
ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

Т. 9. № 2 / 2016

Главный редактор

А.В. Смирнов (Москва)

Зам. главного редактора Н.Н. Сосна (Москва)
Ответственный секретарь Ю.Г. Россиус (Москва)
Редактор М.В. Егорочкин (Москва)

Редакционная коллегия

Р.Г. Апресян (Москва), В.В. Васильев (Москва), Лоренцо Винчигуэрра (Амьен), С.В. Девяткин (Новгород), А.А. Кара-Мурза (Москва), И.Т. Касавин (Москва), Н.И. Лапин (Москва), В.А. Лекторский (Москва), Ханс Ленк (Карлсруэ), В.И. Маркин (Москва), В.Г. Федотова (Москва), Чжан Байчунь (Пекин)

Редакционный совет

А.А. Гусейнов (Москва), Эвандро Агацци (Генуя), В.И. Аршинов (Москва), В.Д. Губин (Москва), И.Р. Мамед-заде (Баку), А.С. Манасян (Ереван), В.В. Миронов (Москва), Н.В. Мотрошилова (Москва), С.А. Никольский (Москва), Том Рокмор (Питтсбург), Ю.В. Синеокая (Москва), В.С. Степин (Москва), М.М. Федорова (Москва), В.В. Целищев (Новосибирск), А.В. Черняев (Москва), Б.Г. Юдин (Москва), А.Ф. Яковлева (Москва)

Учредитель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 4 раза в год. Выходит с 2008 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.

Журнал включен в Перечень рецензируемых научных изданий ВАК (группы научных специальностей «09.00.00 – философские науки» и «23.00.00 – политология»); в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); в Ulrich's Periodicals Directory; в Russian Science Citation Index (RSCI) на платформе Web of Science

Подписной индекс Объединенного каталога «Пресса России» – 41951

Полное или частичное воспроизведение материалов, опубликованных в «Философском журнале», допускается только с разрешения редакции. Ответственность за достоверность сведений, приведенных в опубликованных материалах, несут авторы статей

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

Адрес редакции: 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Тел.: +7 (495) 697-66-01

E-mail: philosjournal@iph.ras.ru

Сайт: http://iph.ras.ru/ph_j.htm

THE PHILOSOPHY JOURNAL

(FILOSOFSKII ZHURNAL)

Vol. 9. No. 2 / 2016

Editor-in-Chief

Andrey Smirnov (Moscow)

Deputy Editor-in-Chief Nina Sosna (Moscow)

Executive Editor Julia Rossius (Moscow)

Editor Mikhail Egorochkin (Moscow)

Editorial Board

Ruben Apressyan (Moscow), Vadim Vasilyev (Moscow), Lorenzo Vinciguerra (Amiens), Sergey Devyatkin (Novgorod), Alexey Kara-Murza (Moscow), Ilya Kasavin (Moscow), Nikolay Lapin (Moscow), Vladislav Lektorsky (Moscow), Hans Lenk (Karlsruhe), Vladimir Markin (Moscow), Valentina Fedotova (Moscow), Zhang Baichun (Beijing)

Advisory Committee

Abdusalam Guseinov (Moscow), Evandro Agazzi (Genoa), Vladimir Arshinov (Moscow), Valery Gubin (Moscow), Ilham Mammad-zadeh (Baku), Aleksandr Manasyan (Yerevan), Vladimir Mironov (Moscow), Nelia Motroshilova (Moscow), Sergey Nikolsky (Moscow), Tom Rockmore (Pittsburg), Julia Sineokaya (Moscow), Vyacheslav Stepin (Moscow), Maria Fedorova (Moscow), Vitaly Tselitshev (Novosibirsk), Anatoly Chernyaev (Moscow), Boris Yudin (Moscow), Aleksandra Yakovleva (Moscow)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 4 times per year

First issue: November 2008

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61227 on April 3, 2015

The journal is included in the list of peer-reviewed scientific editions acknowledged by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; in the Ulrich's Periodicals Directory; in the Russian Science Citation Index (Web of Science)

Subscription index in the United Catalogue *The Russian Press* is 41951

Full or partial reproduction of the materials published in the *Philosophy Journal* is allowed only with the permission of the publisher. No responsibility is accepted for the accuracy of information contained in the published articles

All materials published in the *Philosophy Journal* undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation

Tel.: +7 (495) 697-66-01

E-mail: philosjournal@iph.ras.ru

Website: http://iph.ras.ru/ph_j.htm

ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ

А.С. Карпенко. Сверхреализм. Часть 1: От мыслимого к возможному 5

АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ: КАК РАБОТАЕТ ТЕКСТ

И.И. Блауберг. «Философская интуиция» А. Бергсона –
размышления о сущности философского творчества..... 24

В.Г. Лысенко. Категории языка и категории мышления в индийском
философском тексте (Прашастапада «Собрание характеристик категорий») 37

А.А. Кара-Мурза. Поэма «Медный всадник» А.С. Пушкина:
политико-философские проекции 54

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

А.Т. Юнусов. Первая философия как наука: теория научного знания
Аристотеля во «Второй аналитике» и в IV книге «Метафизики»..... 66

Н.В. Мотрошилова. Гегель и Шеллинг о Джордано Бруно: два философских
портрета в интерьерах эпохи и «вечности»..... 82

Д.Ф. Тестов. Структурализм и экология разума. Сравнительный анализ
антропологических проектов К. Леви-Стросса и Г. Бейтсона..... 97

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

Е.В. Шмелева. Городское «множество» и эстетика перформативности:
новые формы публичной культуры 114

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

М.А. Маслин. «Поток идей»: новая книга Анджея Валицкого..... 127

Р.Г. Апресян. Моральная философия, мысленный эксперимент
и управляемая вагонетка..... 138

LOGIC AND PHILOSOPHY

Alexander Karpenko. Hyperrealism, part I: from the thinkable to the possible 5

ANATOMY OF PHILOSOPHY: HOW THE TEXT WORKS

Irina Blauberger. Henri Bergson's *Philosophical Intuition* as reflexions
on the nature of philosophical creativity 24

Victoria Lysenko. Categories of language and categories of thought in an Indian
philosophical text (Prashastapada's *Collection of Characteristics of Categories*) 37

Alexey Kara-Murza. Pushkin's poem *The Bronze Horseman* and
its politico-philosophical implications 54

HISTORY OF PHILOSOPHY

Artem Iunusov. First philosophy as a science: Aristotle's theory
of scientific knowledge in *Posterior Analytics* and in *Metaphysics IV* 66

Nelly Motroshilova. Hegel and Schelling on Bruno: two philosophical
portraits set against the scenery of the age and eternity 82

Dmitry Testov. Structuralism and the ecology of mind. Comparative
analysis of the anthropological projects of C. Levi-Strauss and G. Bateson 97

MORALS, POLITICS, SOCIETY

Ekaterina Shmeleva. Urban 'multitude' and the aesthetics
of performativity: new forms of public culture 114

REVIEWS AND BIBLIOGRAPHIC SURVEYS

Mikhail Maslin. *The Flow of Ideas*: a new book by Andrzej Walicki 127

Ruben Aprussyan. Moral philosophy, thought experiment
and an out-of-control trolley 138

ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ

А.С. Карпенко

СВЕРХРЕАЛИЗМ

Часть I: От мыслимого к возможному

Карпенко Александр Степанович – доктор философских наук, профессор, заведующий сектором логики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: asmirnov@iph.ras.ru; web: <http://smirnov.iph.ras.ru>

Концепция сверхреализма предполагает мультиверс как многовариантность Вселенной, и все эти варианты равновозможны. Проблематика философии сознания, феномен контрфактуального мышления, модальная эпистемология, различные теории возможных миров, результаты современной космологии, антропный принцип – все это объединяется в одну глобальную тенденцию, цель которой – максимально расширить сферу реального. В статье на большом фактическом материале обосновывается следующий аргумент: (1) всё мыслимое возможно (Витгенштейн, Чалмерс и др.); (2) всё возможное реализуется (принцип изобилия, принцип плодovitости, модальный реализм, миры Эверетта и др.), откуда по транзитивности получается: (3) всё мыслимое реализуется (принцип полноты). Тогда основой принципа полноты является мыслящее существо, наделенное контрфактуальным мышлением, чья функция – генерировать своим сознанием все новые и новые возможности. И тогда реальность рождается из замкнутости на себя человеческого сознания, т. е. – из логики, пока всё возможное не реализуется. Два главных предрассудка мешают развитию мыслительных способностей человека: (1) непрерывное повторение того, что у истории нет сослагательного наклонения; (2) надежда на то, что всё рано или поздно заканчивается. Как первое, так и второе говорит о жестких границах мышления человека. Преодоление этих предрассудков ведет к совершенно новому пониманию окружающего нас мира и к новым гораздо большим возможностям его философского осмысления.

Ключевые слова: логическое пространство, философия сознания, контрфактуальное мышление, метафизика модальностей, принцип полноты, антропный принцип, мультиверс, сверхреализм

Если раздвоение – шизофрения,
то рассемирение – мультиверс.

Афоризм

Людвиг Витгенштейн с облегчением вздохнул, заканчивая свою главную работу, получившую при издании название «Logisch-philosophische Abhandlung» (1921), и не колеблясь ни минуты написал в предисловии: «Истинность изложенных здесь мыслей кажется мне неопровержимой и окончательно. Следовательно, я держусь того мнения, что поставленные проблемы в основном окончательно решены»¹.

«Теперь можно послать ее моему другу и учителю, – решил он, – хотя Рассел, возможно, ничего не поймет». Ночь выдалась беспокойной, и Витгенштейн никак не мог понять, что его так мучает и беспокоит. Перечитывая текст, он каждый раз убеждался, как хорошо и правильно все изложено. Но чего-то не хватало и это что-то было принципиально важным и фундаментальным. «Наверное, все дело в названии», – подумал Витгенштейн и стал лихорадочно перебирать варианты. Смущало и то, он хорошо это понимал, что книга на самом деле не о логике, как могут подумать, а о тех мирах, которые логика порождает.

Внезапно он с раздражением вспомнил высказывания Фреге и Пирса о том, что логика имеет нормативный характер, т. е. логика учит, как следует рассуждать. «И это они мне указывают, по каким правилам я должен рассуждать!» – с негодованием воскликнул Витгенштейн и опрокинул чашку кофе на свой манускрипт. И тут его посетила страшная мысль: в трактате он не дал определение предмета логики!

И торопливо вставил в скобках: «Логика трактует [handelt] каждую возможность, и все возможности суть ее факты» (афоризм 2.0121)². Ранее, в другом афоризме им уже было сказано, что «факты в логическом пространстве суть мир» (1.13). Отсюда следовало, что возможности и есть мир. Так логика и онтология связались воедино.

1. В логическом пространстве

«Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна безусловно одно из самых важных произведений двадцатого века. А по своему содержанию – наиболее загадочное и таинственное. Существует много различных прочтений «Трактата», а в последнее время появляются все новые и новые³, что говорит

¹ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958. С. 30.

² Здесь очень важно, как понимать слово *handelt*. В последующих русских переводах *handelt* переводится как 'имеет дело' (1994) или как 'апеллирует' (2005). Имеются два английских перевода. В первом из них, проверенном Витгенштейном, *handelt* переводится как 'treats' (1922), а в другом – 'deals with' (1961). Если с 'deals with' все понятно – это 'имеет дело', то 'treat', кроме всего прочего, допускает толкование 'реализует'. Остается только добавить, что в многочисленных комментариях к «Трактату», определение предмета логики, данное Витгенштейном, оставалось безо всякого внимания, скорее всего из-за абсолютного непонимания данного определения.

³ *McManus D.* The Enchantment of Words Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus. Oxf., 2010; *Beyond The Tractatus Wars: The New Wittgenstein Debate.* N.Y., 2011; *Horwich P.* Wittgenstein's Metaphilosophy. Oxf., 2012; *The Oxford Handbook of Wittgenstein.* Oxf., 2012 (наиболее всеобъемлющее издание, когда-либо опубликованное о Витгенштейне, содержит 35 оригинальных работ, написанных ведущими специалистами); *Tejedor C.* The Early Wittgenstein on Metaphysics, Natural Science, Language and Value. Abingdon; N.Y., 2015; *Zalabardo J.L.* Representation and Reality in Wittgensteins Tractatus. Oxf., 2015.

о резко возросшем интересе к этому произведению. И подобно ситуации с классическими античными текстами, уже отдельные фразы и их части «Трактата» подвергаются экзегетике.

В основе философской доктрины «Трактата» лежит отношение между миром, языком и мышлением. Мне представляется наиболее интересным метафизическое прочтение «Трактата», где возможности наполняют логическое пространство, а атомарный факт есть часть этого пространства, и «каждая вещь существует как бы в пространстве возможных атомарных фактов» (2.013). Мир возможностей является концептуально априорным к представлению возможностей. Но что такое *возможность* в «Трактате» Витгенштейна? Витгенштейновское понятие возможности не осталось без внимания исследователей⁴, а в последние годы интерес к данной тематике заметно увеличился⁵. И все же однозначного понимания здесь нет.

Кстати, следует отличать *возможность чего-то*, например, возможность какого-то события или возможность какого-то феномена, например, возможность движения и т. д., от *возможности как таковой*⁶. Делается это крайне редко, и поэтому само понятие возможности становится неопределенным и расплывчатым. У Витгенштейна дело обстоит иначе: понятие возможности представлено понятием формы (2.0141), а «форма есть возможность структуры» (2.033). Структура – «это тот способ, каким связываются объекты в атомарном факте» (2.032).

У Витгенштейна «структура» трансформируется в образ, который «изображает факты в логическом пространстве» (2.11). Мы все время мыслим образы, которые репрезентируют возможности посредством языка. Основная идея Витгенштейна состоит в том, что между языком и миром существует изоморфизм (2.022, 2.16-2.161). Здесь не надо забывать, что у Витгенштейна «мир есть совокупность фактов, а не вещей» (1.1). Факты в логическом пространстве, т. е. в нашей голове (в сознании) мыслимы в виде образа (3.001), а «то, что мыслимо, также возможно» (курсив мой. – А.К.) (3.02).

Витгенштейн любил говорить, что он не прочитал ни одной строчки из Аристотеля, и это дает повод предположить, что он также не читал и Юма, который в «Трактате о человеческой природе» (1739) четко сформулировал исходный вариант аргумента от мыслимого к возможному: «В метафизике общепринято следующее положение: все, что ум ясно представляет, заключает в себе идею возможного существования, или, другими словами, ничто из того, что мы воображаем, не есть абсолютно невозможное. Мы можем образовать идею золотой горы, и заключаем отсюда, что такая гора действительно может существовать. Мы не можем образовать идею горы без долины [у ее склонов] и поэтому считаем такую гору невозможной»⁷. Таким образом, для того, чтобы нечто стало возможным, достаточно одной лишь мыслимости!

Вот этот переход от мыслимого к возможному является центральным в современной философии сознания.

⁴ См.: Hochberg H. Facts, possibilities and essences in the Tractatus // Essays on Wittgenstein. Urbana, 1971. P. 485–533; Weissman D. Eternal Possibilities: A Neutral Ground for Meaning and Existence. Illinois, 1977 (Ch. 6: «Representation of possibility in language»); Newman A. The Physical Basis of Predication. Camb., 1992 (Ch. 3.5: «Wittgenstein's theory of possibility»).

