diels H.* Parmenides Lehrgedicht. Griechisch und Deutsch. Berlin, 1897.
- Gonda J.* The Vedic God Mitra. Leiden, 1972.
- Grassmann H.* Wörterbuch zum Rig-Veda. Wiesbaden, 1955.
- Jurewicz J.* The Concept of ἁρμόνη in the Ṛgveda // *Seaford R.* (ed.) Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought. Edinburgh University Press, 2016.
- Kahn Ch.* Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History. Cambridge, 2001.
- Magnone P.* Soul Chariots in Indian and Greek Thought: Polygenesis or Diffusion? // *Seaford R.* (ed.) Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought. Edinburgh University Press, 2016.
- Mallory J.P., Adams D.Q.* The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World. Oxford, 2006.
- McEvelley T.* The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophy. New York, 2002.
- Mourelatos A.* The Route of Parmenides. Las Vegas, 2008.
- Pokorny J.* Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959.
- Rix H. et al.* Lexikon der Indogermanischen Verben. Wiesbaden, 2001.
- Schluderer L.R.* Imitating the Cosmos: The Role of Microcosm-Macrocosm Relationships in the Hippocratic Treatise "On Regimen" // The Classical Quarterly. 2018. 68 (1). P. 31–52.

- Weber A. History of Philosophy. New York, 1908.
- West M.L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971.
- Wodtko D. et al. Nomina im Indogermanischen Lexicon. Heidelberg, 2008.
- Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.
- Виллер Э.А. Учение о Едином в античности и средневековье. СПб., 2002.
- Лебедев А.В. Логос Гераклита: реконструкция мысли и слова. СПб., 2014.
- Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 1. Ранняя классика. М., 2000.
- Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 8. Итоги тысячелетнего развития. Кн. II. М., 2000.
- Романов В.Н. К жанровой эволюции брахманической прозы // Шатапатха-брахмана. Кн. I. Кн. X (фрагмент). М., 2009.
- Топоров В.Н. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 2. Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 2. М., 2006.
- Топоров В.Н. О понятии «меры» в гимновой поэзии Пиндара и Ригведы // Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 2. Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 1. М., 2006.
- Хайдеггер М. Гераклит. СПб., 2011.
- Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1. М., 2001.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АВ – «Атхарваведа»
Ил – «Илиада» (Гомер)
КаушБр – «Каушитаки-брахмана»
Од – «Одиссея» (Гомер)
Рам – «Рамаяна»
РВ – «Ригведа»
ТБр – «Тайттирия-брахмана»
ШБр – «Шатапатха-брахмана»
Ясна – «Ясна» («Авеста»)
Яш – «Хом-яшт» («Авеста»)
Aesch. Ag. – «Агамемнон» (Эсхил)
Aesch. Supp. – «Просительницы» (Эсхил)
Adv. Math. – «Против ученых» (Секст Эмпирик)
Aristoph. Av. – «Птицы» (Аристофан)
Bibl. Hist. – «Историческая библиотека» (Диодор)
De Xen. – «О Зеноне» (Аристотель)

- DK – нумерация фрагментов досократиков по изданию Дильса-Кранца
Dionys. – «Деяния Диониса» (Нонн Панополитанский)
Emp. – Эмпедокл
Eth. Nic. – «Никомахова этика» (Аристотель)
Eur. El. – «Электра» (Еврипид)
Eur. Hel. – «Елена» (Еврипид)
Eur. Med. – «Медея» (Еврипид)
fr. – обозначение фрагмента
Gorg. – «Горгий» (Платон)
Hom. Hymn – «Гомеровские гимны»
Isthm. – «Истмийские оды» (Пиндар)
L – нумерация фрагментов Гераклита по изданию Лебедева
Leg. – «Законы» (Платон)
Lys. – «Лисид» (Платон)
Met. – «Метафизика» (Аристотель)
Nem. – «Немейские оды» (Пиндар)
Od. – «Оды» (Вакхилид)
Ol. – «Олимпийские оды» (Пиндар)
Op. – «Труды и дни» (Гесиод)
Pyth. – «Пифийские оды» (Пиндар)
Phaedr. – «Федр» (Платон)
Phileb. – «Филеб» (Платон)
Phys. – «Физика» (Аристотель)
Polit. – «Политика» (Аристотель)
Politic. – «Политик» (Платон)
Resp. – «Государство» (Платон)
Soph. Ant. – «Антигона» (Софокл)
Symp. – «Пир» (Платон)
Theog. – «Теогония» (Гесиод)
Tim. – «Тимей» (Платон)
Yngl. – «Перечень Инглингов» (Теодольв из Хвинира)

Ruzana Pskhu
(*RUDN University*)

ON MYSTICAL LANGUAGE TRANSLATABILITY: SOME THEORIES AND THEIR APPLICATION TO NIFFARĪ'S TEXTS¹

Keywords: Sufism; mystical language; translation studies; world-view; fanā'; baqā'; oneritic language; mystery; paradox; Niffarī.

The article is devoted to the foundation of the possibility for the Ṣūfī texts translation on the base of the mystical texts of Muḥammad b. 'Abd al-Jabbār al-Niffarī (d.965), which are taken as the sample of a mystical language. The translation of his texts, which represent the dialogues of God with the author, practically is impossible because of the lack of any cultural and social knowledge concerning the biography, teachers, pupils, tradition and the silsila of al-Niffarī, which could give us a possibility to put him and his ideas into the definite historical and cultural context or to define his school. For the researchers it means that the language is the only stuff of their research activity; as the matter of fact the scholar has only the "pure" text, which narrows the methodological base of its study: one can use only the various philological methods for the textual research instead of extensive historical and philosophical methodology, which is usually is used in such a case. Our main conclusion is connected with the idea that every mystical language (for example, Niffarī's oneritic language) is similar to a poetry and as such it is reflection of an author's vision and need in attentive and loving listening. The utter conclusion

¹ The article was prepared within the framework of the Agreement between the Ministry of Education and Science of the Russian Federation and Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba №. 075-15-2021-603 on the topic: "Development of methodology and intellectual base of a new generation for the study of Indian philosophy in its relation to other leading philosophical traditions of Eurasia". This paper has been supported by the RUDN named after Patrice Lumumba University Strategic Academic Leadership Program.

is that the only adequate method of studying every mystical language is philological, because every mystic has his/her very unique inner state and there is no other instrument (e.g., reason or language) to share his/her experience with somebody else.