⁵ Обсуждение недавних работ см. в: Peach A.J. Possibility in the Tractatus: A defense of the old Wittgenstein // Journal of the History of Philosophy. 2007. Vol. 45(4). P. 635–658; Cerezo M. Possibility and logical space in the Tractatus // International Journal of Philosophical Studies. 2012. Vol. 20(5). P. 645–659.

⁶ Это как с понятием «истина». Одно дело, «что есть истина», а другое дело, «что является истинным».

⁷ Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 124.

2. Философия сознания

Одной из самых важных научных проблем и главной философской проблемой на сегодняшний день является феномен сознания. Несмотря на переизбыток литературы, в том числе монографической, решения этой проблемы в ближайший период не предвидится, но появились интересные анти-физикалистские подходы. Напомним, что, согласно физикалистам, сознание представляет собой физический процесс и может быть полностью редуцировано к мозгу.

Прояснить суть физикализма поможет красочная метафора С. Крипке, который одним из первых использовал аргумент от мыслимости/представимости (*conceivability*) к возможности для критики материалистических теорий сознания в книге «Именованное и необходимость» (1972)⁸. В кратком изложении это выглядит так. Представим себе, что Бог создает мир и решает полностью воплотить в реальность физический универсум. Здесь описывается распределение и состояние каждой элементарной частицы в пространстве и времени вместе с законами, управляющими их поведением. Например, Бог создал свет (и таким образом создал поток фотонов в соответствии с нынешней научной доктриной) до того, как он создал людей и животных. Возникает вопрос, должен ли Бог, создав физический универсум, сделать что-то еще дополнительно, чтобы обеспечить функционирование сознания? Положительный ответ предполагает, что сознание есть нечто большее, чем то, что могут обеспечить физические законы и факты. Физикалисты с этим не согласны, полагая, что полностью зафиксировав чисто физические факты, Бог тем самым зафиксировал и все психические факты, а именно, человеческие мысли, чувства, эмоции и т. п., которые следуют из физических. Чтобы доказать правоту своих воззрений, материалистам нужно, как полагает Крипке, убедить своих оппонентов в том, что являющееся для них с очевидностью возможным, на самом деле таковым не является, а феномены, которые они с легкостью могут себе представить, в сущности, они представить не могут. Интересна заключительная фраза Крипке: «Я считаю, что [декартова] проблема души и тела широко открыта для обсуждения и чрезвычайно запутана»⁹.

В этой запутанности решил разобраться Д. Чалмерс в книге «Сознающий ум» (1996)¹⁰, получившей широкую известность среди специалистов. В ней была обстоятельно разработана анти-физикалистская концепция сознания. Созданную им теорию сознания он назвал – «натуралистический дуализм», определив его следующим образом: «Сознание – это такая *черта* мира, которая выходит за пределы его физических черт... Всё что мы знаем, – так это то, что в нашем мире существуют свойства индивидов – феноменальные свойства [квалиа], которые являются онтологически независимыми от физических свойств»¹¹. И далее: «Сознательный опыт возникает из физического в соответствии с определенными законами природы, но сам не является физическим»¹².

Опираясь на различные аргументы от мыслимости, Чалмерс настойчиво и последовательно доказывает, что сознание именно таково, каким он его представляет. Одним из таких аргументов является *аргумент от логической возможности зомби*, к которому Чалмерс возвращается вновь и вновь.

⁸ *Kripke S. Naming and Necessity // Semantics of Natural Language. Dordrecht, 1980. P. 253–355.*

⁹ *Ibid. P. 355.*

¹⁰ *Чалмерс Д. Сознающий ум: В поисках фундаментальной теории. М., 2013.*

¹¹ Там же. С. 162.

¹² Там же. С. 207.

Вот как Чалмерс представляет своего зомбийного двойника: «Эта тварь является моей молекулярной копией и идентична мне во всех своих низкоуровневых свойствах, постулированных совершенной физикой, но она полностью лишена сознательного опыта»¹³. Как пишет Н.М. Гарнцева, «Зомби в отличие от человека не знает, каково это быть самим собой, внутри него – беспросветная тьма»¹⁴.

В схематизированном виде аргумент от логической возможности зомби выглядит следующим образом: 1) существование зомби мыслимо (представимо); 2) если существование зомби мыслимо, то оно возможно; 3) если существование зомби возможно, то сознание не обладает физической природой; 4) значит, физикализм (материализм) ложен.

Зомби посвящена огромная философская литература. Здесь в первую очередь следует указать обстоятельную обзорную статью Р. Кирка¹⁵, который в 1974 г. и ввел в оборот понятие философского зомби, но затем отказался от своего оригинального вклада в аналитическую философию, посчитав, что переход от мыслимого к возможному не совсем очевиден. Вот в этом переходе и заключается вся суть проблемы¹⁶. Не надо думать, что аргумент от мыслимости восходит к Юму и Декарту¹⁷. Особо впечатляющее применение этого аргумента мы находим уже при онтологическом доказательстве бытия Бога¹⁸.

Аргумент о мыслимости зомби включен в список 100 наиболее важных аргументов в западной философии¹⁹. Большую значимость приобретает этот аргумент в прояснении таких проблем, как дуалистичность мира, природа сознания, взаимоотношение материального (физического) и духовного (феноменального). Но главным остается повышенный интерес к таким более общим вопросам, как отношения между воображаемостью, мыслимостью и возможностью. Именно понятие «возможности» становится здесь наиболее интригующим, даже опасным, и его, порой не давая себе в этом отчета, пытаются элиминировать из дискурса.

2.1. Возможность

Точного и общепринятого понимания того, что есть *возможность*, нет. Три стандартных вида возможности следующие: логическая возможность, метафизическая возможность и физическая (номологическая) возможность.

¹³ Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории. С. 127.

¹⁴ Гарнцева Н.М. Антифизикалистские аргументы в учении Д. Чалмерса о сознании // *Вопр. философии*. 2009. № 5. С. 93–105.

¹⁵ Kirk R. *Zombies* // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/zombies> (accessed on 14.06.2015). См. также аннотированную библиографию к теме «Zombies and the Conceivability Argument», составленную Д. Чалмерсом. URL: <http://consc.net/mindpapers/1.3b> (accessed on 14.06.2015).

¹⁶ Особого внимания заслуживает сборник статей: *Conceivability and Possibility*. Oxf., 2002. (В предисловии говорится о том, что способность представлять вещи как возможные играет решающую роль, как в повседневном мышлении, так и в философских рассуждениях. В сборник включена также статья Чалмерса: «Does conceivability entail possibility?»)

¹⁷ См.: Boulter S. *The Medieval origins of conceivability arguments* // *Metaphilosophy*. 2011. Vol. 42(5). P. 617–641.

¹⁸ См.: Карпенко А.С. Философский принцип полноты. Ч. I // *Вопр. философии*. 2013. № 6. С. 62–63. См. также: *Jacquette D. Conceivability, intensionality, and the logic of Anselm's modal argument for the existence of God* // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1997. Vol. 42(3). P. 163–173.

¹⁹ *Kind A. Chalmers' Zombie argument* // *Just the Arguments: 100 of the Most Important Arguments in Western*. Malden (Mass.), 2011. P. 327–330.

Логически возможно то, что не противоречит законам логики, например, летающие телефоны являются логически возможными (пример Чалмерса). Тогда физически возможно то, что не противоречит законам природы. Имеется огромный класс логически возможных ситуаций, которые не являются физически возможными, например, универсум без гравитации или с другими значениями фундаментальных констант (пример Чалмерса). Понятно, что любая физическая возможность является логической возможностью.

Особый интерес представляет собой метафизическая возможность, которая определяется относительно пространства возможных миров. Если высказывание о некоторой ситуации истинно в некотором возможном мире, то оно является метафизически возможным. Очень легко вообразить, например, что Луна состоит из сыра, но в нашем мире это не так. Зачастую метафизическая возможность и логическая возможность не различаются (Крипке, Чалмерс и др.), и тогда главным для обыденного мышления становится отделение метафизической возможности от физической. Но, как мы впоследствии увидим, аналитическая метафизика в лице некоторых своих ярких представителей пошла по другому пути.

В литературе, посвященной обсуждению аргумента от мыслимого к возможному, кроме указанных понятий возможности встречается еще множество других: реальная возможность, естественная возможность, эмпирическая возможность, каузальная возможность, практическая возможность, строгая возможность, осознанная возможность, концептуальная возможность, ментальная возможность, чистая возможность (*possibilia*) и т. д.

В статье, где наиболее полно разработан аргумент от мыслимости²⁰, Чалмерс различает два вида возможности и, соответственно, два вида мыслимости. Он предлагает отличать понятие «мыслимость на первый взгляд» от понятия «идеальная мыслимость». Например, гипотеза *S* мыслима на первый взгляд, если в ней нельзя обнаружить противоречий и, тем самым, исключить ее априори. Гипотеза *S* мыслима *идеально*, если она не может быть исключена априори даже после идеального рационального размышления. Главное различие между ними состоит в том, что мыслимость на первый взгляд привязана к случайным когнитивным ограничениям субъекта, в то время как идеальная мыслимость абстрагируется от этих ограничений. Только идеальная мыслимость служит основанием для перехода к метафизической возможности. Мы можем помыслить круглый квадрат, но это не идеальная мыслимость.

Таким образом, определенная характеристика представимости/мыслимости налагает определенные ограничения на то, что возможно. Здесь, однако, стоит подчеркнуть, что удовлетворительного содержательного определения понятия «представимости» нет²¹. Отсюда не дающий покоя вопрос о том, что понимать под возможностью. Напомним, что, по Витгенштейну (на его афоризм 3.02 в этой дискуссии по каким-то причинам не ссылаются), *возможность* предстает в виде образа, осмысленно выраженного в языке. Определив, что *реально* возможно, мы могли бы поставить вопрос о том, что *могло бы существовать*. И, наконец, совсем крамольный вопрос: а не достаточно ли для реализации какой-то ситуации всего лишь мыслимой возможности этой ситуации²²? И какова при этом роль сознания?

²⁰ Chalmers D. The Two-dimensional argument against materialism // Chalmers D. The Character of Consciousness. N.Y., 2010. P. 141–192.

²¹ Следуя Чалмерсу, *p* представимо, если и только если не *p* не может быть исключено априори.

²² Подчеркнем, что в современной модальной логике, получившей такое необычайное развитие, утверждение, что из возможности *p* следует само это *p*, абсолютно неприемлемо.

Очень малое число философов верит в то, что зомби реально существуют, многие допускают, что по крайней мере их можно помыслить, но отсюда не следует их возможность. В последнее время активизировались сторонники Чалмерса, которые считают, что зомби все-таки метафизически возможны²³. Но в большинстве работ порой прочитывается глубокое неосознанное беспокойство, нет, не перед философским зомби, хотя и такое есть²⁴, а перед мистикой феномена *возможности чего-то*. И, как мы увидим далее, это беспокойство обосновано.

Критики Чалмерса, погрузившись в тончайшие дистинкции при рассмотрении аргумента от мыслимости к возможности, почти не обратили внимание на раздел под названием «Модальный рационализм»²⁵. Здесь подчеркивается, что понятия возможности и необходимости являются рациональными модальными понятиями, которые чрезвычайно полезны при анализе содержания мышления и семантики языка и которые непосредственно связаны с непротиворечивостью, рациональным выводом и мыслимостью. Пространство логически возможных миров просто жизненно необходимо для самых различных разъяснений, и здесь Чалмерс ссылается на книгу своего учителя Д. Льюиса, выдающегося философа XX века, представившего возможные миры как актуальные²⁶. Чалмерс заканчивает свою статью мыслью о том, что «связь между представимостью и возможностью заложена в рациональных корнях наших модальных концептов»²⁷.

В связи с этим обратим внимание на то, что модальные понятия возникают из довольно глубоких предпосылок, и, по-видимому, главной такой предпосылкой является контрфактуальное мышление. Интересно, что Д. Чалмерс указал в своих книгах на важность контрфактуалов при рассмотрении “естественно возможных ситуаций”, но, как и в случае с Витгенштейном, это осталось без внимания.

3. Контрфактуальное мышление

Над человеческим мышлением все большую власть приобретают контрфактуалы²⁸, и это общая тенденция. Чтобы понять причины такого явления со всеми вытекающими из него следствиями, рассмотрим функцию контрфактуалов в рассуждениях и возникающие при этом проблемы.

Грамматическая форма контрфактуалов очень проста: *если бы было А, то было бы С*, т. е. ($A \rightarrow C$). Термин «контрфактуальный» означает – буквально противоположное фактам. Например, если бы не большевистский переворот в России 1917 года, то Россия была бы самой экономически развитой страной в мире. Контрфактуальные высказывания представляют собой условные предложения, сослагательная форма которых подразумевает, что реальное

²³ Из недавних работ сошлемся на следующие: *Jarocki J.* David Chalmers' argument for the logical possibility of Zombies // *Roczniki Filozoficzne*. 2013. Vol. 61. P. 23–42 (автор считает, что аргумент до сих пор не опровергнут, и «дебаты о зомби могут иметь положительное влияние на многие области философского исследования»); *Prelevič D.* Zombies slap back: Why the anti-Zombie parody does not work // *Disputatio*. 2015. Vol. VII(40). P. 25–43.

²⁴ *Lynch M.P.* Zombies and the case of the phenomenal pickpocket // *Synthese*. 2006. Vol. 149(1). P. 37–58.

²⁵ *Chalmers D.* The Two-dimensional argument against materialism. P. 184–192.

²⁶ *Lewis D.* On the Plurality of Worlds. Oxf., 1986.

²⁷ *Chalmers D.* The Two-dimensional argument against materialism. P. 192.

²⁸ Термин «контрфактуал» введен в обращение Н. Гудманом: *Goodman N.* The problem of counterfactual conditionals // *The Journal of Philosophy*. 1947. Vol. 44(5). P. 113–128.

положение дел отлично от описываемого антецедентом и консеквентом, взятыми в изъявительной форме²⁹. В этом случае возникает логическая проблематика контрфактуальных высказываний, которая состоит в отыскании критериев, позволяющих считать такие высказывания истинными. И это реальная проблема, поскольку приходится оценивать мыслимые ситуации, которые противоречат реальным фактам и непонятно, где искать факты (или «контрфакты»), которые делают контрфактуальные высказывания истинными. Одно из решений заключается в том, что этими фактами обеспечивает нас аппарат семантики возможных миров с отношением *сходства* (similarity) между мирами. Впервые семантика возможных миров для контрфактуалов была предложена Р. Сталнакером³⁰ и затем модифицирована Д. Льюисом³¹.

Хотя логическая проблематика контрфактуалов, которая включает в себя больше, чем построение для них семантики возможных миров, очень интересна³², нас будут занимать еще более важные, и я бы даже сказал, фундаментальные вопросы, а именно: почему человеческие существа имеют строгую предрасположенность генерировать контрфактуалы, беспрерывно порождая этим мыслимые (воображаемые) альтернативы происшедшему? Что определяет эту способность человека? Наконец, какую основную функцию выполняет контрфактуальное мышление и что оно означает?

Последние два десятилетия интерес к контрфактуалам только увеличивался. Принципы контрфактуального мышления и его результаты привлекли к себе внимание ученых из самых различных областей, таких как логика, философия, психология, когнитивная психология, социальное поведение, экономика, лингвистика, квантовая физика, искусственный интеллект, теория организации, политические науки, историография, литературные исследования и т. д.³³. Было установлено, что контрфактуальные рассуждения являются базовыми для человеческого мышления и встречаются

²⁹ См.: *Карпенко А.С.* Контрфактические высказывания // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009. С. 385–386; *Bennet J.F.* Philosophical Guide to Conditionals. N.Y., 2003; *Rescher N.* Conditionals. Camb., 2007; *Von Kai F.* Subjunctive conditionals // The Routledge Companion to Philosophy of Language. N.Y., 2012. P. 466–477.

³⁰ *Stalnaker R.* A theory of conditionals // Studies in Logical Theory. Oxf., 1968. P. 98–112.

³¹ *Lewis D.* Counterfactuals. Camb. (Mass.), 1986. Грубо говоря, истинностные условия для контрфактуалов выглядят следующим образом: высказывание ($A \rightarrow C$) является истинным, если и только если, максимально сходный возможный мир (т. е. сходный с актуальным миром), в котором A истинно, есть мир, в котором C также истинно. В дальнейшем появились многочисленные работы по усовершенствованию данной семантики. См.: *Pollock J.* A refined theory of counterfactuals // Journal of Philosophical Logic. 1981. Vol. 10. P. 239–266; *Gunderson L.B.* Outline of a new semantics for counterfactuals // Pacific Philosophical Quarterly. 2004. Vol. 85(1). P. 1–20; *Unterhuber M.* Possible Worlds Semantics for Indicative and Counterfactual Conditionals?: A Formal Philosophical Inquiry into Chellas-Segerberg Semantics. В., 2013. В этой, в основном технической работе подчеркивается, что вопрос «Что было бы, если...?» лежит в сердцевине философии и научного метода в общем и использует контрфактуальные структуры.

³² *Lewis D.* Counterfactuals. Camb. (Mass.), 1986; *Nute D., Cross C.B.* Conditional logic // Handbook of Philosophical Logic. 2nd ed. Vol. 4. Dordrecht, 2001. P. 1–98.

³³ Укажем только следующие работы: *Péze H.* Контрфактуальное мышление // Горизонты когнитивной психологии: Хрестоматия. М., 2012. С. 243–254; *What Might Have Been: The Social Psychology of Counterfactual Thinking.* Mahwah (NJ), 1995; *Counterfactual Thought Experiments in World Politics: Logical, Methodological, and Psychological Perspectives.* Princeton, 1996; *Byrne R.M.J.* The Rational Imagination: How People Create Alternatives to Reality. Camb., 2005; *The Psychology of Counterfactual Thinking.* L., 2005; *Bigaj T.* Non-Locality and Possible Worlds: A Counterfactual Perspective on Quantum Entanglement. Fr. a/M., 2006; *Understanding Counterfactuals, Understanding Causation: Issues in Philosophy and Psychology.* Oxf., 2011; *Ippolito M.* Subjunctive Conditionals: A Linguistic Analysis. Camb., 2013.

повсеместно как в естественных рассуждениях, так и в формализованном дискурсе. Они играют значительную роль в различных когнитивных процессах, таких как концептуальное (понятийное) научение, планирование, принятие решений, социальное познание, перемена настроения и повышение производительности.

Еще в самом начале систематических исследований контрфактуального мышления подчеркивалось, что «без рассмотрения альтернатив реальности, мы должны принять прошлое как бывшее неизбежным и должны верить, что будущее не будет отличаться от прошлого. Порождение контрфактуалов дает нам гибкость в мышлении о возможных вариантах будущего и настраивает на лучшее в этом будущем»³⁴. Постепенно происходило понимание того, что мы имеем дело с феноменом исключительной важности: «Контрфактуальное мышление предстает как общее свойство человеческого сознательного ментального ландшафта»³⁵. Очевидно, что контрфактуалы являются ментальными имитациями различных вариантов того, что могло бы произойти в прошлом. Целые главы одной очень важной книги³⁶ рассматривают контрфактуальное мышление в общем контексте ментального имитирования и ментального путешествия во времени. Характеристическим свойством контрфактуального мышления является *репликация*: мы можем по своему желанию легко реконструировать происшедшие события.

Уже на экспериментальном уровне показывается³⁷, что две уникальные человеческие характеристики – контрфактуальное мышление (представление альтернатив прошлому) и фундаментальное стремление создавать смыслы в жизни – причинно взаимосвязаны. В последнее время экспериментальные исследования приобретают все больший размах. На уровне нейронных сетей показано³⁸, что, в отличие от эпизодического мышления о прошлом и будущем, контрфактуальное мышление мобилизует определенные области в мозгу более строго и интенсивно и, кроме этого, активизирует другие области мозга человека. Все это говорит об уникальности нейронных процессов, лежащих в основе контрфактуального мышления. Для нас особенно важно утверждение, что контрфактуальные события не являются просто фантазиями – они на самом деле могут заменять реальность.

Постоянное использование людьми различных контрфактуалов поистине удивительно. Это неотъемлемая часть жизнедеятельности человека, начиная с самого раннего возраста. В недавно появившейся обзорной работе³⁹ отмечается, что многие исследования указывают на способность развития контрфактуального мышления у детей, начиная с трехлетнего возраста. Более того, контрфактуальное мышление в целом свойственно всем нациям и проходит через все культуры⁴⁰.

³⁴ Johnson M.K., Sherman S.J. Constructing and reconstructing the past and the future in the present // Handbook of Motivation and Cognition: Foundations of Social Behavior. Vol. 2. N.Y., 1990. P. 150.

³⁵ Epstein K., Roese N.J. The functional theory of counterfactual thinking // Personality and Social Psychology Review. 2008. Vol. 12(2). P. 168–192.

³⁶ The Handbook of Imagination and Mental Simulation. N.Y., 2009.

³⁷ Kray L.J. et al. From what might have been to what must have been: Counterfactual thinking creates meaning // Journal of Personality and Social Psychology. 2010. Vol. 98(1). P. 106–118.

³⁸ Van Hoock N. et al. Counterfactual thinking: an fMRI study on changing the past for a better future // Social Cognitive and Affective Neuroscience. 2013. Vol. 8(5). P. 556–564.

³⁹ Beck S.R. et al. Conditional reasoning and emotional experience: A Review of the development of counterfactual thinking // Studia Logica. 2014. Vol. 102(4). P. 673–689.

⁴⁰ Chen J. et al. Culture and counterfactuals: On the importance of life domains // Journal of Cross-Cultural Psychology. 2006. Vol. 37. P. 75–84.

3.1. История в сослагательном наклонении

В мире контрфактуалов особое место занимают вариации прошлого. В связи с этим обратим внимание на огромный интерес серьезных западных историков к альтернативной истории⁴¹. Так, Н. Фергюсон в большом введении к первой из указанных в данном списке работ говорит о «хаотической» теории прошлого. Когда-то незыблемая и совершенно неизменная ткань прошлого становится легко изменяемой и значительно расширяет осязаемый человеком универсум. Следующая работа под редакцией Р. Коули приобрела известность во всем мире. Это сборник научно-исторических альтернатив, написанных видными учеными и повествующих о ключевых моментах истории от античности до нашего времени. В научных работах об альтернативной истории утверждается мысль, что контрфактуалы фундаментально необходимы, и лучшие исторические работы должны высвечивать альтернативы, доступные действующим лицам на исторической сцене.

В качестве таких действующих лиц выступают персонажи во многом определившие тот или иной ход мировых событий. Вот некоторые примеры. Каково было бы развитие западноевропейской философии, если бы Сократ погиб в Пелопонесской войне? Что было бы, если бы Александр Македонский не умер так рано?⁴² Часто встречается пример с Юлием Цезарем, который все-таки не перешел Рубикон⁴³. Очень много примеров с Наполеоном, который выиграл сражение при Ватерлоо. Есть и такой: что было бы, если бы Гитлер был убит во время Первой мировой войны? Рассматривается также возможная ситуация с Лениным: что было бы, если бы Ленина по распоряжению Временного правительства от 7 июля 1917 г. арестовали как немецкого шпиона?⁴⁴ Встречаются также примеры, связанные с убийством президента США Дж. Кеннеди и т. д.

Конечно, трагические события первой половины XX в. с двумя мировыми войнами (невозможно сосчитать, сколько раз люди задавали себе вопрос: что было бы, если бы не убийство 28 июня 1914 г. эрцгерцога Франца Фердинанда, послужившего поводом для начала Первой мировой войны) способствовали обострению чувства контрфактуальности. Не случайно первые *специальные* работы стали появляться сразу после окончания Второй мировой войны. Но наблюдается и противоположный эффект. Например, террор, и в особенности государственный террор против собственного народа, лишает людей способности к контрфактуальному мышлению, препятствуя таким образом развитию и даже делая государство нежизне-

⁴¹ Из многочисленных недавних работ отметим только следующие: *Virtual History: Alternatives and Counterfactuals*. L., 2011; *What If?: The World's Foremost Military Historians Imagine What Might Have Been*. N.Y., 2000; *What Might Have Been: Imaginary History from Twelve Leading Historians*. L., 2005; *Counterfactual Thinking – Counterfactual Writing*. B.; Boston, 2011; *Evans R.J. Altered Pasts: Counterfactuals in History*. L., 2014; *Black J.M. Other Pasts, Different Presents, Alternative Futures*. Bloomington (Ind.), 2015. Стали появляться и отечественные книги на эту тему: *Леценко В. Ветвящееся время. История, которой не было*. М., 2003.

⁴² Этот вопрос был рассмотрен знаменитым историком Арнольдом Тойнби в 1969 г. См. сокращенный перевод: *Тойнби А. Если бы Александр не умер тогда... // Знание–сила*. 1979. № 2. С. 39–42.

⁴³ Такая возможность как альтернативная реальность детально представлена в приложении к статье: *Карпенко А.С. Философский принцип полноты. Ч. II // Философия и культура*. 2013. № 12. С. 1674–1675.

⁴⁴ В шутивно-иронической форме такой вариант рассмотрен в книге: *Псевдонимы*. М.; СПб., 2011. С. 30–32.

способным, поскольку контрфактуально оценивая прошлое, мы тем самым прогнозируем будущее с благоприятным исходом, что может иметь практическое значение для выживания в сходной ситуации. Но если будущего нет или оно раз и навсегда предопределено, то способность к контрфактуальному мышлению отмирает. Наверное, этим объясняется полное отсутствие отечественных работ даже в такой популярной области, как альтернативная история вплоть до начала 1990-х годов⁴⁵. В известной статье Б. Невского читаем: «По вполне понятным причинам, советская историография, ведомая принципами марксизма и партийности, решительно отвергала “альтернативность” развития общества»⁴⁶. Только в 2006 г. появляется первая отечественная научная монография, посвященная контрфактуальным исследованиям в истории⁴⁷.

Обратим внимание на то, что контрфактуальную историю все же следует отличать от переинтерпретации уже устоявшихся архивных материалов и отчетов, а также от альтернативных историй, описывающих миры, отличные от нашего. Сутью контрфактуальной истории является намеренное отрицание любого исторического события и, вследствие этого, порой неосознанное активное вмешательство субъекта в исторический процесс посредством изменения прошлого.

В связи с этим необходимо сделать еще одно важное замечание. Прошлое как таковое и его возможная вариативность давно привлекали внимание философов. Анализ серьезных фаталистических аргументов, начиная от Аристотеля, показывает, что они основываются на посылке о *неизменяемости* прошлого. Но прошлое предопределяет будущее и, в этом случае, если мы не можем воздействовать (*affect*) на прошлое, то не можем воздействовать и на будущее. Отсюда можно сделать вывод о том, что человек имеет свободу воли, *если он имеет власть над прошлым*⁴⁸. Начиная с конца XX в. среди маститых физиков идет оживленная дискуссия о возможности путешествия во времени, поскольку ни законы теории относительности, ни законы квантовой механики этого не запрещают. Огромный интерес к данной тематике вызван как раз тем, что, с одной стороны, мыслится физическая возможность путешествия в прошлое, а с другой стороны, мыслится логическая невозможность этого в силу возникновения многочисленных логических парадоксов⁴⁹. На самом деле, логика (возможностное мышление) не запрещает путешествие в прошлое, она лишь конструирует различные сценарии, которые *возможны*.

⁴⁵ Померанц Г.С. История в сослагательном наклонении // *Вопр. философии*. 1990. № 11. С. 55–66; Бестужев-Лада И.В. Ретроальтернативистика в философии истории // *Вопр. философии*. 1997. № 8. С. 112–122; Экиштут С.А. Сослагательное наклонение в истории: воплощение несбывшегося. Опыт историософского осмысления // *Вопр. философии*. 2000. № 8. С. 79–87. В 1999 г. в Институте всеобщей истории РАН прошел круглый стол на тему «История в сослагательном наклонении?», см.: *Одиссей. Человек в истории 2000: История в сослагательном наклонении?* М., 2000.

⁴⁶ Невский Б. А что, если бы? Альтернативная история как наука // *Мир фантастики*. 2004. № 6. С. 12–16.

⁴⁷ Нехамкин В.А. Контрфактические исследования в историческом познании: генезис, методология. М., 2006.

⁴⁸ См.: Карпенко А.С. Фатализм и случайность будущего: Логический анализ. Изд. 2-е, испр. М., 2008; Rice H. Fatalism // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/fatalism/#4> (accessed on 11.07.2015).

⁴⁹ См. обзоры: Smith N.J.J. Time Travel // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/time-travel/#ChaPas> (accessed on 13.06.2015); Arntzenius F., Maudlin T. Time Travel and Modern Physics // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/time-travel-phys> (accessed on 15.07.2015)

В последнее время, судя по многочисленным обзорам, интерес к указанной проблематике только возрастает⁵⁰. Вариативность прошлого становится объектом тщательного исследования, и это вполне согласуется с общей контрфактуальной направленностью человеческого разума.

3.2. Контрфактуалы и модальности

При рассмотрении контрфактуалов, особенно при моделировании исторических процессов, появляются различные модальные понятия, в особенности следующее: «если бы было A , то возможно (might) было бы C » ($A \diamond \rightarrow C$). И для этого есть глубокие логические основания, на которые указал в уже упоминаемой мною фундаментальной работе Д. Льюис, сформулировав принцип дуальности между контрфактуалами и модальностью «возможно»⁵¹.

То, что ВОЗМОЖНОСТЬ выводима из независимых принципов контрфактуального рассуждения, имело серьезные последствия, поскольку эта возможность (might-возможность) с полным правом стала называться метафизической возможностью. Независимо друг от друга в одно и то же время появились работы, утверждающие, что наше знание метафизической модальности является специальным случаем нашего знания контрфактуалов и, таким образом, эпистемология метафизической модальности является специальным случаем эпистемологии контрфактуального мышления⁵².

Уникальная способность к контрфактуальному мышлению оказывается настолько глубокой ментальной чертой человека, что заставляет вернуться к проблематике философского зомби. Если философский зомби является неким совершенно абстрактным существом, то человек, лишенный способности контрфактуально переосмысливать прошлое и в силу этого создавать новые альтернативы для развития, превращается в реального зомби. Каков вклад всего этого в решение психофизической проблемы, покажет будущее, но уже теперь можно определенно сказать, что контрфактуальная мыслимость (представимость) непосредственно ведет к метафизической возможности. Более того, человек не только может помыслить существо, которое не обладает контрфактуальными способностями, но и создать его.

Список литературы

Бестужев-Лада И.В. Ретроальтернативистика в философии истории // *Вопр. философии*. 1997. № 8. С. 112–122.