1. Introduction

We will start our article with a “lyrical” metaphor of philosophical character, which concerns the spheres, which have to do with the mystic author under discussion, I mean philosophy and poetry. Firstly, we will try to explain the correlation between mystics and poetry. The famous poem by the eminent American poet Robert Frost (1874–1963) (Jangfeld 238–239) titled as ‘*The road not taken*’, distinctly depicts, in my opinion, a translator’s fate (I mean here, first of all, a translator of mystical texts): such a translator always follows independence and uniqueness of a mystic, whose texts he translates. Joseph Brodsky (1940–1996), who, as we know, appreciated Robert Frost as a poet, comparing philosophy and poetry, saying that the expression “the greatest mind” is usually applied only to the greatest philosophers, meanwhile the difference between philosophy and poetry is that poetry often “cuts, shortens distances”: instead of two to three pages to express an idea, it uses only two to three lines of a poem. Of course, this is not the only difference, which could be noted between philosophy and poetry, as the feature of poetry, noted by Brodsky, its ability for condensing of meaning in one or two words/lines, cannot be attributed only to poetry. Moreover, when we talk about rolling up a meaning in a word, we should admit that in this sense a mystic text is more powerful than a poetical one: it tries to put simultaneously diversity of this world and human experience in one phrase, the meanings of which are being revealed throughout the text.

The next “lyrical” metaphor is building “the bridge” between philosophical and mystical texts. Here we are trying to explain the correlation between mystics and philosophy. And the thinker, who will help us in this issue, will be Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831). If we remember an article, which is devoted to the problems of translation of philosophical texts, and which contains an analysis of some terms of Hegel’s ‘*Phänomenologie des Geistes*’, we can see that this analysis shows that an adequate and synonymous English translation of Hegel’s important philosophical terms (such as *aufgeben* and *Geist*) is impossible. The title of this article is ‘Translating Hegel’s Ambiguity: a Culture of *Humor* and *Witz*’ (Charlston 2012). The author has studied three English translations of the ‘*Phänomenologie des Geistes*’ and tries to show that the ambiguity of these terms is bound up with the cultural and historical environment of Hegel’s time. That is why the terms should be translated in the cultural context of the philoso-

pher's life. I suppose in this context that the *translation* of the *philosophical* texts (regardless of their terminological "stability") involves the same problems as in the *reading* of *mystical* texts (and even poetical ones). Searching for equivalents of philosophical terms makes a translator (in distinction with a ordinary reader for whom an original text exists in a native language) share the creative torments which are common for a reader of a mystical text (for whom an original text also exists in a native language): these torments relate to the permanent and continual meaning-creation and creative interpretation of the terms under investigation. A translator continually provides the terms with the new senses, meanings and connotations and seeks for their equivalent translation into the other language. But if the history of philosophy, as we know, has its own tradition and terminological and problematic succession or continuity, the continuity of mystical philosophy has only a formal character and in this sense the translation of mystical ambiguity would mean, metaphorically speaking, taking the dangerous road, which was never 'taken' before. Why do I start my article (with corresponding allusions in its title) with remembrance of these two incompatible persons (Brodsky and Hegel), who are in a sense the symbols of poetry and accordingly philosophy? What is the reason of such lyrical introduction with the rich metaphorical loading? The main reason is to concentrate the reader's attention on the idea that the true mysticism (of course if we don't want to reduce it merely to emotional life) tries to be simultaneously both of them (i.e. philosophy and poetry). Moreover, this feature of a mystical text becomes more evident, if we investigate it through the theoretical problems of translation and of course through its translation into another concrete language. Thus, we defined the subject area of our article: the language of the mystical texts.

Let us address the tradition of the Arab mysticism, which is one of the most developed spiritual traditions in the history of the religious philosophy, more precisely to Muḥammad ben 'Adb al-Jabbār al-Niffarī (d.965), who is one of the most enigmatic mystics of this tradition.

The first scientific investigation of Niffarī's texts began in 1935 year, when the famous British scholar Arthur Arberry (1905–1969) published the critical edition and the English translation of two Niffarī's texts ('*Kitāb al-Mawāqif*', '*Kitāb al-Muḥāṭabāt*') (Niffarī 1935). For a long time these two texts were considered the only texts written by Niffarī. Arberry's brief outline of *Kitāb al-Mawāqif* and '*Kitāb al-Muḥāṭabāt*' could be regarded as an introduction to his own English translation and it was the only scientific presentation of Niffarī's 'doctrine' in the oriental studies for that time. Nevertheless, since 1952 many Niffarī's manuscripts (about twelve) have been discovering in the different libraries of the world. Particularly, in 1953 Arberry himself had found in Chester Beatty Library

(Dublin, Ireland) one manuscript with Niffarī's autograph¹. This text was published in the same year in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (al-Niffarī 1935: 29–42). Later Paul Nwyia (1925–1980) gave the full description for all manuscripts, which were attributed to Niffarī. Among them, one can find a few texts, which entirely differ from '*Kitāb al-Mawāqif*' and '*Kitāb al-Muḥāṭabāt*'. One of them is a small text devoted to love between God and a man '*Min ḥaṣā'is kalāmihī al-ġarīb fī-l-maḥabba*'. The Arab scholar Qāsim Muḥammad 'Abbās classified all these manuscripts into 10 categories, which include also some poetical works prescribed to Niffarī ('Abbās 2007:10–12).

The treatise '*Min ḥaṣā'is kalāmihī al-ġarīb fī-l-maḥabba*' was analyzed by Nwyia in the special article (Nwyia 1974:191–197). It represents a rather small structured text, which could be investigated in a relatively short period and could reveal something new about the author. The Russian translation of this work was made by me and it is published with commentaries and introductory article (Pskhu 2015). The object of the present article is our analysis of Niffarī's treatise - '*Min ḥaṣā'is kalāmihī al-ġarīb fī-l-maḥabba*'. The main task is to find the most adequate methods of any mystical language investigation. The above mentioned text is a sample of a mystical language.

2. Results

As the main problem of investigation of Niffarī's works is due to the absolute absence of usual cultural and social information about the author of the texts and his life, which could help to insert him in the certain historic context. We tried to find the most effective and fruitful methods of investigation of his texts according such a research situation. From Niffarī's biography we have now the only fact, that after his death (which occurred in one of the Egyptian villages) texts of Niffarī were collected and arranged by one of his descendants (his son or the son of his daughter). That is why we should understand that despite of this apparent wholeness of Niffarī's texts they are nothing more than a collection of various fragments, reflecting a mystical experience of a man who wrote down them in the trance state of his mind. Such a language could be called as an oniric language (from Ancient Greek, ὄνειρος - *a dream*). These crumbs of information, which we have today about this mystic, are mentioned only in one source (without any reference to another source of information) – in a work of 'Afīf ad-Dīn at-Tilimsānī (1213–1291), who composed a detailed commentary to '*Kitāb al-mawāqif*'. We know about Tilimsānī himself that he was born in 1213, probably, in one of Berber tribes of the north Algeria, when he was 30 years old he moved

¹ When I visited Dublin I mad the copy of this manuscript.

to Cairo, where he lives in *hanaqa* of the sheikh Šams ad-Dīn al-Ilī. His last days Tilimsānī spent in Damascus, where he died in 1291. According different sources, he was adherer of the doctrine of the Absolute Unity (*waḥdat al-wujūd*) and his ideas were close to Ibn ‘Arabi’s school.

Anyway, all mentioned above can hardly help us in our investigation, because in the case of Niffarī we have as a subject of investigation only his texts and one Tilimsānī’s commentary on ‘*Kitāb al-mawāqif*’. Moreover, this fact leads to a narrowing of the methodological base of our investigation: instead of the vast historical and philosophical methodological instruments we have only philological methods of examining this text. Roughly speaking, we have only Niffarī’s language to investigate. In addition, any transition to a philosophical generalization on the basis of the text would be connected not with the history of Sufism, but only with the general methodology of textual criticism.

Thus, we have for our research only the original Arabic text of the treatise (al-Niffarī 2007:29–37), its Russian translation (Pskhu 2015:315–343), and two analytical articles devoted to its terminological characteristics (Nwyia 1974; Pskhu 2012).

We should mention that the main goal of our investigation is not only analysis or some theoretical discussions, but a concrete ‘visible’ result, in other words the clarification of the possibility for an adequate (and equivalent) translation of this text (I mean the Russian translation). However, the translation cannot be done without an accurate definition of the basic principles of translating (let’s say the art of translating). That is why we decided to precede our terminological analysis of this mystical text with a very brief scholar discussion of some theoretical problems concerning translation studies.

When Leonardo Bruni (1369–1444) misread a line in the *Noctes Atticae* of Aulus Gellius (where *traducere* meant ‘introduce, lead into’ but was understood by him as ‘carrying over’ and hence ‘translating’) the term ‘translation’, ironically enough, became an example of mistranslation. This etymological mistake carried over to French and Italian in the fifteenth century and was simply repeated in English (Whitehead 2012:53). Obviously we need in clarification for philosophical meanings of translation in general.

3. Discussion

The main question concerning the process of translation is a definition of the most important part of translation. In other words, a translator should determine the conditions of an adequate translation. It seems very easy to prescribe certain requirements and then during the process of translation to look after their realization in each concrete case. However, the general theory of translation says that

the main task of each translation is an attainment of a communicative effect. To put it differently, this communicative effect is a main condition of equivalency and adequacy of each translation. One of the prominent Soviet theorists of translation Vilen Comissarov (1924–2005) in his theory of equivalency puts forwards commonality of communicative purpose as the first and key level of equivalency. The effect intended in the original text should be present at its translation. It is rather clear when we translate fiction, poetry etc. Nevertheless, if we take the philosophical texts or mystical texts, then the question arises “what is the communicative effect of such texts?”. This question could be paraphrased for philosophical specificity: what communicative effect was intended by Immanuel Kant in his famous ‘*Kritik der reinen Vernunft*’ or what communicative effect we should seek in the texts of Niffarī?

The contemporary Russian philosopher Andrey Smirnov (b. 1958), who deals with the philosophical aspects of translation, puts forwards the very interesting idea that “translation is possible because of the fact that there is a pure meaning in the base of every linguistic expression. Translation, if it is not a replacement of words as provided by grammar constructions, but is a real translation, passes a stage of a pure meaning. It is an independent area, which has its own laws” (Smirnov 2012:52). In other words, to translate one should make an “effort of comprehension” (Smirnov 2012: 52). The comprehension here is understood as a “trace of wholeness”, which could be presented as a “coherence”. “To work with comprehension means to work with coherence: to learn its forms, its structure, its manifestations etc.... Coherence is our nearest approach to a pure meaning” (Smirnov 2012:54). Then the author of the article gives three levels, which allow us to talk about coherence in the area of the spoken and written languages: the level of the whole text, the level of a phrase, the level of a lexical unit. Although we will not delve deeply into an analysis of these levels, we are interested in the general scheme of translation and the translation procedure proposed by it: 1) immersion into the sphere of a pure meaning, 2) tracking a trace of its wholeness or comprehension, which is manifested in the original text as its coherence, 3) translation of the uncovered pure meaning into the translated language as if the translated phrase were original, 4) study of coherence in the original language on these three levels. It is very important to notice that the fourth stage in a sense anticipates the first one, makes it possible or rechecks it. Here one can remember the hermeneutic circle, because the pure meaning, which is discovered by a translator, will be defined more precisely or even changed in the result of more detailed study of coherence levels in the original language.

A different theory of equivalency, proposed by Komissarov (Komissarov 2011), evinces partial overlap with the theory of Smirnov. Komissarov

proposed five levels of equivalency, which should be considered as degrees of semantic commonality between an original text and its translation: 1) commonality of purpose of communication; 2) commonality of identification of situation; 3) commonality of manner of description of situation; 4) commonality of transmission of meaning of syntactical structures; 5) commonality of transmission of words signs (lexical structure).

In spite of the philosophical specification of Smirnov's theory and the applied character of Komissarov's theory, in my opinion, the key-idea of their theories are identical. Firstly, there is something (a pure meaning and its applied expression in the form of a communicative effect), that cannot be defined, but that is necessary for real translation. Then the levels of comprehension and conditions of practical realization on the syntactical, lexical and contextual levels are determined. It is clear that Smirnov's theory touches deeper levels of translation than does Komissarov's, but if we take both theories from the point of the process of translating we will see that Smirnov's theory only completes and extends Komissarov's theory, not contradicts to it. The hermeneutic project, ascending, which could be named as Aristotelian one, says: "we translate only those things that could be universalized. All expressive elements of a text are only accidental, meanwhile its content is a necessary part; a work of translation is to discover universal categories, in other words to separate them from a language, to find equivalents for them in other language by eradicating their historical character" (Mark de Lone 2011:61-62). Probably the author of the cited article is right, saying that "the main problem is to find more or less adequate rhetoric methods, which should in one way or another be suitable to contents of the thought. The last is secured from causality of the choice of different expressive methods" (Mark de Lone 2011:61-62). At first sight, Smirnov and Komissarov put forward their theories in the same frames of such a hermeneutic program. However, it is not so. In fact, the pure meaning has an extralinguistic nature and cannot have any linguistic characteristics at all, meanwhile according to Aristotle, thinking is realized on the level which is beyond particular languages. That is to say, the content of the thought corresponds with the universal reason or logic, against which Smirnov struggles. Both Smirnov and Komissarov emphasize the levels/traces (in particular, syntax and lexicon), which allow us to reconstruct the coherence of the original text, and that means its original method of meaning construction as a trace of extralinguistic pure meaning. Here one can agree with the author of the famous "Poetics", "the verbal expression raises the secondary problems" (Mark de Lone 2011:61-62). Full equivalency on the syntactical and lexical levels is rather impossible, and this fact shows that a translation as a communicative act entirely depends on the means of expressions, which are at the disposal of every concrete language. And the philosophical texts are no exception. We could

agree with Vladimir Nabokov (1899–1977), who says “a true thought cannot exist without the words which are made in concordance with its form” (Mark de Lone 2011:68). The image of a translated text depends on its author, as well as on a translator.