⁵⁰ См. фундаментальный обзор: *Smeenk C., Wüthrich C.* Time travel and time machines // *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*. N.Y., 2011. P. 577–633.

⁵¹ Принцип дуальности утверждает, что $(A \diamond \rightarrow X) =_{df} \neg(A \rightarrow \neg X)$, где \neg есть операция отрицания. Для многих исследователей это означало, что посредством контрфактуалов можно определить сам оператор возможности \diamond : $\diamond A =_{df} \neg(A \rightarrow \neg A)$. То есть, A возможно, если и только если, не имеет места, чтобы A не было бы, если бы A было. Для оператора необходимости \square имеем: $\square A =_{df} \neg A \rightarrow A$.

⁵² См.: *Williamson T.* Armchair philosophy, metaphysical modality and counterfactual thinking // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 2005. Vol. 105. P. 1–23; *Hill C.* Modality, modal epistemology, and the metaphysics of consciousness // *The Architecture of Imagination: New Essays on Pretense, Possibility and Fiction*. Oxf., 2006. P. 205–236; *Kment B.* Counterfactuals and the analysis of necessity // *Philosophical Perspectives*. 2006. Vol. 20. P. 237–302. См. также статью: *Kroedel T.* Counterfactuals and the epistemology of modality // *Philosophers' Imprint*. 2012. Vol. 12. P. 1–21.

- Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Пер. с нем. И. Добронравова, Д. Лахути. М.: Иностр. лит., 1958. 134 с.
- Гарнцева Н.М.* Антифизикалистские аргументы в учении Д. Чалмерса о сознании // *Вопр. философии.* 2009. № 5. С. 93–105.
- Карпенко А.С.* Фатализм и случайность будущего: Логический анализ. Изд. 2-е, испр. М.: ЛКИ, 2008. 216 с.
- Карпенко А.С.* Контрфактические высказывания // *Энциклопедия эпистемологии и философии науки* / Гл. ред. и сост. И.Т. Касавин. М., 2009. С. 385–386.
- Карпенко А.С.* Философский принцип полноты. Ч. I–II // *Вопр. философии.* 2013. № 6. С. 58–70; № 7. С. 95–108.
- Карпенко А.С.* Философский принцип полноты. Ч. I–II // *Философия и культура.* 2013. № 11. С. 1508–1522; № 12. С. 1660–1679 (расширенный вариант).
- Леценко В.* Ветвящееся время. История, которой не было. М.: АСТ, 2003. 592 с.
- Невский Б.* А что, если бы? Альтернативная история как наука // *Мир фантастики.* 2004. № 6. С. 12–16.
- Нехамкин В.А.* Контрфактические исследования в историческом познании: генезис, методология. М.: МАКС-Пресс, 2006. 176 с.
- Одиссей.* Человек в истории 2000: История в сослагательном наклонении? / Ред. А.Я. Гуревич. М.: Наука, 2000. 343 с.
- Померанц Г.С.* История в сослагательном наклонении // *Вопр. философии.* 1990. № 11. С. 55–66.
- Псевдонимы* / Сост. А.С. Карпенко. М.; СПб.: ЦГИ, 2011. 224 с.
- Рёзе Н.* Контрфактуальное мышление // *Горизонты когнитивной психологии: Хрестоматия* / Под. ред. В.Ф. Спиридонова, М.В. Фаликман. М., 2012. С. 243–254.
- Тойнби А.* Если бы Александр не умер тогда... // *Знание-сила.* 1979. № 2. С. 39–42.
- Чалмерс Д.* Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории / Пер. с англ. В.В. Васильева. М.: ЛИБРОКОМ, 2013. 512 с.
- Юм Д.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1966. 733 с.
- Экштут С.А.* Сослагательное наклонение в истории: воплощение несбывшегося. Опыт историософского осмысления // *Вопр. философии.* 2000. № 8. С. 79–87.
- Arntzenius F., Maudlin T.* Time Travel and Modern Physics // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* URL: <http://plato.stanford.edu/entries/time-travel-phys> (accessed on 15.07.2015)
- Beck S.R. et al.* Conditional reasoning and emotional experience: A. Review of the development of counterfactual thinking // *Studia Logica.* 2014. Vol. 102(4). P. 673–689.
- Bennet J.F.* Philosophical Guide to Conditionals. N.Y.: OUP, 2003. 408 p.
- Beyond the Tractatus Wars: The New Wittgenstein Debate* / Ed. by. R. Read and M. Lavery. L.: Routledge, 2011. 204 p.
- Bigaj T.* Non-Locality and Possible Worlds: A Counterfactual Perspective on Quantum Entanglement. Fr. a/M.: Ontos Verlag, 2006. 294 p.
- Black J.M.* Other Pasts, Different Presents, Alternative Futures. Bloomington (Ind.): Indiana University Press, 2015. 252 p.
- Boulter S.* The Medieval origins of conceivability arguments // *Metaphilosophy.* 2011. Vol. 42(5). P. 617–641.
- Byrne R.M.J.* The Rational Imagination: How People Create Alternatives to Reality. Camb.: MIT Press, 2005. 268 p.
- Cerezo M.* Possibility and logical space in the Tractatus // *International Journal of Philosophical Studies.* 2012. Vol. 20(5). P. 645–659.
- Chalmers D.* The Two-dimensional argument against materialism // *Chalmers D.* The Character of Consciousness. N.Y., 2010. P. 141–192.
- Chen J. et al.* Culture and counterfactuals: On the importance of life domains // *Journal of Cross-Cultural Psychology.* 2006. Vol. 37. P. 75–84.
- Conceivability and Possibility* / Ed. by T.S. Gendler and J. Hawthorne. N.Y.: Clarendon Press. 2002. 528 p.
- Counterfactual Thinking – Counterfactual Writing* / Ed. by D. Birke, M. Butter and T. Köppe. B.: De Gruyter, 2011. 256 p.

Counterfactual Thought Experiments in World Politics: Logical, Methodological, and Psychological Perspectives / Ed. by P.E. Tetlock and A. Belkin. Princeton: Princeton University Press, 1996. 344 p.

Epstude K., Roese N.J. The functional theory of counterfactual thinking // *Personality and Social Psychology Review*. 2008. Vol. 12(2). P. 168–192.

Evans R.J. *Altered Pasts: Counterfactuals in History*. L.: Little Brown, 2014. 224 p.

Goodman N. The problem of counterfactual conditionals // *The Journal of Philosophy*. 1947. Vol. 44(5). P. 113–128.

Gunderson L.B. Outline of a new semantics for counterfactuals // *Pacific Philosophical Quarterly*. 2004. Vol. 85(1). P. 1–20.

Hill C. Modality, modal epistemology, and the metaphysics of consciousness // *The Architecture of Imagination: New Essays on Pretense, Possibility and Fiction* / Ed. by S. Nichols. Oxf., 2006. P. 205–236.

Hochberg H. Facts, possibilities and essences in the *Tractatus* // *Essays on Wittgenstein* / Ed. by E.D. Klemke. Urbana, 1971. P. 485–533.

Horwich P. *Wittgenstein's Metaphilosophy*. Oxf.: Clarendon Press, 2012. 256 p.

Ippolito M. *Subjunctive Conditionals: A Linguistic Analysis*. Camb.: MIT Press, 2013. 216 p.

Jacquette D. Conceivability, intensionality, and the logic of Anselm's modal argument for the existence of God // *International Journal for Philosophy of Religion*. 1997. Vol. 42(3). P. 163–173.

Jarocki J. David Chalmers' argument for the logical possibility of Zombies // *Roczniki Filozoficzne*. 2013. Vol. 61. P. 23–42.

Johnson M.K., Sherman S.J. Constructing and reconstructing the past and the future in the present // *Handbook of Motivation and Cognition: Foundations of Social Behavior* / Ed. by E.T. Higgins, R.M. Sorrention. Vol. 2. N.Y., 1990. P. 482–526.

Kind A. Chalmers' Zombie argument // *Just the Arguments: 100 of the Most Important Arguments in Western Philosophy* / Ed. by M. Bruce, S. Barbone. Malden (Mass.): Wiley-Blackwell, 2011. P. 327–330.

Kirk R. *Zombies* // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/zombies> (accessed on 14.06.2015)

Kment B. Counterfactuals and the analysis of necessity // *Philosophical Perspectives*. 2006. Vol. 20. P. 237–302.

Kray L.J. et al. From what might have been to what must have been: Counterfactual thinking creates meaning // *Journal of Personality and Social Psychology*. 2010. Vol. 98(1). P. 106–118.

Kripke S. Naming and Necessity // *Semantics of Natural Language* / Ed. by D. Davidson, G. Harman. Dordrecht, 1980. P. 253–355.

Kroedel T. Counterfactuals and the epistemology of modality // *Philosophers' Imprint*. 2012. Vol. 12. P. 1–21.

Lewis D. *Counterfactuals*. Camb. (Mass.): Harvard University Press, 1986. 160 p.

Lewis D. *On the Plurality of Worlds*. Oxf.: Blackwell, 2001. 288 p.

Lynch M.P. Zombies and the case of the phenomenal pickpocket // *Synthese*. 2006. Vol. 149(1). P. 37–58.

McManus D. *The Enchantment of Words Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus*. Oxf.: Clarendon Press, 2010. 288 p.

Newman A. *The Physical Basis of Predication*. Camb.: Cambridge University Press, 1992. 288 p.

Nute D., Cross C.B. Conditional logic // *Handbook of Philosophical Logic* / Ed. by D.M. Gabbay, E. Guenthe. 2nd ed. Vol. 4. Dordrecht, 2001. P. 1–98.

Peach A.J. Possibility in the *Tractatus*: A defense of the old Wittgenstein // *Journal of the History of Philosophy*. 2007. Vol. 45(4). P. 635–658.

Pollock J. A refined theory of counterfactuals // *Journal of Philosophical Logic*. 1981. Vol. 10. P. 239–266.

Prelević D. Zombies slap back: Why the anti-Zombie parody does not work // *Disputatio*. 2015. Vol. VII(40). P. 25–43.

- Rescher N.* Conditionals. Camb.: MIT Press, 2007. 260 p.
- Rice H.* Fatalism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/fatalism/#4> (accessed on 11.07.2015)
- Smeenk C., Wüthrich C.* Time travel and time machines // The Oxford Handbook of Philosophy of Time / Ed. by C. Callender. N.Y., 2011. P. 577–633.
- Smith N.J.J.* Time Travel // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/time-travel/#ChaPas> (accessed on 13.06.2015)
- Stalnaker R.* A theory of conditionals // Studies in Logical Theory / Ed. by N. Rescher. Oxf., 1968. P. 98–112.
- Tejedor C.* The Early Wittgenstein on Metaphysics, Natural Science, Language and Value. Abingdon; N.Y.: Routledge, 2015. 185 p.
- The Handbook of Imagination and Mental Simulation / Ed. by K.D. Markman, W.M.P. Klein, J.A. Suhr. N.Y.: Psychology Press, 2009. 488 p.
- The Oxford Handbook of Wittgenstein / Ed. by O. Kuusela, M. McGinn. N.Y.: OUP, 2012. 840 p.
- The Psychology of Counterfactual Thinking / Ed. by D.R. Mandel, D.J. Hilton, P. Castellani. L.: Routledge, 2005. 264 p.
- Understanding Counterfactuals, Understanding Causation: Issues in Philosophy and Psychology / Ed. by C. Hoerl, T. McCormack, S.R. Beck. N.Y.: OUP, 2012. 272 p.
- Unterhuber M.* Possible Worlds Semantics for Indicative and Counterfactual Conditionals?: A Formal Philosophical Inquiry into Chellas-Seeger Semantics. B.: De Gruyter, 2013. 333 p.
- Van Hoeck N. et al.* Counterfactual thinking: an fMRI study on changing the past for a better future // Social Cognitive and Affective Neuroscience. 2013. Vol. 8(5). P. 556–564.
- Virtual History: Alternatives and Counterfactuals / Ed. by N. Ferguson. L.: Macmillan, 2011. 548 p.
- Von Kai F.* Subjunctive conditionals // The Routledge Companion to Philosophy of Language / Ed. by G. Russell, D.G. Fara. N.Y., 2012. P. 466–477.
- Weissman D.* Eternal Possibilities: A Neutral Ground for Meaning and Existence. L.; Amsterdam: Southern Illinois University Press, 1977. 312 p.
- What If?: The World's Foremost Military Historians Imagine What Might have Been / Ed. by R. Cowley. N.Y.: Berkley Books, 2000. 416 p.
- What Might Have Been: Imaginary History from Twelve Leading Historians / Ed. by A. Roberts. L.: Orion Publishing, 2005. 208 p.
- What Might Have Been: The Social Psychology of Counterfactual Thinking / Ed. by N.J. Roese, J.M. Olson. Mahwah (NJ): Erlbaum, 1995. 424 p.
- Williamson T.* Armchair philosophy, metaphysical modality and counterfactual thinking // Proceedings of the Aristotelian Society. 2005. Vol. 105. P. 1–23.
- Zalabardo J.L.* Representation and Reality in Wittgensteins Tractatus. Oxf.: OUP, 2015. 256 p.

Hyperrealism, part 1: from the thinkable to the possible

Alexander Karpenko

DSc in Philosophy, Professor, Head of the Department of Logic. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: as.karpenko@gmail.com

Hyperrealism conceives of the Multiverse as multivariance of the Universe, all variants being equiprobable. Problematics of the philosophy of mind, the phenomenon of counterfactual thinking, modal epistemology, various theories of possible worlds, the results of contemporary cosmology, the anthropic principle – all of this amalgamates into one global tendency which aims to maximally expand the sphere of the real. In the present paper, on

the basis of wide factual material, the following argument is established: (1) All that is thinkable is also possible (Wittgenstein, David Chalmers, etc.); (2) All that is possible is also actualized (the principle of plenitude, the principle of fecundity, modal realism, the worlds of Everett, etc.). From this, by transitivity, we obtain: (3) *All that is thinkable is also actualized* (the principle of fullness). Then the basis of the principle of fullness is a thinking being, the one endowed with counterfactual thinking, whose function is to generate, by means of its consciousness, ever newer possibilities. Now the reality is born out of the closure of human consciousness upon itself, that is, from logic, until everything logically possible is actualized. There are two essential prejudices which hinder the development of human reflective faculties: (1) Constant repetition that history has no place for the subjunctive mood; (2) The hope that everything ends eventually. The former, as well as the latter, points to the strict limitations of modern human thought. Overcoming such prejudices leads to an entirely novel view of the world around us and to new, much greater, opportunities for its philosophical understanding.