In this sense, the figure of a translator reveals his importance. I believe, that it is time to declare that a translator (as well as an author of a text) has some abilities and authorities: he is responsible side by side with an author for a communicative effect, which he creates in the reader, or in other words, for an open and translated “pure meaning”.

“Why is there an unquestioning trust in translations?” (Hondek 2011:198) – this question is sound, because a translation is in a sense a compromise of a translator with his own conscience. To find an absolute equivalent of a translated sentence is rather a rare piece of luck. Actually, a translator always is in the process of interpreting a translated text and rechecking his own interpretation by means of overcoming resistance of his own language as well as a foreign language. Paul Ricoeur mentions in his article ‘*Translation as challenge and source of happiness*’ “the work of mourning” (after Freud) with reference to translating: a translator has to reject some connotations when he meets with untranslatable passages in a translated text. Such a work could give only one compensation – rejection of an ideal of perfect translation (Ricoeur 2011:151). “This work of mourning over the absolute is source of happiness of translating. The happiness of translating means a win, if the translation, which has already lost the language perfectness, submits to noncoincidence between adequacy and equivalency, with equivalency without adequacy” (Ricoeur 2011:152). Moreover, the most elegant resolution of the translation problem, which on one hand restrains universalistic claims and on the other “reclaims” the dialogue between different linguistic cultures, is Ricoeur’s terminological invention “linguistic hospitality” (Ricoeur 2011:153). The last allows us to keep the uniqueness of the original text without its full absorption into our culture (that will mean its annihilation) and to restore the origin function of a translation – to remain the art of translating an alien life (which is reflected in a text) into the native language.

4. Materials and Methods

Now let us return to our question, raised in the first part of this paper. If the basis of a translation is realization of the communicative effect, then what effect would be contained in Kant’s ‘*Kritik der reinen Vernunft*’ or in Niffari’s texts? Kant worked in the frames of a certain philosophical tradition, trying to resolve particular problems, which had their own history. That is why the communicative effect of his ‘*Kritik der reinen Vernunft*’ will be understood for

those people who know the history of these problems. However, if we turn to Niffarī we will see that the problem seems to be rather hopeless: his texts are the dialogues with God and are not destined for the others (as has been noted by investigators of Niffarī's texts). If an author wants to make a reader smile, then a translator should reflect this intention in his language by all possible means. If a philosopher wants to clear up a thought, then a translator should transmit this thought and clear it up in his language. But we don't know what Niffarī wants to express in his texts, because he is himself in the state of a receiver (God addresses him). That has to say, we should ask ourselves: what does God want to tell to Niffarī? What communicative effect of God's addresses was transmitted by Niffarī himself in this text? And was he able to do that? In this case Niffarī appears as 'a translator', who plunged into a pure meaning and then expressed it in the Arabic language. The main problem then is that we have not the original text, I mean his mystical experience of communication with God - we have only 'a translation'. This problem is complicated also by the fact that Niffarī's texts are in a sense 'asocial': it means that the only reader of his texts is Niffarī himself. The translation of such texts seems to be impossible. In addition, a translator of Niffarī's texts is responsible for his interpretation to a greater extent than are translators of texts by other mystics. The only way to investigate Niffarī's mystical heritage is to investigate the linguistic structure of his texts, its lexicon, syntax and, if possible, its meanings.

The analysis of the key vocabulary of the small treatise of Niffarī '*Min ḥaṣā'is kalāmīhi al-ġarīb fī-l-maḥabba*' shows that the most frequent word-formations are derived from the Arabic root *ḥakama*. This root is found in the different forms (verb forms, verbal nouns etc.) 56 times. The frequent use of this root allows us to extract Niffarī's key concept or the idea of the Ruling principle, which only has the right of judgment. It is evident that this concept could be traced to Qur'ān and should be regarded in the light of the Divine justice (see Qur'ān, 21:78, 13:41 etc.).

The other important terminological feature of this treatise is the fact that such key terms of Sufism as *fanā'* and *baqā'* are found only once in their verb forms. It seems that Niffarī uses them only by chance. It means at least that Niffarī was not related to al-Junaid's school of Sufism (the Baġdād school), which is usually considered as the origin of these terms. In his '*Kitāb al-miṭāq*' al-Junaid gives his own interpretation of the famous Qur'ānic āyat about the Divine convention (Qur'ān, 7:171-172) and in his interpretation of it he uses these terms *fanā'* and *baqā'*, which are used by him as special Ṣūfī meaning, meanwhile in Qur'ān they could be mentioned only in a few places and mostly in their ordinary meaning (without those Ṣūfī connotations that appear in al-Junaid doctrine). Nevertheless it is rather strange that Niffarī uses these terms together in such a strange way:

Fa-'idā labisa al-maḥbūb lubsata aṭ-ṭalab li-l-ḥubbi faniya al-muḥabb 'an ḥamli ḥukmi ṭalabihi wa ṭalabi al-maḥbūbi lahu, wa baqiya bi-ḥukmi taqlībi ṭalabi al-maḥbūb lahu.

“And if the beloved dresses in the clothes of the loving’s demand, then the beloved is annihilated (faniya) through his demand and the loving’s demand of him. He remains (baqiya) by reason of alteration of the beloved’s demand towards him”.

Nevertheless, despite of Niffarī’s irrelativity to Junaid’s school, nevertheless it may be well that Niffarī was in the know of the Ṣūfī connotations of these words.

The next terminological peculiarity is that Niffarī transmitted the Ṣūfī terms *naẓar* (a look) and *ḡaḍḍ an-naẓar* (averting a look) on the higher level (the early Ṣūfī used them to describe beauty of youth) (Nwyia 1974:194). The contemplation of beautiful faces is in a sense meditation for Plato and the early Ṣūfī mystics, which helps the meditator to become aware of uncreated Beauty. However, Niffarī hasn’t the concept of “beauty” at all (Nwyia 1974:196). One could add that Niffarī has not the concept of what deserves to be loved. Niffarī’s description of the loving glance between two persons does not permit any valuation of the merits of a beloved. Such a valuation means a degradation of love. Niffarī uses the term *ḥaira* (confusion, embarrassment) to express the shame of a loving person who has redirected his attention from a beloved to the beloved’s merits and dignities. In this dialogue of the glances, the most important part is not contemplation, but the dynamics of mutual conversion of the beloved and the loving person. In such a way, Niffarī expresses the idea of the unconditional love of God. And it is understandable if we shift our vision into the poetical one.

5. Conclusions

Turning back to the beginning of this article, now I want to clarify my, too metaphorical, introduction.

The philosophical meanings are usually considered as if they have an universal character. It means that a Hindu philosopher who had philosophized in the medieval Sanskrit, an Arab philosopher who is philosophizing now in the literary Arabic and an Ancient Greek who had philosophizing in the Ancient Greek language and so on could easily understand each other (in principle), if they had possibility to meet personally and if they had an universal language, which could help them to penetrate into the world of universal ideas or meanings. The problematic character of the universal language was elucidated by Umberto Eco

(Eco 1996). We will not repeat after him some interesting details. It is a widespread assumption that any philosophical text could be read by any reader, because it expresses mostly (and this is a point of its philosophical value) universal ideas and meanings. Nevertheless, this assumption has some very dangerous possible consequences: 1) real misunderstanding of another philosophical tradition (based on some scientific traditions and stereotypes), 2) possible non-conscious falsification of it (for others), 3) possibility 'to kill' it. This problem is closely connected with methods of adequate and equivalent translation of different philosophical traditions from different languages into different languages. Having read and analyzed many texts on this problem (and having translated various texts in various languages) I dare to proclaim that history of philosophy is not a linear development of ideas or meanings or texts (as you like), but could be represented as different philosophical groups, which are combined based on their family resemblance. In other words, it is incorrect and in a sense impossible to construct the one world history of philosophy as a history of universal meanings (and which presupposes that the European philosophy is more developed and closer to this ideal world of universal essences). The only thing that we can do is to unite different philosophies into philosophical tribes, families, branches etc., but never to say that some philosophical tradition could be criterion for another, in other words, we could only try to translate other philosophical tradition into the language of our own. Moreover, one could compare philosophy with language and in this case, one could say that a philosophy, as a language, could have a weak expressive power in description and analysis of concrete phenomena, but at the same time it could have very strong and powerful expressive function in description and analysis of another phenomena. That is why philosophical texts need specific approach of their translating, analysis and critical linguistic investigation.

One can agree with Andrew Whitehead that philosophical translation involves both a philosophical reading and a philosophical (re)writing: the main means of such a translation is a philosophical reading and a philosophical interpretation of a translated text, as, as Jose Ortega-y-Gasset put it, 'translation without interpretation is a naïve fantasy» (Whitehead 2012:565). The same is true to mystic texts.

Conflicts of Interest: The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses, or interpretation of data; in the writing of the manuscript; or in the decision to publish the results.

REFERENCES

- (‘Abbās 2007) ‘Abbās, Qāsim Muḥammad. 2007. *Al-a‘māl al-kāmila li-n-Niffarī. Muḥammad ben ‘Abd al-Jabbār an-Niffarī. Daqat al-‘ibāra*. Taḥqīq wa taqdīm Qāsim Muḥammad ‘Abbās. Dimaśq.
- (Charlston 2012) Charlston D. 2012. Translating Hegel’s Ambiguity: a Culture of Humor and Witz. *Translation and Philosophy*. Edited by Lisa Foran. Wien: 27–39.
- (Eco 1996) Eco, Umberto. 1996. La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea.
- (Hondek 2011) Hondek, Hans-Diter. 2011. On translation of philosophical texts and philosophical theories of translation. *Logos. Philosophical and Literary journal*. № 5–6 (84) 2011. Moscow.
- (Komissarov 2011) Komissarov, Vilen. 2011. Modern Translation Studies. Moscow.
- (Mark de Lone 2011) Mark de Lone. 2011. Which hermeneutic is necessary for translation? *Logos. Philosophical and literal journal*, № 5–6 (84) 2011. Moscow.
- (al-Niffarī 1935) al-Niffarī, Muḥammad Ibn ‘Abdi ’l-Jabbār. 1935. *The Mawāqif and Muḥātabāt with other fragments*. Edited for the first time, with translation, commentary and indices by Arthur John Arberry. L.: Luzac.
- (al-Niffarī 2007) al-Niffarī, Muḥammad Ibn ‘Abdi ’l-Jabbār. 2007. *Al-A‘māl al-kāmila li-n-Niffarī*. Damascus.
- (Nwyia) Nwyia, Paul. 1974. Niffarī et l’amour-nazar. *Islamwissenschaftliche Abhandlung*. Wiesbaden: 191–197.
- (Pskhu 2012) Pskhu, Ruzana. 2012. Niffarī’s understanding of “look” and “vision” in the aspect of love towards God. *Islamic philosophy and philosophical Islamic studies: perspectives of the development*. Ed. by Andrey Smirnov. Moscow.
- (Pskhu 2015) Pskhu, Ruzana. 2015. Problems of investigation of Niffarī’s texts and means of their understanding al-Niffarī. Min ḥaṣā’iṣ kalāmihi al-ḡarīb fī-l-maḥabba. «Scattered» and «Gathered»: *Methods of organization of semantic space in the Arabic-Muslim Culture*. Moscow.
- (Ricoeur 2011) Ricoeur, Paul. 2011. Translation as challenge and source of happiness. *Logos. Philosophical and Literary journal*. № 5–6 (84) 2011. Moscow.

-
- (Smirnov 2012) Smirnov, Andrey. 2012. Philosophy of translation and translation of philosophy. *Philosophical journal*. Moscow.
- (Whitehead 2012) Whitehead, Andrew. 2012. Moonless Moons and Pretty Girl: Translating Ikkyu Sojun. *Translation and Philosophy*. Bern.

ABSTRACTS

Lora T. Ryskeldieva

HOW IS REFLECTION OF A SENSE POSSIBLE?

The purpose of the paper is to investigate into the peculiarities of the reflection of sense as the main idea of modern European philosophy. This idea refers to self-consciousness, about which modern empirical philosophy speaks in the language of reflection (J. Locke), and rationalism – in the language of Cogito (R. Descartes). For Kant, Cogito is a transcendental condition for the formation of concepts, and therefore reflection should be transcendental. According to Husserl, the main task of phenomenological reflection was to obtain essences of processes, to build things from the acts of Cogito. In Husserl's words, reflection "carries the world as a meaningful sense". Such a sense (*smysl*) becomes a problem escaping both from analysis and interpretation. Its peculiarity lies in the deontological status of sense: the phrase "a sense should be" connects the sense with a realm of duty, and duty provides a correlation between Ego and integrity of the world, language and culture. Reflection of sense (*smysl*) becomes the process of comprehension, the mechanism of formation of the whole set of meanings in the culture.

Lora T. Ryskeldieva

V.S. SOLOVYOV'S PHILOSOPHY OF *SMYSL*

The interpretation of V.S. Solovyov's Philosophy of Good in the context of modern searches in ethics and practical philosophy is given and it is argued that the moral philosophy of the Russian thinker is able not only to rethink the basis of these searches, but also to help find answers to basic questions. Based on the works "Justification of Good" and "Theoretical Philosophy", the primacy of practical philosophy recognized by V. Solovyov is shown and its deontological foundations are reconstructed. This primacy is ensured by the main question of philosophy understanding as a question of meaning, by the subordination of theoretical philosophy to the problem of *Smysl*, and the identification of *Smysl* and Good in the process of understanding makes the doctrine of Good a moral project. Ethical life as a practical principle, corresponding to the basic intuition of Wholeness, makes it possible to rehabilitate the anthropological conditions of comprehension in the emotions of shame, pity and reverence. Negatively evaluated by modern psychology and sociology, these emotions, as it is commonly believed, do not contribute to the comfort and well-being of the individual and require replacement with conventional and calculated results of guilt, charity and self-realization, respectively. What they contribute to, I believe, is the search for *Smysl* in the course of doing-Good - this is how the pragmatics of V. Solovyov's texts can be interpreted. His moral project,

supported by phenomenological criticism of the emptiness and senselessness of the pure Ego, can become an alternative to the theses about post-anthropology and the end of utopia, entering into an unequal, but not yet lost battle with the technocracy, relying on programs of transhumanism and “strong” or even general artificial intelligence.