Keywords: logical space, philosophy of consciousness, counterfactual thinking, metaphysics of modality, principle of fullness, anthropic principle, Multiverse, hyperrealism

References

- Arntzenius, F. & Maudlin, T. "Time Travel and Modern Physics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<http://plato.stanford.edu/entries/time-travel-phys>, accessed on 15.07.2015].
- Beck, S.R. et al. "Conditional reasoning and emotional experience: A. Review of the development of counterfactual thinking", *Studia Logica*, 2014, Vol. 102, No. 4, pp. 673–689.
- Bennet, J.F. *Philosophical Guide to Conditionals*. New York: OUP, 2003. 408 pp.
- Bestuzhev-Lada, I. "Retroal'ternativistika v filosofii istorii" [Retroalternativistika in the philosophy of history], *Voprosy filosofii*, 1997, No. 8, pp. 112–122. (In Russian)
- Bigaj, T. *Non-Locality and Possible Worlds: A Counterfactual Perspective on Quantum Entanglement*. Frankfurt am Main: Ontos Verlag, 2006. 294 pp.
- Birke, D., Butter, M. & Köppe, T. (eds.). *Counterfactual Thinking – Counterfactual Writing*. Berlin: De Gruyter, 2011. 256 pp.
- Black, J.M. *Other Pasts, Different Presents, Alternative Futures*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2015. 252 pp.
- Boulter, S. "The Medieval origins of conceivability arguments", *Metaphilosophy*, 2011, Vol. 42, No. 5, pp. 617–641.
- Byrne, R.M.J. *The Rational Imagination: How People Create Alternatives to Reality*. Cambridge: MIT Press, 2005. 268 pp.
- Cerezo, M. "Possibility and logical space in the Tractatus", *International Journal of Philosophical Studies*, 2012, Vol. 20, No. 5, pp. 645–659.
- Chalmers, D. "The Two-dimensional argument against materialism", in: D. Chalmers, *The Character of Consciousness*. New York: OUP, 2010, pp. 141–192.
- Chalmers, D. *Soznayushchii um: V poiskakh fundamental'noi teorii* [The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory], trans. by V. Vasil'ev. Moscow: LIBROKOM Publ., 2013. 512 pp. (In Russian)
- Chen, J. et al. "Culture and counterfactuals: On the importance of life domains", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 2006, Vol. 37, pp. 75–84.
- Cowley, R. (ed.). *What If?: The World's Foremost Military Historians Imagine What Might have Been*. New York: Berkley Books, 2000. 416 pp.
- Ekshut, S. "Soslagatel'noe naklonenie v istorii: voploshchenie nesbyvshegosya. Opyt istoriosofskogo osmysleniya" [The subjunctive mood in history: the incarnation unfulfilled. Experience historiosophical understanding], *Voprosy filosofii*, 2000, No. 8, pp. 79–87. (In Russian)
- Epstude, K. & Roese, N.J. "The functional theory of counterfactual thinking", *Personality and Social Psychology Review*, 2008, Vol. 12, No. 2. pp. 168–192.

- Evans, R.J. *Altered Pasts: Counterfactuals in History*. London: Little, Brown, 2014. 224 pp.
- Ferguson, N. *Virtual History: Alternatives and Counterfactuals*. London: Macmillan, 2011. 548 pp.
- Garntseva, N. “Antifizikalistskie argumenty v uchenii D. Chalmersa o soznanii” [Antifactualistic arguments in the teaching of consciousness D. Chalmers], *Voprosy filosofii*, 2009, No. 5, pp. 93–105. (In Russian)
- Gendler, T.S. & Hawthorne, J. (eds.). *Conceivability and Possibility*. New York: Clarendon Press, 2002. 528 pp.
- Goodman, N. “The problem of counterfactual conditionals”, *The Journal of Philosophy*, 1947, Vol. 44, No. 5. pp. 113–128.
- Gunderson, L.B. “Outline of a new semantics for counterfactuals”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 2004, Vol. 85, No. 1. pp. 1–20.
- Gurevich, Ya. (ed.) *Odisei. Chelovek v istorii 2000: Istoriya v soslagatel'nom naklonenii?* [Odysseus. The Man in the History of 2000: History in the Subjunctive?]. Moscow: Nauka Publ., 2000. 343 pp. (In Russian)
- Hill, C. “Modality, modal epistemology, and the metaphysics of consciousness”, *The Architecture of Imagination: New Essays on Pretense, Possibility and Fiction*, ed. by S. Nichols. Oxford: OUP, 2006, pp. 205–236.
- Hochberg, H. “Facts, possibilities and essences in the Tractatus”, *Essays on Wittgenstein*, ed. by E.D. Klemke. Urbana: University of Illinois Press, 1971, pp. 485–533.
- Hoerl, C., McCormack, T. & Beck, S.R. (eds). *Understanding Counterfactuals, Understanding Causation: Issues in Philosophy and Psychology*. New York: OUP, 2012. 272 pp.
- Horwich, P. *Wittgenstein's Metaphilosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2012. 256 pp.
- Hume, D. *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1966. 733 pp. (In Russian)
- Ippolito, M. *Subjunctive Conditionals: A Linguistic Analysis*. Cambridge: MIT Press, 2013. 216 pp.
- Jacquette, D. “Conceivability, intensionality, and the logic of Anselm's modal argument for the existence of God”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 1997, Vol. 42, No. 3, pp. 163–173.
- Jarocki, J. “David Chalmers' argument for the logical possibility of Zombies”, *Roczniki Filozoficzne*, 2013, Vol. 61, pp. 23–42.
- Johnson, M.K. & Sherman, S.J. “Constructing and reconstructing the past and the future in the present”, *Handbook of Motivation and Cognition: Foundations of Social Behavior*, Vol. 2, ed. by E.T. Higgins & R.M. Sorrention. New York: Guilford Press, 1990, pp. 482–526.
- Karpenko, A. *Fatalizm i sluchainost' budushchego: Logicheskii analiz* [Fatalism and Contingency of Futures: Logical Analysis], 2 ed. Moscow: LKI Publ., 2008. 216 pp. (In Russian)
- Karpenko, A. “Kontrfakticheskie vyskazyvaniya” [Counterfactual statements], *Entsiklopediya epistemologii i filosofii nauki* [Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Science], ed. by I. Kasavin. Moscow: Kanon+ Publ., 2009, pp. 385–386. (In Russian)
- Karpenko, A. (ed.) *Psevdonimy* [Aliases]. Moscow; St. Petersburg: TsGI Publ., 2011. 224 pp. (In Russian)
- Karpenko, A. “Filosofskii printsip polnoty. Ch. I–II” [The philosophical principle of completeness. Pt. I–II], *Voprosy filosofii*, 2013, No. 6, pp. 58–70; No. 7, pp. 95–108. (In Russian)
- Karpenko, A. “Filosofskii printsip polnoty. Ch. I–II” [The philosophical principle of completeness. Pt. I–II], *Filosofiya i kul'tura*, 2013, No. 11, pp. 1508–1522; No. 12, pp. 1660–1679. (In Russian)
- Kind, A. “Chalmers' Zombie argument”, *Just the Arguments: 100 of the Most Important Arguments in Western Philosophy*, ed. by M. Bruce & S. Barbone. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 2011, pp. 327–330.
- Kirk, R. “Zombies”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<http://plato.stanford.edu/entries/zombies>, accessed on 14.06.2015].
- Kment, B. “Counterfactuals and the analysis of necessity”, *Philosophical Perspectives*, 2006, Vol. 20, pp. 237–302.

Kray, L.J. et al. "From what might have been to what must have been: Counterfactual thinking creates meaning", *Journal of Personality and Social Psychology*, 2010, Vol. 98, No. 1, pp. 106–118.

Kripke, S. "Naming and Necessity", *Semantics of Natural Language*, ed. by D. Davidson & G. Harman. Dordrecht: Reidel, 1980, pp. 253–355.

Kroedel, T. "Counterfactuals and the epistemology of modality", *Philosophers' Imprint*, 2012, Vol. 12, pp. 1–21.

Kuusela, O. & McGinn, M. (eds.). *The Oxford Handbook of Wittgenstein*. New York: OUP, 2012. 840 pp.

Leshchenko, V. *Vetvyashcheesya vremya. Istoriya, kotoroi ne bylo* [Branching Time. The Story, which was not]. Moscow: AST Publ., 2003. 592 pp. (In Russian)

Lewis, D. *Counterfactuals*. Camb., Mass.: Harvard University Press, 1986. 160 pp.

Lewis, D. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 2001. 288 pp.

Lynch, M.P. "Zombies and the case of the phenomenal pickpocket", *Synthese*, 2006, Vol. 149, No. 1, pp. 37–58.

Mandel, D.R., Hilton, D.J. & Catellani, P. (eds.). *The Psychology of Counterfactual Thinking*. London: Routledge, 2005. 264 pp.

Markman, K.D., Klein, W.M.P. & Suhr, J.A. (eds.). *The Handbook of Imagination and Mental Simulation*. New York: Psychology Press, 2009. 488 pp.

McManus, D. *The Enchantment of Words Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus*. Oxford: Clarendon Press, 2010. 288 pp.

Nekhamkin, V. *Kontrfakticheskie issledovaniya v istoricheskom poznanii: genezis, metodologiya* [Counterfactual Research into Historical Knowledge: Genesis, Methodology]. Moscow: MAKSPress Publ., 2006. 176 pp. (In Russian)

Nevskii, B. "A chto, esli by? Al'ternativnaya istoriya kak nauka" [What if? Alternative history as a science fiction], *Mir fantastiki*, 2004, No. 6, pp. 12–16. (In Russian)

Newman, A. *The Physical Basis of Predication*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 288 pp.

Nute, D. & Cross, C.B. "Conditional logic", *Handbook of Philosophical Logic*, 2nd ed, Vol. 4, ed. by D.M. Gabbay & E. Guenthe. Dordrecht: Kluwer, 2001, pp. 1–98.

Peach, A.J. "Possibility in the Tractatus: A defense of the old Wittgenstein", *Journal of the History of Philosophy*, 2007, Vol. 45, No. 4, pp. 635–658.

Pollock, J. "A refined theory of counterfactuals", *Journal of Philosophical Logic*, 1981, Vol. 10, pp. 239–266.

Pomerants, G. "Istoriya v soslagatel'nom naklonenii" [History in the subjunctive mood], *Voprosy filosofii*, 1990, No. 11, pp. 55–66. (In Russian)

Prelević, D. "Zombies slap back: Why the anti-Zombie parody does not work", *Disputatio*, 2015, Vol. VII, No. 40, pp. 25–43.

Read, R. & Lavery, M. (eds.). *Beyond the Tractatus Wars: The New Wittgenstein Debate*. London: Routledge, 2011. 204 pp.

Rescher, N. *Conditionals*. Cambridge: MIT Press, 2007. 260 pp.

Rice, H. "Fatalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<http://plato.stanford.edu/entries/fatalism/#4>, accessed on 11.07.2015].

Roberts, A. (ed.). *What Might Have Been: Imaginary History from Twelve Leading Historians*. London: Orion Publishing, 2005. 208 pp.

Roese, N.J. & Olson, J.M. (ed.). *What Might Have Been: The Social Psychology of Counterfactual Thinking*. Mahwah, NJ: Erlbaum, 1995. 424 pp.

Roese, N.J., "Kontrfaktual'noe myshlenie" [Counterfactual thinking], *Gorizonty kognitivnoi psikhologii. Khrestomatiya* [Horizons Cognitive Psychology: Reader], ed. by V. Spiridonov & M. Falikman. Moscow: RGGU Publ., 2012, pp. 243–254. (In Russian)

Smeenk, C. & Wüthrich, C. "Time travel and time machines", *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, ed. by C. Callender. New York: OUP, 2011, pp. 577–633.

Smith, N.J.J. "Time Travel", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<http://plato.stanford.edu/entries/time-travel/#Chapas>, accessed on 13.06.2015].

Stalnaker, R. "A theory of conditionals", *Studies in Logical Theory*, ed. by N. Rescher. Oxford: Blackwell Press, 1968, pp. 98–112.

Tejedor, C. *The Early Wittgenstein on Metaphysics, Natural Science, Language and Value*. Abingdon; New York: Routledge, 2015. 185 pp.

Tetlock, P.E. & Belkin, A. (eds.) *Counterfactual Thought Experiments in World Politics: Logical, Methodological, and Psychological Perspectives*. Princeton: Princeton University Press, 1996. 344 pp.

Toynbee, A. “Esli by Aleksandr ne umer togda...” [If Alexander had not died then...], *Znanie-sila*, 1979, No. 2, pp. 39–42. (In Russian)

Unterhuber, M. *Possible Worlds Semantics for Indicative and Counterfactual Conditionals?: A Formal Philosophical Inquiry into Chellas-Segeberg Semantics*. Berlin: De Gruyter, 2013. 333 pp.

Van Hoeck, N. et al. “Counterfactual thinking: an fMRI study on changing the past for a better future”, *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 2013, Vol. 8, No. 5, pp. 556–564.

Von Kai, F. “Subjunctive conditionals”, *The Routledge Companion to Philosophy of Language*, ed. by G. Russell & D.G. Fara. New York: Routledge, 2012, pp. 466–477.

Weissman, D. *Eternal Possibilities: A Neutral Ground for Meaning and Existence*. London; Amsterdam: Southern Illinois University Press, 1977. 312 pp.

Williamson, T. “Armchair philosophy, metaphysical modality and counterfactual thinking”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2005, Vol. 105, pp. 1–23.

Witgenshtein, L. *Logiko-filosofskii traktat* [Tractatus Logico-Philosophicus], trans. by I. Dobronravov & D. Lakhuti. Moscow: Inostrannaya literatura Publ., 1958. 134 pp. (In Russian)

Zalabardo, J.L. *Representation and Reality in Wittgensteins Tractatus*. Oxford: OUP, 2015. 256 pp.

АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ: КАК РАБОТАЕТ ТЕКСТ

И.И. Блауберг

«ФИЛОСОФСКАЯ ИНТУИЦИЯ» А. БЕРГСОНА – РАЗМЫШЛЕНИЯ О СУЩНОСТИ ФИЛОСОФСКОГО ТВОРЧЕСТВА

Блауберг Ирина Игоревна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: irinablauberg@yandex.ru

«Философская интуиция» – это доклад Анри Бергсона на IV Международном философском конгрессе в Болонье (1911). В нем сформулирована трактовка истории философии, альтернативная гегелевской, а также кратко изложена собственная концепция Бергсона. Согласно Бергсону, всякое философское учение вырастает из первичной интуиции, которая может быть отчасти выражена в образах, но остается недоступной понятиям. Эта интуиция определяет все то новое, уникальное, собственно творческое, что содержит в себе учение. Следовательно, все интуиции равноправны; соответственно, можно предположить, что в истории философии нет прогресса. Но такому выводу противоречит вторая часть доклада, в которой Бергсон вольно или невольно, излагая собственное учение, все же в известном смысле занимает «высшую позицию». В целом в докладе выделены три значения интуиции: 1) интуиция как ядро философского учения; 2) интуиция как способ проникновения в изменчивую, подвижную реальность, в становление; 3) интуиция как максима поведения, позволяющая человеку радикально изменить свое существование.

Ключевые слова: международные философские конгрессы, интуиция, методология истории философии, образ, философия и наука, Бергсон, Спиноза, Беркли

«Философская интуиция» – это текст выступления Анри Бергсона на IV Международном философском конгрессе в Болонье в 1911 г. Идея подобных форумов впервые была высказана французским философом и политическим деятелем XVIII в. Никола Кондорсе. Но реализована она была гораздо позже – в конце XIX столетия, причем главную роль в этом сыграли два молодых философа – Ксавье Леон и Эли Галеви, инициаторы и издатели одного из первых во Франции философских журналов – «Обозрение метафизики и морали» («Revue de métaphysique et de morale»), который начал выходить в свет в 1893 г.¹ Уже в самом названии этого журнала содержался вызов: в эпо-

¹ См. об этом: Xavier Léon/Elie Halevy. Correspondance (1891–1898) // Revue de métaphysique et de morale. 1993. No. 1–2. P. 3–58. Собственно инициатором издания журнала был Ксавье Леон (1868–1935), историк философии, автор работ по философии Фихте, которые созда-

ху господства позитивизма подчеркивалось значение метафизики, которую позитивисты подвергали сомнению. Журнал, объединивший видных философов и ученых той эпохи, способствовал формированию интеллектуального сообщества: «...сквозь череду статей и номеров устанавливается место для дискуссий, в которых философы, отнюдь не единомышленники, определяют ту точку, где кончается их согласие, и то направление исследований, в котором его можно достичь»².