Andrey V. Smirnov

PHILOSOPHY OF SENSE

Healing the inner rupture of Russian culture caused by the reforms of Peter the Great is an urgent need still on agenda. This task can be accomplished by relying upon the logic of *sobornost'* and *vsesubyechnost'* that manifested itself as the basic value in the course of millennium of Russian history. Implanting the European section into the overall layout of the *vsechelovecheskoye* design of Russian culture will help bridge the gap between the culture of the upper strata totally bound by the spirit of European domination (*evropeynichanye*, “Europe-apping”, according to N.Ya. Danilevsky) and the culture of the lower strata governed by the logic of *sobornost'* and *vsesubyechnost'*. To overcome Europe-apping, which is still a pressing task, means to overcome the dogma of European culture as *obshechelovecheskoye* (common to humankind) by basing the discourse on the *vsechelovecheskoye* category. *Vsechelovecheskoye*, as opposed to *obshechelovecheskoye*, was elaborated in Russian thought starting from the 19th century. Formation and manifestation of the logic of *sobornost'* and *vsesubyechnost'* represents the sense of the Russian history tying it together over all breaks and revolutionary catastrophes. “Humankind” can be conceived of only as a notion based on *sobornost'*, not as a unity of any kind, for it developed, in the course of its history, a number of the big cultures each of which based itself on its indigenous logic irreducible to the logic of any other big culture. The basic task the Russian philosophy faces, in order to develop itself as the philosophy of sense, is to study and elaborate on the actual manifestations of the logic of *sobornost'* and *vsesubyechnost'* in the course of Russian history as the logic of *vsechelovecheskoye* global design for humankind.

Andrey V. Smirnov

SENSE POSITING AND PLURALITY OF REASON

The article addresses the following question: what is the sense (*smysl*) as such, not to be confused with the sense of something. The sense as such sets the absolute limit for human consciousness, since we can be conscious only of that which makes sense, and, vice versa, what makes sense is part of our consciousness. The sense is devoid of semiotic nature, for the sense as such cannot be conceptualized as opposed to meaning or related otherwise to it or to anything denoted. The sense is a *tselostnost'* (integrity). Three basic axes for sense development are discussed, that is, opposition-and-integration, unity-and-multiplicity, continuity-and-discreteness. The development of *tselostnost'* (integrity) as the “what-and-such”

svyaznost' (linkage and coherence) may vary depending on the initial intuition of tselostnost', laying down the basis for variety of pure reason. Four types of pure reason developed by the four big cultures (European, Arab-Muslim, Indian and Chinese) are drafted. This typology finds a sound parallel in civilizational typology of reason proposed by A.V. Paribok.

Sergey Yu. Boroday

DEEP LOGIC AND THE PROBLEM OF SCHEMATIZATION

The article is an extended version of the paper for the round table discussion "Process Logic and Philosophy of Consciousness" devoted to the key ideas of A.V. Smirnov. The paper deals with two topics: the problem of logical and the problem of the connection between deep logic and linguistic-specific cognitive development. The author criticizes the widespread reduction of "logical" to university logic and proposes to understand A.V. Smirnov's logic-sense theory as a program of analysis of the intuitions and procedures underlying particular kinds of logic. The distinction between substantive logic and process logic, put forward within this theory, is analyzed in the light of schema theory. The article argues the following: 1) an essential contribution to our cognitive development is made by innate schemas, as well as sensorimotor schemas formed in the process of ontogenesis and cultural learning; 2) they are proto-representations, which have immanent logic (logical visibility), multimodality and automaticity; 3) the difference between substantive logic and process logic, is due to the dominance of one of the schemas (container vs. action) due to acquisition of language and other cultural practices; 4) this distinction is not only ontogenetic but also permanent, i.e. it is maintained in real time through implicit verbalizations, or "inner speech"; 5) the historical appearance of these schemes in language and cultural practices and the dominance of one of them is due to the specifics of human corporality and its embodiment in structurally organized reality.

Sergey Yu. Boroday

THE THEORY OF IMAGE SCHEMAS: ACTUAL STATE AND UNRESOLVED PROBLEMS

The article deals with the concept of image schemas - prenoetic sensorimotor patterns that ensure the rootedness of abstract thinking and abstract concepts in bodily experience. The notion of "image schema" was introduced into cognitive science by linguists, and until now it is linguistics that provides the main empirical material on this topic, so the author focuses on linguistic data. The example of a number of image schemas demonstrates their properties, such as specific internal organization, multimodality, prenoetic nature, interactivity. The author identifies five approaches to the cognitive status of schemas: enactivist, representationalist, non-representationalist, reductionist and differentiated. Special attention is paid to the enactivist approach in the form of Mark Johnson's theory. The article also analyzes the linguistic evidence in favor of the theory of image schemas provid-

ed by cognitive semantics, the typology of spatial meanings, the theory of grammaticalization and the theory of metaphor. The author concludes that, despite the achievements of the cognitive sciences, there are still many unresolved problems in the theory in question, the main of which is the problem of language-specificity and culture-specificity of prenoetic schematization.

Aleksey D. Shorkin

JUDGMENT AS A REFERENTIAL FUNCTION

The connectivity of the markers of procedural judgments is provided by verbs. The bundle of judgment indicated by the verb ceases to be formal, and, along with the terms of judgment, becomes a full-fledged semantic marker. The verb names the function of reference; the judgment becomes meaningful through the procedures of signification and reference. A judgment is constructed as a functional connection of semantic markers of a sentence, indicating their meanings. The link “is” (“is not”) constitutes a small fragment of an extensive nomenclature of links, it refers to only one function - the intersection of the volumes of the terms of judgment. Traditional types of judgments are presented by the author in the form of functions. The limitation of the widespread extensive interpretation of the meanings of attributive judgments and judgments of existence is especially noticeable when it is compared with the practices of their application in Chinese Wenang. In the proposed model of judgment as a referential function, an extensional version of meanings is only possible, but unacceptably meager: there are as many connectives as there are verbs with an abundance of shades of their intentional meanings. The choice of connotation, the clarification of the meaning of the function of procedural reasoning is carried out by means of an additional premise, which is introduced (explicitly or implicitly) by the determinative “since” (for the Stoics - $\epsilon\pi\epsilon\iota$). The future ordering of the unusually extensive range of procedural judgments can be facilitated by the Chinese cultural heritage, which is not burdened with substantial metaphysics. The predominance of the substantial version of logic in the European tradition developed with the growth of the influence of the Neo-Platonist. For centuries, the post-Porphyries tradition has pursued a strategy of eliminating procedural ideas from logical doctrines. It continues to dominate at the present time, sporadic attempts to limit it are too timid, and speculative claims to overcome it by the tricks of dialectical logic have proved untenable. The elimination of the verb from the bundle of judgments led to the impoverishment of logic, to significant difficulties in thinking the mutability of things. Meanwhile, everyday decision-making practices, as well as the instruction procedure, which was the starting point in mastering reality, are based on a procedural basis – alas, in a discouraging difference from many logical teachings.