К числу реализованных замыслов Леона и Галеви (при поддержке А. Ландела, Л. Брюншвика и др.) относилось и создание Французского философского общества (1901). Как видим, на рубеже веков во Франции активно шла институционализация философии. В этом же ряду можно рассматривать и организацию Международных философских конгрессов. Первый из них прошел в Париже в 1900 г. Французы были очень горды ролью его инициаторов и организаторов, затем эти функции взяли на себя философы других стран. Второй конгресс состоялся в Женеве в 1904 г., третий – в Гейдельберге в 1908 г. В наше время, в эпоху интернета, когда контакты ученых разных стран не составляют проблемы, сложно себе представить, какова была ситуация в данной сфере более столетия назад. Но тогда коллеги по философскому цеху были сильно разобщены. Интересно, что философы позже представителей других дисциплин стали встречаться на конгрессах. Ведь такие мероприятия в области естественных наук и психологии к этому времени уже стали традиционными. Польза от подобных международных встреч была несомненной. Показательно, что именно на конгрессе в Болонье в 1911 г. Бергсон услышал сообщение известного ученого Поля Ланжевена о теории относительности Эйнштейна, очень заинтересовался ею и через 11 лет опубликовал книгу «Длительность и одновременность», в которой сопоставил с этой теорией собственную концепцию.

IV Международный конгресс по философии состоялся в Болонье 6–11 апреля 1911 г. Он был приурочен к 50-летию объединения Италии и подготовлен в тесном сотрудничестве между итальянским журналом «Наука» (*Scientia*) и «Обозрением метафизики и морали». Главный редактор «Науки», Федерико Энрикез, – это прекрасный организатор, деятельный человек, осознававший, подобно Леону и Галеви, важность установления регулярных контактов между философами разных стран.

Как отмечалось впоследствии в обзорах, на конгресс прибыло более 400 человек – философы, представители естественных наук, психологи. Среди его участников были А. Бергсон, Э. Бутру, Э. Дюркгейм, Э. Клапаред, Л. Кутюра, О. Кюльпе, П. Ланжевен, Дж. Пеано, прагматист Ф. Шиллер и др. Заседания проходили в Архигимназии – одном из самых знаменитых зданий старинного болонского Университета. Кроме докладов и обсуждений, была предусмотрена, как сказали бы сегодня, «культурная программа» – экскурсия по городу и поездка в Равенну. На конгрессе были представлены основные течения, формировавшие философскую атмосферу той эпохи, – позитивизм, кантианство, прагматизм, неогегельянство, интуитивизм³.

ли хорошую основу для исследования во Франции творчества немецкого идеалиста. См.: *Lenoir R. Xavier Léon, Fichte et la Révolution // Revue de métaphysique et de morale. 1946. No. 51. P. 259–276.* Леон привлек к своим проектам друга и соученика по лицею Эли Галеви (1870–1937), в сферу интересов которого входило изучение философии Платона.

² *Simon-Nahum P. [Introduction] // Revue de métaphysique et de morale. 1993. No. 1–2. P. 9.*

³ См. подробный обзор: *Wulf M. de. Le congrès de philosophie de Bologne // Revue neo-scholastique de philosophie. 1911. Vol. 18. No. 70. P. 254–271.*

По словам автора одного из обзоров, в котором излагались итоги конгресса, подобные мероприятия стали уже традицией: «Международные философские конгрессы представляют собой важные социальные манифестации, где определенный метод и философ, еще вызывающие сомнение или мало известные, утверждаются публично и получают своего рода освящение. С этой точки зрения конгресс в Болонье имел важное значение и стал по-настоящему успешным. Заявив голосами признанных философов, что философия – не чисто теоретическая конструкция абстрактного интеллекта, а конкретное дело человеческого разума, связанное с жизнью в целом, конгресс сам дал экспериментальное доказательство истинности этого тезиса»⁴. Главной темой обсуждений стало отношение философии к науке и религии; не случайно среди участников было много представителей естественных наук.

В 2012 г. в память о IV Конгрессе была проведена международная конференция на тему «Философская и научная Европа от Конгресса в Болонье до Первой мировой войны». В первый день, 13 октября, она прошла в Париже, а 18–19 октября – в Болонье. Организаторами конференции выступили Высшая нормальная школа (Париж), Болонский университет и Академия наук Италии. В ней приняли участие, среди прочих, многие известные бергсоноведы, в том числе Фредерик Вормс, Эли Дюринг, Катерина Занфи и др. Особый интерес исследователей к Болонскому форуму понятен – ведь это был последний конгресс перед Первой мировой войной, которая резко прервала контакты между философами разных стран; недавние коллеги, обменивавшиеся идеями и замыслами, стали противниками. Война внесла свои коррективы и в планы проведения последующих конгрессов: лишь в 1920 г. в Оксфорде состоялась международная встреча философов, которая так и называлась – не конгресс, а встреча (meeting), поскольку на нее не были приглашены представители Германии. Участники конференции, посвященной IV Конгрессу, спустя столетие размышляли о причинах и обстоятельствах резкого перехода от интернационализации философских исследований к национализму.

Но вернемся в 1911 год, на Болонский конгресс. Бергсон был там одной из центральных фигур. Еще с начала XX в. его лекции в Коллеж де Франс привлекали невиданное по тем временам число слушателей – представителей разных профессий и социальных групп. После выхода в свет «Творческой эволюции» его известность и даже слава преодолела все границы; в этом смысле он опережал всех тогдашних философов. Свою роль сыграли в этом, надо полагать, и философские конгрессы (он выступал на первых двух из них). Понятно, что в Болонье особенно ждали его выступления. И эти ожидания вполне оправдались. Его доклад оказался чрезвычайно насыщенным: в небольшом по объему тексте не только изложены общие представления Бергсона об историко-философском процессе, о философии и ее отношении к науке, но и кратко сформулированы основные положения его собственной концепции. Бергсон долго готовился к этому выступлению; есть свидетельства о том, что он переделывал текст 20 раз. Из обзоров конгресса мы узнаём, что вначале его доклад носил другое название: «Дух философии». Это подтверждается первой фразой: «Я хотел бы поделиться с вами некоторыми соображениями о духе философии»⁵. Почему же Бергсон в итоге изменил название доклада? Возможно, так он отреагировал на выступление итальянско-

⁴ Norero H. Le congrès philosophique de Bologne // *Revue de métaphysique et de morale*. 1911. No. 4. P. 617.

⁵ Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь. М., 2010. С. 164.

го неогегельянца Бенедетто Кроче на предыдущем философском конгрессе в Гейдельберге (известно, что в Болонье Бергсон познакомился с Кроче, который лишь присутствовал на IV конгрессе, но не выступал). Тема интуиции, которую затронул Кроче, уже давно была в числе ведущих в учении Бергсона и стала центральной в его болонской речи. Под названием «Философская интуиция» доклад был опубликован в «Обзрении метафизики и морали»⁶; впоследствии философ включил его в свой последний сборник «Мысль и движущееся» (1934).

Бергсон выступал в предпоследний день работы конгресса, 10 апреля; таким образом, он имел возможность сориентироваться, составить представление об общем духе и направленности докладов и обсуждений. Его выступление носит явно полемический характер. Сформулированная в нем трактовка философии и ее истории нацелена против традиционных изложений «истории систем». Она во многих отношениях противостоит и гегелевской концепции, изложенной в «Лекциях по истории философии». Гегелевский подход к этой проблеме хорошо известен: мировой дух, воплощающийся в богатстве своих форм во всемирной истории и в этом процессе все полнее и глубже постигающий сам себя, раскрывает себя в отдельных философских системах, каждая из которых выражает какой-то его момент, и, наконец, достигает полного самоосознания в собственной системе Гегеля. При этом, по Гегелю, историческая последовательность систем философии тождественна последовательности в выведении логических определений Идеи; стало быть, историческое совпадает с логическим, подчиняясь определенным рациональным закономерностям. Такая позиция предполагает, во-первых, прогресс в истории философии, т. е. движение ко все более высоким уровням самораскрытия Абсолютной идеи; во-вторых, признание значимости всех учений, но ограниченной, неполной, в сравнении с наиболее развитой системой.

Как мы увидим, по всем этим вопросам позиция Бергсона иная. Но начинает он с позитивной оценки состояния современной ему философии, – оценки, подтверждаемой впечатлениями от конгресса: «Мне кажется – свидетельством тому и ряд докладов, представленных на Конгресс, – что метафизика в наши дни стремится к упрощению и большему сближению с жизнью. Думаю, у нее есть на то основания. И в этом направлении мы и должны двигаться»⁷. Он подчеркивает значимость «простоты духа», выражающей спонтанность и самопроизвольность философской мысли. Неверно, полагает Бергсон, представлять философское учение как синтез предшествующих идей и накопленных знаний, сколь бы оригинальным ни был такой синтез. Опираясь на собственный опыт преподавания философии, мыслитель выделяет, условно говоря, два этапа в исследовании известных в истории учений. Вначале преобладает «внешний» подход: мы словно вращаемся вокруг учения, воссоздавая интеллектуальную атмосферу его времени, выясняя, какие проблемы обсуждались тогда, что именно мог заимствовать философ у предшествующих и современных ему авторов, и т. п. Но постепенно, все больше углубляясь в работы исследуемого автора, все больше проникая в образ его мысли, мы «видим, как преобразуется философское учение... Вначале уменьшается сложность. Затем одни части входят в другие. Наконец, все стягивается в одну точку, к которой мы можем все больше приближаться, хотя попытки

⁶ *Bergson H. L'Intuition philosophique // Revue de métaphysique et de morale. 1911. Vol. XIX. No. 6. P. 809–827.* Первый перевод на русский язык, подготовленный П.С. Юшкевичем, был опубликован в ежегоднике «Новые идеи в философии» (1912. № 1. С. 1–28).

⁷ *Бергсон А. Избранное. С. 164.*

достичь ее были бы тщетны»⁸. Что же это за точка? Развивая свою мысль, Бергсон формулирует один из главных тезисов доклада – и, шире, всей своей концепции: «В данной точке находится нечто простое, бесконечно простое, столь невероятно простое, что философу так никогда и не удалось это высказать. Потому-то он и брал слово всю жизнь»⁹. Это «невероятно простое», побуждающее философа вновь и вновь пытаться найти слова, понятия для его выражения, – не что иное, как первичная интуиция, составляющая ядро, или сердцевину, любого учения. Эта всегда ускользающая, неуловимая, недостижимая «точка» выражает все самое оригинальное, уникальное, неповторимое в концепции мыслителя, а те долгие объяснения, доказательства, аргументы, которые ему приходится использовать, – результат несоизмеримости между первичной интуицией и доступными ему средствами выражения.

Тема интуиции как ядра философской концепции уже звучала в «Творческой эволюции», о невозможности выразить интуицию в готовых понятиях много говорилось в работе «Введение в метафизику» (1903). Именно этот аспект учения Бергсона, часто критиковавшийся его противниками и, напротив, развитый некоторыми его последователями, например, Владимиром Янкелевичем, позволяет отнести великого интуитивиста к апофатической традиции философии XX столетия. Одни авторы усматривали в этом пределы интуитивизма, другие подчеркивали важность обращения к личному опыту мыслителей, к неосознанным моментам творчества, из которых вырастает интуиция. На Болонском конгрессе Бергсон вначале рассматривает проблему невыразимости применительно к историко-философскому исследованию. И сразу возникает вопрос: если сам создатель учения не сумел определить свою интуицию, то что же делать исследователю? По Бергсону, нам отчасти может помочь в этом образ-посредник, постоянно, «как тень», сопровождающий мысль философа и способный лучше выразить ее, чем абстрактные понятия. Образ, конечно, не передаст нам саму интуицию, но подведет к ней максимально близко. Первейшей чертой такого образа Бергсон считает способность отрицания. Он сравнивает работу интуиции в теоретической сфере с демоном Сократа: здесь важно то, что первым делом – и бесповоротно – отвергается. «Замечая общепринятые идеи, казавшиеся очевидными положения, утверждения, до сих пор слышавшие научными, она нашептывает философу одно слово: *невозможно*»¹⁰. И впоследствии философ постоянно сверяется с указаниями интуиции или ее образа, корректируя свои идеи и суждения.

А далее Бергсон высказывает ряд положений, которые на первый взгляд покажутся парадоксальными тем, кто привык к совсем иным историко-философским подходам. Он говорит о принципиальной независимости философского учения от «условий времени и места», от эпохи и характерной для нее философской ситуации. Мыслитель, по его словам, вынужден примиряться с этими условиями, т. к. новому всегда приходится прокладывать себе путь через старое. Но то, что является наиболее творческим и самобытным в его учении, – т. е. интуиция – характеризуется полной новизной, не сводимой к прежним представлениям. Бергсон возражает против двух привычных способов рассмотрения учения: во-первых, представления его как «мозаики» из предшествующих и современных идей, а во-вторых, – как «момента эволюции» в историческом движении философской мысли. Правда, второй взгляд,

⁸ Бергсон А. Избранное. С. 165.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 166.

по его мнению, более оправдан, т. к. здесь речь идет об эволюции, т. е. об органическом развитии, а не механическом соединении. Но и это воззрение приписывает истории мышления большую преэминентность, чем имеется в ней на самом деле.

Все эти рассуждения Бергсон завершает знаменитым пассажем: «Философ мог явиться многими веками раньше; он имел бы дело с иной философией и иной наукой; он поставил бы другие проблемы; он иначе бы формулировал свои мысли; возможно, ни одна глава из книг, которые он написал, не была бы той же; и все-таки он сказал бы то же самое»¹¹. Вначале эти слова поражают своей неисторичностью. Так и хочется возразить: как же можно вырвать философское учение из контекста его эпохи? Но постепенно понимаешь, что Бергсон, в свойственной ему парадоксальной форме, чрезмерно усиливая какой-то один момент, доводя его до крайности, чтобы сделать более отчетливым и выпуклым, говорит о вполне реальной проблеме. Действительно, мы нередко, увлекаясь сравнениями, сопоставлениями, поисками истоков, чрезмерно усиливаем этот аспект исследования и упускаем из виду собственно творчество, новизну, непредвидимость – все то, что для Бергсона с самого начала его философской деятельности было аксиомой.

Для пояснения своей мысли Бергсон иллюстрирует ее примерами из собственной практики преподавания в Коллеж де Франс, где он ежегодно посвящал один из курсов лекций истории философии. Первый пример очень лаконичен. Речь идет о Спинозе, о его «Этике», которую Бергсон сравнивает – по сложности конструкции, изобилующей теоремами, короллариями и схолиями, – с огромным дредноутом. Можно догадаться, почему именно это сравнение пришло на ум философу. Как раз в начале XX столетия в Британии начали строить линкоры, получившие название дредноутов (в переводе с английского это означает «неустрасимый»): так назывался один из них, спущенный на воду в 1906 г.). Конечно, это событие освещалось в газетах. Бергсон прекрасно знал английский язык, часто бывал в Лондоне, где жила его мать и другие родственники, и, возможно, прочел там об этом. Так или иначе, дредноут произвел на него сильное впечатление своей мощью и оснасткой, что и отразилось в болонской речи.