Andrey V. Smirnov**PHILOSOPHY IS REFLECTIVE...OR NOT?**

Historical background for logic-and-meaning approach to consciousness as a (self)developing integrity (tselostnost') includes, firstly, Ibn Sina who discovered in his mind experiment "flying person" the pure Ego as a condition sine qua non for human consciousness. Pure Ego manifests itself to itself in a cognitive act basically different from the way in which we grasp any other object of cognition. Descartes, secondly, discovered the 'S is P' predication formula as a condition for multiplicity of our phenomenal ego. Nicolas of Cusa, thirdly, discovered development and envelopment. The last but not the least, contemporary French sinologist Francois Jullien argues that, paradoxically, the ultimate foundations of any philosophical tradition cannot be clarified and reflected upon by means of that very tradition.

Andrey V. Smirnov**THE SCOPE OF PHILOSOPHY**

The key feature of human consciousness is our ability to access and practice svyaznost' (coherence, connectivity) grounded in tselostnost' (wholeness). This ability is common to humans and animals in one of its aspects (comprehending the world as an order of things), though animals do not share its other core manifestations (coherent speech and thought as a practice of svyaznost'). The commonplace understanding of language as a sign system falls short of grasping the development of svyaznost' and therefore needs to be reconsidered. Though universal for humans in its unfolded state, svyaznost' ability may be practiced only in one the few variant versions and never as an invariant universal. Any of its variant versions lays down the foundations of one of the big cultures which are reflected upon in its philosophical tradition. Plato's and Aristotle's teachings mark major milestones of elaborating the substance version of svyaznost'. The foundations of Arab-Islamic big culture, its autochthonic philosophy included, were laid down by elaboration of the process version of svyaznost'. Tkachenko paradox (any big culture cannot be described and analyzed using the theoretical means of a different big culture) and Jullien paradox (foundations of any philosophical tradition cannot be grounded and justified by the means of that tradition) are analyzed. Only the logic of sense is capable of finding the way around both paradoxes by elaborating on svyaznost' and tselostnost' through their variant versions to escape the limits of the initial circle of logical laws and basic categories that form the basis of any philosophic tradition in this or that big culture.

Andrey V. Smirnov**LOGIC OF SENSE OBJECTIVES**

Short, middle and long-term objectives for the logic of sense are outlined. The short-term objective is, firstly, to sketch the logic-and-meaning map of the four big cultures of humankind (European, Arab-Muslim, South Asian and Far Eastern) producing the first description of the logics of sense manifold. This description

will outline that variant of (1) power of judgment, (2) basic (indefinable) categories of the theoretical (philosophical included) discourse and (3) basic logical regulative principles that underlies that specific big culture and defines its “morphology” (Spengler) and all the stages of its epistemic chain (the most important of them being perception, speech and thought). Secondly, we need to sketch the logic-and-meaning map for the individual consciousness which is basically open to all possible kinds of the logic of sense, elaborating on the line of psychological studies developed by V.K.Solondaev. Thirdly, it is especially promising to discover the neural network parallels for the logic-and-meaning regularities of human consciousness activity and to map them. The three maps superposition is likely to suggest new interesting conclusions. The middle term objective is to develop the cognitive history of philosophy as an antipode to the analytic history of philosophy. The cognitive history of philosophy will study the development of philosophy in the big cultures and their subcultures as defined by the basic toolkit provided by the concrete variant of the logic of sense (that is, the variant of the power of judgment and of the set of basic categories and logical principles). The cognitive history of philosophy approaches the philosophical traditions of every big culture as, firstly, independent and irreducible to the philosophical discourse in any other big culture, and, secondly, as embedded in the system of that big culture and organically belonging to it. The long term objective is to make logic of sense and the cognitive history of philosophy converge to arrive at the cognitive philosophy which will discover the freedom of sense positing by virtue of mastering its regularities in full. The ‘cognitive philosophy’ is another name for the logic of sense in its completeness.

Ruzana V. Pskhu

**THE ROLE OF REFLECTION IN THE ‘PROCEDURAL’ ETHICS
OF AL-HARIS AL-MUHASIBI**

The article analyses from the perspective of the concept of ‘processuality’ proposed by Andrew Smirnov, as well as in comparison with Kant’s categorical imperative, the concept of ‘reflection’ and its role in the ethical teaching of the outstanding Iraqi Sufi al- Haris al-Muhasibi (VIII-IX centuries). Reflection is an integral component of the mystic’s continuous observation of his thoughts and intentions. The latter is the main tool for cleansing the soul and heart on a person’s path to God. The ‘additional’ tools used in the study are Smirnov’s logical-semantic theory and Kant’s ethical teaching goal is to show the fundamental difference between the ideological paradigm of al-Muhasibi as a representative of Afro-Asian civilization from the paradigm of Kant as a representative of Western European civilization. The contrast of two ethics – ‘procedural’ (al-Muhasibi) and ‘substantial’ (Kant) – leads us to the theory of four types of civilization-specific mentality developed by Andrew Paribok. This article can and should be considered as a demonstration of how the method of Pskhu’ ‘situational hermeneutics’ works, according to which the researcher has the right to use those intellectual theories (sometimes irrelevant

to each other) that help him in a concise form to clearly and unambiguously convey to the reader the meaning of the phenomenon under study (concept / text).

Andrey V. Paribok

ON “REFLEXION” AND REFLEXION IN CLASSICAL INDIAN PHILOSOPHY

The article discusses whether there is an equivalent of the concept of “reflexion” in the philosophy of India as developed independently of the European one. The author comes to the conclusion that there is none. The concept of reflexion is unique to the West. If it does not exist in Indian thought, is it possible to find Indian examples of what a European or Russian philosopher would call reflexion, the application of reflexion?

How homogeneous are they and how highly valued are they in the Indian tradition? It turns out that examples of Indian reflexivity are very diverse and are found in such areas as reflexivity in reasoning, reflexivity of mental processes, reflexive closure of epistemology to ontology, and, finally, in the fact that the limit of reflexivity, which can be realized by a thinker as a metaphysical practitioner, is nothing but the inadequately formulated liberation by Europeans as an “Indian religious ideal”.

Ruzana V. Pskhu

ONE MORE LOGICAL SUBJECT?

LOGICAL AND GRAMMATICAL FOUNDATIONS IN VIŚIŚTĀDVAITA

The article analyzes the aspect of the subject-predicative relationship, the actualization of which is superficially associated with the development of analytical philosophy in the West. This question has an important philosophical deepening (from grammar through logic to ontology) also in the history of Indian thought. In particular, the Sanskrit term *sāmānādhikarané ya*, which is commonly translated as ‘correlative predication’, has become an important ontological principle in one of the vedānta schools (*viśiśé té ādvaita* of Rāmānuja). Previously, this term is found in the grammar of Panini and in the related philosophy of the Bhartirhari language. In *viśiśé té ādvaita*, this term denotes (a) a logical and grammatical method of interpreting the sacred texts, according to which all texts of śruti, despite their inconsistency, should be considered by the interpreter as equally authoritative; (b) the principle justifying and explaining the *viśiśé té ādvaitic* model of ontology; (c) and the resulting only possible paradigm of liberation of the soul (*bhakti*, or devotional love of God, which is based on *karma* and *jñāna*, as a way of salvation). The analysis of the material of Indian philosophy is carried out in the context of the developments of Western European philosophy, in particular, Porphyry and a number of analytical philosophers (Frege, Russell, Wittgenstein). Using the example of *sāmānādhikarané ya*, a different logical model of the structure of the world is presented, which makes the ontology proposed in *viśiśé té ādvaita* understandable and convincing.

Andrei V. Paribok

SUPER-CONCISE THESES ON THE LINGUISTIC ASPECTS OF THE THEORY OF CIVILIZATION-SPECIFIC RATIONALITY

The article describes the linguistic conditionalities and correlations of four civilization- specific types of rationality: (1) The Great West (BZ), the heir of the ancient civilization. (2) The Afro-Asian (AA) civilization, in its current state represented by the populous Arab-Islamic world and a more ancient version of the Jewish culture. (3) The South Asian (SA) civilization, which is originated in the central part of the northern India, which defined the cultures of Indochina (except Vietnam) and earlier Indonesia. (4) The Far Eastern (DV) civilization formed in China, which spread to its neighboring countries. The author explores the correlations with the types of a developed writing based on the tiers of the linguistic structure of each of the civilizations, as well as the results of the ultimate semantic-ontological transition. The only related theory belongs to Andrei Smirnov and is called the Logic-of-sense theory. Some of its results have found their application in the thoughts expressed in this paper.

Sergey Yu. Boroday

INDO-EUROPEAN WORLDVIEW

The core of Indo-European worldview is the metaphor of light. Birth is conceptualized as «coming into the light», life – as «an ability to see the sun». The world is viewed as «everything under the sun», and the sun is imagined as measure of its being. Divine is conceptualized as light, diurnal and celestial; the gods are situated on the sky. Poetry and cult are associated with the ideas of light and mystic vision. The central part of Indo-European proto-ontology is constituted by the notion of «truth» (**h1s-ont-/*h1s-nt-*). Indo-European peoples understand truth as specific «genuine» state of being that has such qualities as order, firmness, goodness, embodied in different forms; truth also designates poetic word that should uncover genuine being of cosmos. Poetic practice of truth is a central event of rite and praising. It is necessary to understand the specificity of truth on the basis of specificity of Indo-European verb of being (**h1es-*) that is used in imperfective aspect / present tense, as copula and existential verb with positive connotation. Semantic complex *truth-being-openness-word-glory-light* is the core of Indo-European worldview that makes it specific and different from other language worldviews (e. g. Australian languages, where the acoustic metaphor is widespread).

Sergey Yu. Boroday

ON THE INDO-EUROPEAN WORLDVIEW

The article is devoted to the question of what Proto-Indo-European mythopoetic motifs were developed in ancient Greek thought of the early period – the period when this thought was still closely connected with poetry. The following motifs are considered: 1) the concept of chaos as the primary abyss preceding all things; 2) the craft and organicist metaphors of the creation of the world; 3) the

tendency to emphasize isomorphism between microcosm and macrocosm; 4) the understanding of the cosmos as existing in the form of binary oppositions (“day and night,” “heaven and earth,” “gods and men,” etc.), with one of the members of the opposition dominating over the other in terms of value; 5) structurality, “measurability” of the cosmos; 6) active use of the metaphor of the cart and movement in the context of creativity and poetic-religious activity; 7) interpretation of the totality of things as “what was, is and will be”; 8) understanding of love as a cosmogonic principle; 9) conception of the One; 10) cosmological understanding of speech. The persistence of these and other motifs in ancient Greek and then Western thought allows us to speak of the specific rootedness of European philosophy in the Indo-European cultural context. This, in turn, raises the question of similar types of rootedness in the case of autochthonous (or largely independent) philosophical traditions: Jewish, Arabic, Chinese and Nahua (Aztec) philosophy.

Ruzana V. Pskhu

ON MYSTICAL LANGUAGE TRANSLATABILITY:

SOME THEORIES AND THEIR APPLICATION TO NIFFARĪ’S TEXTS

The article is devoted to the foundation of the possibility for the Sūfī texts translation on the base of the mystical texts of Muḥammad b. ‘Abd al-Jabbār al-Niffarī (d.965), which are taken as the sample of a mystical language. The translation of his texts, which represent the dialogues of God with the author, practically is impossible because of the lack of any cultural and social knowledge concerning the biography, teachers, pupils, tradition and the silsila of al-Niffarī, which could give us a possibility to put him and his ideas into the definite historical and cultural context or to define his school. For the researchers it means that the language is the only stuff of their research activity; as the matter of fact the scholar has only the “pure” text, which narrows the methodological base of its study: one can use only the various philological methods for the textual research instead of extensive historical and philosophical methodology, which is usually is used in such a case. Our main conclusion is connected with the idea that every mystical language (for example, Niffarī’s oneritic language) is similar to a poetry and as such it is reflection of an author’s vision and need in attentive and loving listening. The utter conclusion is that the only adequate method of studying every mystical language is philological, because every mystic has his/her very unique inner state and there is no other instrument (e.g., reason or language) to share his/her experience with somebody else.

Научное издание

ОСОЗНАТЬ СМЫСЛ, ОСМЫСЛИТЬ СОЗНАНИЕ:
разум и Другая рациональность
Сборник статей

Ответственный редактор серии *Р.В. Псху*
Ответственный редактор тома *А.В. Смирнов*

Оригинал-макет подготовлен *И.Т. Картвелишвили*
Иллюстрация на обложке *Shutterstock*

Подписано в печать 17.11.2023. Формат 60×90¹/₁₆.
Гарнитура: IPH Astra Serif. Усл. печ. л. 22,5.



ООО «Садра»
www.sadrabook.ru