За тяжеловесностью и сложностью спинозовской «Этики», внушившей Бергсону такие ассоциации, таится, по его мнению, изначальная интуиция Спинозы, которая заключается в следующем: «Очень приблизительно можно назвать это чувством совпадения между актом, посредством которого наш ум в совершенстве познает истину, и операцией, с помощью которой Бог ее порождает; это представление о том, что “восхождение” александрийцев в полностью завершенном виде составляет одно целое с “нисхождением”»; когда человеку, отпавшему от Божества, удастся вернуться к нему, он замечает единое движение там, где вначале видел два взаимно противоположных движения туда и обратно»¹². Обратим внимание на то, что Бергсон связывает первичную интуицию Спинозы с философией «александрийцев», т. е. неоплатонизмом – учением, особенно важным для него самого. Вероятно, именно поэтому Бергсон в свое время избрал учение Спинозы предметом своего лекционного курса.

Не задерживаясь дольше на философии Спинозы, он переходит к Беркли, которому уделяет гораздо больше внимания; именно учение британского мыслителя становится для Бергсона главным примером. В берклианстве,

¹¹ Бергсон А. Избранное. С. 168.

¹² Там же. С. 168–169.

полагает он, можно с внешней точки зрения выделить четыре основных положения: идеализм, трактующий материю как комплекс идей; номинализм; спиритуализм, утверждающий реальность духов; теизм. Но все эти положения по отдельности можно обнаружить у предшественников Беркли: у Мальбранша, Гоббса, Дунса Скота и Декарта, у теологов. На долю Беркли остается лишь теория зрения. Но такой подход, по Бергсону, бесплоден. Внимательно исследуя учение Беркли, все больше погружаясь в него, мы почувствуем, как все эти положения сближаются и взаимопроникают, стягиваясь в нечто единое. Эта работа поможет нам, наконец, уловить два посредствующих образа – зрительный и слуховой. Первый из них таков:

«Мне кажется, Беркли рассматривает материю как *тонкую прозрачную пленку*, расположенную между человеком и Богом. Она остается прозрачной, пока ею не занимаются философы, и тогда сквозь нее можно увидеть Бога. Но лишь только ее коснутся метафизики или даже обыденный рассудок (с тем, что в нем есть метафизического), как пленка тотчас же становится плотной, непроницаемой и образует экран: такие слова, как Субстанция, Форма, абстрактная Протяженность и т. д., скользят позади нее, оседают на ней, как пылинки, и скрывают от нас просвечивающего сквозь нее Бога»¹³. Сам этот образ, по Бергсону, не указан Беркли. Британский философ использовал иное сравнение, подводящее ко второму образу: «Материя – это язык, на котором с нами разговаривает Бог». Оба эти образа просты, отмечает Бергсон, и прямо вытекают из первичной интуиции Беркли. Именно образ, а не понятие, может нам помочь; руководствуясь им, мы попытаемся подняться к тому центру силы, откуда «исходит импульс, рождающий порыв, то есть саму интуицию»¹⁴.

Возвращаясь к высказанным в начале доклада тезисам, альтернативным общепринятой концепции истории систем, Бергсон акцентирует их, используя свой разбор учения Беркли: «В другое время Беркли, вероятно, сформулировал бы иные положения; но так как само движение было бы тем же, они располагались бы таким же образом по отношению друг к другу, были бы так же тесно связаны между собой, подобно новым словам новой фразы, между которыми проскальзывает прежний смысл; и это была бы та же самая философия»¹⁵. Интересно, что здесь Бергсон использует слово «смысл», не часто встречающийся в его работах. Действительно, он с самого начала выступления имел в виду смысл учения, который он понимает как движение, или, точнее, направление мысли. А мысль можно выразить различными языковыми средствами. Ведь нельзя сказать, что мы, для того чтобы разговаривать, вначале ищем слова, а потом соединяем их с помощью мышления. Нет, мы сразу исходим из чего-то более простого, чем фраза и слово: из смысла. И отсюда следует вывод: «Философ не исходит из предшествующих идей; самое большее, можно сказать, что он к ним приходит. И когда он приходит, идея, вовлеченная таким образом в движение его духа, одушевляясь новой жизнью, подобно слову, смысл которого зависит от целой фразы, становится иной, чем она была вне этого круговорота»¹⁶.

Эти рассуждения Бергсона интересны, кроме прочего, тем, что дают представление о читавшихся им в Коллеж де Франс лекциях, посвященных философам прошлого. Мы узнаём о том, каков был его метод исследования

¹³ Бергсон А. Избранное. С. 173.

¹⁴ Там же. С. 174.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. С. 175.

этих учений, что именно он стремился передать своим слушателям. Спиноза и Беркли – очень важные для него мыслители, чьи идеи оставили отпечаток на его концепции. Так, в «Двух источниках морали и религии» (1932) он использовал спинозовские понятия природы порождающей и природы порожденной, говоря о взаимодействии жизненного порыва и закрытых обществ. А в «Материи и памяти» он ссылается на Беркли при изложении теории восприятия. Но выдвинутая им трактовка учений этих мыслителей, бесспорно интересная, едва ли убедит исследователей концепций Спинозы и Беркли. Любой из них, очевидно, предложит собственную интерпретацию, и она может оказаться очень далекой от той «первичной интуиции», которую стремится выявить Бергсон¹⁷.

Но для меня несомненно, что Бергсон фактически говорит здесь о себе. Это именно он «брал слово» всю жизнь, пытаясь передать ту интуицию, тот исходный «порыв», который одушевлял и направлял его собственную философию. Он неоднократно описывал в работах позднего периода, в том числе во введении к сборнику «Мысль и движущееся», а также в переписке, как после недолгого увлечения философией Спенсера, осознав недостаточность прежних представлений о времени, объяснял ученикам суть апорий Зенона – и ощутил некое озарение, то, что он позже назвал «интуицией длительности». Когда в выступлении на Болонском конгрессе Бергсон говорил о способности отрицания, присущей интуиции, – это тоже имело автобиографические корни. Ведь он действительно сразу и навсегда отверг многие прежние философские решения, попытавшись взглянуть на проблемы *sub specie durationis*, с точки зрения длительности. Представление о длительности как конкретном времени, времени сознания, в котором все состояния взаимопроникают, а не рядопологаются, дало импульс его дальнейшим исследованиям. И потом в разных своих сочинениях, начиная с «Опыта о непосредственных данных сознания» (1889), Бергсон двигался за этой направляющей нитью, углубляя и расширяя свои представления, выводя все новые следствия. В Болонье он назвал интуицию простой. В этом, очевидно, он опирался на Плотина – мыслителя, сыгравшего в его творчестве особенно важную роль. Но если попробовать уловить эту первичную интуицию самого Бергсона, мы поймем, насколько это сложно. Он неоднократно писал о том, что характерная черта длительности – следование, последовательность; в длительности, в отличие от пространства, все не «дано сразу», а разворачивается постепенно. Хорошо известен его призыв: чтобы понять сущность времени, нужно изгнать из представления о времени пространственные коннотации. Попробуем это сделать, попытаемся представить такую последовательность – и обнаружим, что мы не можем отрешиться от образа линии, т. е. от пространства. Бергсон в своих работах использует разные образы для передачи своей идеи времени¹⁸; особенно богато в этом плане его сочинение «Введение в метафизику» (1903). Создается впечатление, что он сам предлагает читателю «на выбор» различные образы-посредники, которые помогли бы проникнуть в его «творческую лабораторию», приблизиться к его первичной интуиции.

¹⁷ См., напр., *Armstrong A.C.* Bergson, Berkeley, and Philosophical Intuition // *The Philosophical Review*. 1914. Vol. 23. No. 4. P. 430–438.

¹⁸ О проблеме образов в учении Бергсона см.: *Podoroga I.* Penser en durée. Bergson au fil de ses images. Lausanne, 2014; *Ровенко Е.В.* Новое мышление рубежа XIX–XX веков во французской философии (А. Бергсон) и искусстве (К. Дебюсси, О. Редон): Автореф. дис... канд. искусствоведения. СПб., 2013.

Итак, проанализировав первую часть доклада Бергсона, мы удостоверились, насколько отлична его позиция от гегелевской в трактовке истории философии. У Гегеля мы находим универсальность, всеобщность, единство истории, венчаемое высшей философской позицией, у Бергсона – плюрализм уникальных личностных философских интуиций и соответствующих решений. Именно в силу своей уникальности, незаместимости, интуиции различных философов равноправны. Нельзя говорить о высшей позиции. Соответственно, нет и прогресса в истории философии. Решения, предложенные Гегелем и Бергсоном, в известном смысле антиномичны, и они во многом сформировали саму сферу, поле, контекст обсуждений, которые развернулись во французской историко-философской науке в 1930–1950 гг. и позже. Известные французские историки философии, такие как Э. Брейе и А. Гуйе, чьи концепции создавались под воздействием бергсоновского учения, и такие как Марсиаль Геру, относившиеся более критически к великому интуитивисту, в своих теоретических работах, где осмыслялась методология историко-философского исследования, вовлекали в свои рассуждения идеи Бергсона.

Но действительно ли разные интуиции равноправны? Присмотримся ко второй части выступления Бергсона на Болонском конгрессе.

Выше отмечалось, что одной из главных тем конгресса было отношение философии и науки. Бергсон тоже сформулировал свою точку зрения по этому вопросу, опираясь на представление о длительности. Он критикует трактовку философии как синтеза результатов частных наук, называя такую позицию нелестной для науки и оскорбительной для ученого. Как можно предполагать, что философ, благодаря одной своей профессии, способен продвинуться дальше ученого в том же направлении? Что оправдывает подобную претензию? Обратим внимание на слова «в том же направлении». По Бергсону, философия вполне способна достичь достоверности, двигаясь *в ином направлении*, чем наука. «Не было бы нужды в существовании двух способов познания, философии и науки, если бы опыт не представал нам в двух различных аспектах: с одной стороны, в виде фактов, которые сопоставляются с другими фактами, повторяются, приблизительно измеряются и, наконец, развертываются в форме раздельной множественности и пространственности, а с другой стороны, в виде взаимопроникновения, представляющего собой чистую длительность, неподвластную закону и мере»¹⁹. В первом случае сознание действует вовне, становясь тем самым внешним самому себе; во втором оно «возвращается к себе, вновь овладевает собой и углубляется в себя»²⁰.

А дальше Бергсон переходит к самому главному в этом выступлении. Он кратко излагает основы собственной концепции. И здесь возникает проблема, непосредственно связанная с тем, что он говорил в первой части доклада. Отчасти соглашаясь с бергсоновской критикой чрезмерного усердия в «восхождении к истокам», все же замечу, что не могу считать такое «восхождение» несущественным. Для понимания идей Бергсона очень важно именно знание их истоков, той традиции, в русле которой формировалось в XIX в. его учение. Генеалогию его концепции возводят в этом плане к Мен де Бирану, который стал родоначальником французского спиритуализма той эпохи; его идеи были подхвачены и развиты Ф. Равессоном, Ж. Лашелье, Э. Бутру. При всем различии их учений общим для них было обращение к со-

¹⁹ Бергсон А. Избранное. С. 177.

²⁰ Там же.

знанию субъекта, которое признавалось соприродным духовной реальности универсума. Соответственно предлагалось два способа познания этой реальности – аналогия (о чем подробно писал в своих работах Феликс Равессон) и интуиция. Бергсон использует в своем творчестве оба метода. Он во многих отношениях является наследником данной традиции, ведь и для него реальность в своей основе духовна: в истоках жизненного порыва, как он писал в «Творческой эволюции», лежит сознание или сверхсознание. Бергсон сам признавал свою принадлежность к «спиритуалистическому реализму» (термин Ф. Равессона).

Все это объясняет, почему в выступлении в Болонье он подчеркивал, что сознание, углубляясь в самое себя, проникает «внутрь материи, жизни, реальности в целом», говорил о родстве человеческого сознания с «сознанием более обширным и высоким»²¹. Отсюда призыв, который звучит во многих работах философа: «Спустимся же внутрь самих себя: чем глубже расположена точка, которой мы коснемся, тем сильнее будет импульс, который вернет нас на поверхность. Философская интуиция и есть это прикосновение, а сама философия – этот порыв. Возвращенные наружу импульсом, исходящим из глубины, мы вновь вернемся к науке, по мере того как наша мысль будет разворачиваться и раздробляться»²². Таким образом, интуиция обеспечивает соприкосновение с реальностью, проникновение в нее. Пусть оно длится лишь миг, но создает основу достоверного знания, поскольку дает возможность постичь длительность, движение, становление – именно то, что является «самой жизнью вещей». Эта важнейшая задача под силу именно философии, а не науке, которая нацелена на действие, хочет подчинить природу воздействию человека, властвовать над ней. Позиция философа – иная: он «стремится к симпатии». Слово «симпатия» употребляется здесь Бергсоном в особом смысле, заимствованном из античной философии. Аристотель, стоики, Плотин понимали космическую симпатию как взаимопроникновение, взаимопричастность разных частей универсума. Бергсон вслед за древними философами толковал интуицию как симпатию именно такого рода.

А далее, в заключительной части доклада, он возвращается к тому, с чего начал: философствование для него – простой акт. Конструирование, синтез – второстепенны; первична интуиция, постигающая реальную длительность. Именно следование духу простоты позволит, по Бергсону, «вывести философию за рамки школы и приблизить ее к жизни»²³. И на двух последних страницах он, как и подобает настоящему философу, убежденному в истинности своей позиции, объясняет читателю значение и достоинства такого взгляда на мир, познание, философию. Мы обнаруживаем здесь, возможно, лучшее краткое изложение Бергсоном его концепции, в которой «реальность предстает непрерывной и нераздельной», а становление признается универсальным и субстанциальным; такое учение, по убеждению автора, позволяет осознать и себя самих, и окружающий мир «не только поверхностно, в настоящий момент, но в глубине, с ближайшим прошлым, которое давит на настоящее, запечатлевая на нем свой порыв»²⁴. Если мы привыкнем смотреть на вещи с точки зрения длительности, если наш обыденный рассудок сблизится с интуитивной философией, то наше существование, полагает Бергсон, радикально изменится. Он подчеркивает: знание, открываемое интуицией,

²¹ Бергсон А. Избранное.

²² Там же.

²³ Там же. С. 178.

²⁴ Там же. С. 180.

важно не только в области умозрения. «Повседневная жизнь может быть им согрета и освещена... Наука со всеми своими практическими приложениями, нацеленными на удобство существования, сулит нам комфорт, самое большее – удовольствие. Но лишь философия могла бы дать нам радость»²⁵.

Этими словами завершается выступление Бергсона в Болонье. Такое противопоставление удовольствия и радости характерно для его работ после написания «Творческой эволюции»²⁶. «Радость», как и «дух простоты», – эти понятия появляются в его сочинениях под влиянием углубленного знакомства с христианским мистицизмом, которым он заинтересовался в первом десятилетии XX в. Здесь, конечно, сыграло свою роль и учение Плотина, тоже мистическое по характеру, ставшее одним из основных ориентиров для Бергсона еще с конца XIX в. А изучение свидетельств христианских мистиков о восприятии Бога в состояниях экстаза легло в основу изложенной в «Двух источниках морали и религии» (1932) концепции открытого общества и динамической морали. В данном смысле «Философская интуиция» представляет собой одну из важных вех на пути к этому позднему сочинению, где дух простоты, аскетизм мистиков противопоставляются искусственным потребностям, отягощающим человеческую жизнь и ставящим человечество на грань выживания.

Интуиция в учении Бергсона – сложное, многоплановое понятие. В болонском докладе мы встретились с тремя основными его взаимосвязанными значениями: интуиция как ядро философского учения; интуиция как способ проникновения в подвижную реальность, в становление; интуиция как максима поведения, образа жизни. Именно интуитивная философия, по Бергсону, способна вновь пробудить человека к жизни, расширить его восприятие реальности, представить ему мир преобразенным, наполнить радостью его существование. Учитывая такую позицию мыслителя, стоит вернуться к вопросу, который был поставлен выше: можно ли говорить о равноправии интуиций, как это следовало из первой части выступления Бергсона? В поисках ответа вспомним «Творческую эволюцию», где он писал: «Если бы интуиция могла существовать более нескольких мгновений, она обеспечила бы не только согласие философа с его собственной мыслью, но и взаимное согласие всех философов. Такая какая она есть, ускользающая и неполная, интуиция в каждой системе является тем, что лучше самой системы и что ее переживает. Цель философии была бы достигнута, если бы эта интуиция могла сохраняться, стала общим достоянием... Философия должна овладеть этими рассеивающимися интуициями, лишь кое-где освещающими свой предмет, овладеть прежде всего для того, чтобы удержать их, затем расширить и соединить, таким образом, между собою»²⁷. Здесь действительно предполагается, что разные интуиции могут быть непротиворечиво соединены, что эта задача в принципе выполнима. Но ведь Бергсон не мог не сознавать, насколько различны философские учения, исходящие порой из прямо противоположных принципов! Это различие в течение столетий служило поводом для скептицизма, для сомнений в правомочности философии. Как возможно совместить друг с другом уникальные и неповторимые интуиции? Упомянувшийся выше французский историк философии Марсиаль Геру, автор многотомного труда «Дианоэматика», в котором проанализировано историческое развитие самой истории философии, доказывал, что если попытаться найти общее между всеми философскими

²⁵ Бергсон А. Избранное. С. 180.

²⁶ См.: Ямпольская А. О радости: Бергсон и Янкелевич // Логос. 2009. № 3 (71). С. 70–81.

²⁷ Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998. С. 237, 261.

концепциями, это общее сведется к нулю²⁸. И сам Бергсон порой весьма резко критиковал иные философские системы и воззрения, противопоставляя им собственную позицию, которую, разумеется, считал истинной. Яркий пример, на который обратил внимание тот же Геру, – последняя, четвертая глава «Творческой эволюции», где Бергсон, анализируя историю систем, подвергает критическому разбору предшествующую философию. Здесь он, подобно Гегелю, занимает высшую позицию, с которой оценивает и судит иные взгляды. Но все же, в отличие от Гегеля, он не считал свою концепцию вершиной философской мысли: он полагал, что лишь определил направление пути, пройти который должны следующие поколения философов. В этом духе можно интерпретировать и вторую часть «Философской интуиции», где все надежды возлагаются на философию длительности. Таким образом, Бергсону не удастся в этом плане выдержать единство точки зрения. Не будем судить его строго – от настоящего философа трудно было бы ожидать чего-то иного.

Список литературы

- Бергсон А.* Избранное: Сознание и жизнь / Пер. с фр. И.И. Блауберг. М.: РОССПЭН, 2010. 399 с.
- Бергсон А.* Творческая эволюция / Пер с фр. В.А. Флеровой. М.: КАНОН-Пресс; Кучково поле, 1998. 384 с.
- Ровенко Е.В.* Новое мышление рубежа XIX–XX веков во французской философии (А. Бергсон) и искусстве (К. Дебюсси, О. Редон): Автореф. дис... канд. искусствоведения. СПб., 2013. 28 с.
- Ямпольская А.* О радости: Бергсон и Янкелевич // Логос. 2009. № 3(71). С. 70–81.
- Armstrong A.C.* Bergson, Berkeley, and Philosophical Intuition // *The Philosophical Review*. 1914. Vol. 23. No. 4. P. 430–438.
- Bergson H.* L'Intuition philosophique // *Revue de métaphysique et de morale*. 1911. Vol. XIX. No. 6. P. 809–827.
- Gueroult M.* Dianoématique. Livre II. Philosophie de l'histoire de la philosophie. P.: Aubier-Montaigne, 1979. 325 p.
- Lenoir R.* Xavier Léon, Fichte et la Révolution // *Revue de métaphysique et de morale*. 1946. No. 51. P. 259–276.
- Norero H.* Le congrès philosophique de Bologne // *Revue de métaphysique et de morale*. 1911. No. 4. P. 617–640.
- Podoroga I.* Penser en durée. Bergson au fil de ses images. Lausanne: L'Age d'homme, 2014. 228 p.
- Simon-Nahum P.* [Introduction] // *Revue de métaphysique et de morale*. 1993. No. 1–2. P. 3–9.
- Wulf M. de.* Le congrès de philosophie de Bologne // *Revue neo-scholastique de philosophie*. 1911. Vol. 18. No. 70. P. 254–271.
- Xavier Léon/Elie Halevy. Correspondance (1891–1898) // *Revue de métaphysique et de morale*. 1993. No. 1–2. P. 10–58.

Henri Bergson's *Philosophical Intuition* as reflexions on the nature of philosophical creativity

Irina Blauberger

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: irinablauberger@yandex.ru

²⁸ *Gueroult M.* Dianoématique. Livre II: Philosophie de l'histoire de la philosophie. P., 1979. P. 150.

Philosophical intuition is the address Henri Bergson gave at the Fourth International Congress of philosophy held in Bologna in 1911. Here Bergson sets out an interpretation of the history of philosophy which is alternative to the Hegelian one; he also expounds his own ideas on the subject. According to Bergson, every philosophical doctrine grows out of a primary intuition which can, in some part, be expressed through images, but remains impenetrable to concepts. Such intuition defines whatever new, original or genuinely creative is contained in the doctrine. This implies that all intuitions are equal; accordingly, history of philosophy makes no progress. This conclusion, however, is contradicted by the second part of the paper in which Bergson, while expounding his own doctrine, in a certain sense still prefers, be it voluntary or not, a 'higher position'. The present paper reveals the three meanings of intuition in Bergson: 1) intuition as the core of philosophical doctrine; 2) intuition as a way of penetrating the perpetually changing reality, the becoming; 3) intuition as a maxim of behavior that allows man to change his condition radically.

Keywords: international philosophical congresses, intuition, methodology of the history of philosophy, image, philosophy and science, Henri Bergson, Benedict Spinoza, George Berkeley

References

Armstrong, A.C. "Bergson, Berkeley, and Philosophical Intuition", *The Philosophical Review*, 1914, Vol. 23, No. 4, pp. 430–438.

Bergson, H. "L'Intuition philosophique", *Revue de métaphysique et de morale*, 1911, Vol. XIX, No. 6, pp. 809–827.

Bergson, H. *Tvorcheskaya evolutsiya* [Creative Evolution], trans. by V. Flerova. Moscow: Canon-Press; Kuchkovo pole Publ., 1998. 384 pp. (In Russian)

Bergson, H. *Izbrannoye: Soznaniye i zhizn'* [Selected Works: Consciousness and Life], trans. by I. Blauberg. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010. 399 pp. (In Russian)

Gueroult, M. *Dianoematique. Livre II: Philosophie de l'histoire de la philosophie*. Paris: Aubier-Montaigne, 1979. 325 pp.

Lenoir, R. "Xavier Léon, Fichte et la Révolution", *Revue de métaphysique et de morale*, 1946, No. 51, pp. 259–276.

Norero, H. "Le congrès philosophique de Bologne", *Revue de métaphysique et de morale*, 1911, No. 4, pp. 617–640.

Podoroga, I. *Penser en durée. Bergson au fil de ses images*. Lausanne: L'Age d'homme, 2014. 228 pp.

Rovenko, E. *Novoe myshlenie rubezha XIX–XX vekov vo frantsuzskoi filosofii (H. Bergson) i iskusstve (C. Debussy, O. Redon)* [New thinking of the turn of 19–20 centuries in French philosophy (H. Bergson) and art (C. Debussy, O. Redon)]. St.Petersburg, 2013. 28 pp. (In Russian)

Simon-Nahum, P. ["Introduction"], *Revue de métaphysique et de morale*, 1993, No. 1–2, pp. 3–9.

Wulf, M. de. "Le congrès de philosophie de Bologne", *Revue neo-scholastique de philosophie*, 1911, Vol. 18, No. 70, pp. 254–271.

Xavier Léon/Elie Halevy. "Correspondance (1891–1898)", *Revue de métaphysique et de morale*, 1993, No. 1–2, pp. 10–58.

Yampolskaya, A. "O radosti: Bergson i Jankélévitch" [About joy: Bergson and Jankélévitch], *Logos*, 2009, No. 3(71), pp. 70–81. (In Russian)

В.Г. Лысенко

КАТЕГОРИИ ЯЗЫКА И КАТЕГОРИИ МЫШЛЕНИЯ В ИНДИЙСКОМ ФИЛОСОФСКОМ ТЕКСТЕ (Прашастапада «Собрание характеристик категорий»)

Лысенко Виктория Георгиевна – доктор философских наук, заведующая сектором восточных философий. Институт философии РАН. Российская федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vglyssenko@yandex.ru

Фрагмент из трактата Прашастапады, мыслителя индийской философской школы вайшешика VI в., выбран для анализа в рамках данного проекта по той причине, что он наглядно демонстрирует два теоретических положения, важных для автора статьи. Во-первых, связь философских категорий с лингвистическими (например, существительное – субстанция, прилагательное – качество, действие – глагол); во-вторых, типологическое сходство индийской философской традиции с европейской, проистекающее из их общего индоевропейского корня. У Прашастапады сам термин падартха, толкуемый как «категория», означает буквально «значение слова». Лингвистическое происхождение многих терминов и понятий индийской философской традиции объясняется чрезвычайно ранним развитием лингвистики в Индии (возникновение которой датируется VI–V вв. до н. э.). В статье также рассматриваются некоторые общие принципы устройства и функционирования индийской философской традиции: культура философского диспута, виды диспутов, жанры философской литературы, разработка логической структуры философского текста.

Ключевые слова: лингвистические категории, философские категории, вайшешика, индийская философия, Прашастапада, диспут, лингвистика, логика

К какому бы тексту западной или русской философской традиции мы ни обратились, его культурный и шире – цивилизационный контекст будет более или менее знаком философской читательской аудитории. Например, даже если речь пойдет о никому не известном древнегреческом тексте, можно апеллировать к некоей общей платформе, общему горизонту смысла, разделяемому автором и его читателями как людьми западной цивилизации. Как же быть с текстами, созданными в рамках иной цивилизации, о которой западные и российские читатели философской литературы не имеют даже самых базовых, элементарных представлений? Есть ли какая-либо общая платформа – почва, в которую можно было бы посеять зерна инокультурной философской мысли, например такой, как индийская?

Предметом анализа в данной статье служит текст, позволяющий увидеть в индийской традиции философскую мысль, во многом родственную западной. Сочинение, из которого взят этот текст, принадлежит индийской религиозно-философской школе вайшешика (от слова «вишеша» – «особенное», «специфическое»), его полное название «Падартха-дхарма-санграха» («Собрание характеристик категорий»), но он также фигурирует в традиции под кратким заголовком «Прашастапада-бхашья» («Комментарий Прашастапады»). Его автор Прашастапада (хотя упоминаются и другие имена, например Прашастамати) жил в VI в. н. э., и никаких сведений о нем практически не сохранилось. Мы рассмотрим фрагменты вводной части, которая называется «Раздел цели трактата»¹. Однако, чтобы приступить к разбору этих фрагментов, необходимо сначала подготовить читателя к восприятию индийского философского текста, поэтому сначала я объясню, в чем индийская традиция схожа с европейской и каковы основания этого сходства, расскажу о культурных особенностях индийской философской традиции, затем остановлюсь на том, как устроен санскритский философский текст, как он «работает» и для чего предназначен.

Почему я выбрала именно этот текст? Прежде всего, по той причине, что он убедительно доказывает мой основной тезис, состоящий в том, что индийская философская традиция гораздо ближе нам, людям западной, европейской и российской культуры, чем это обычно принято считать, иными словами, потому, что этот текст позволит поставить под сомнение некоторые сложившиеся стереотипы восприятия индийской философии².

Основания типологической близости индийской и западной философий

Наше философское образование, которое построено на принципах европоцентризма, не предусматривает серьезного изучения философских традиций, сложившихся вне западной цивилизации. Оно помещает инокультурные философии в рубрику «восточная философия», и единственным критерием их объединения под этой рубрикой является их «незападность» (по принципу «в темноте все кошки серы»), тогда как в действительности, культурные различия между так называемыми «восточными философиями» носят подчас даже более принципиальный характер, чем разница между западной и незападной цивилизациями.

Из всех незападных цивилизаций на Востоке (в географическом смысле – это разные регионы Азии) самой отдаленной от Запада и в цивилизационном, и в культурном отношении является китайская. Одной из важнейших причин радикальной инаковости Китая выступает сам китайский язык, устроенный совершенно иначе, чем европейские, индийские языки и языки Ближнего Востока (идеографическое письмо и сложная фонетика). Исламская цивилизация пришла в некоторых регионах на смену европейской, христианской, и в некоторых аспектах выступила как ее наследница. В трудах великих ученых исламского мира она сохранила интеллектуальное наследие античности,

¹ Можно посмотреть мой перевод этого и других разделов в книге: *Прашастапада*. «Собрание характеристик категорий» с комментарием «Ньяякандали» Шридхары. М., 2005.

² См. мои публикации на эту тему: *Лысенко В.Г.* Как я понимаю индийскую философию? // *Филос. журн.* № 1(4). 2010. С. 5–17, а также: *Лысенко В.Г.* Европоцентризм как тормоз современных историко-философских исследований // *История философии: вызовы XXI века*. М., 2014. С. 237–245.

и поэтому между нею и западной цивилизацией существует даже некоторая культурная преемственность, хотя в этом отношении внутри самой исламской мысли встречаются разные точки зрения³.

Если же мы поставим вопрос, какая из трех великих цивилизаций – китайской, индийской и исламской, подверстанных под европоцентристское и ориенталистское (в смысле «ориентализма» Эдварда Саида) понятие «Востока», ближе всего Западу в области теоретической мысли, то это, несомненно, будет индийская. Основание этой близости – языковая матрица, наш общий предок – индоевропейский праязык. Санскрит и европейские языки являются ветвями единого индоевропейского ствола, и это типологическое сходство, как мне представляется, служит необходимым и достаточным основанием для определенного сходства форм философской мысли. Возможность ряда философских категорий уже как бы заложена в индоевропейские языки в той степени, в которой они разделяют некие общие системно-структурные принципы, например, в них существуют грамматические категории существительных, прилагательных и глаголов, выделение времен глаголов, аналогичная морфология слова как состоящего из корня, основы, суффиксов и префиксов, возможность построения абстрактных существительных из имен, глаголов или прилагательных с помощью суффиксов и др. Всеми этими возможностями санскрит обладает в той же степени, как и любой другой европейский язык⁴.

Где же тут философские категории? Разумеется, это только наброски, прообразы и потенции; разовьются ли они в философские категории – зависит от многих других – не языковых – факторов. Тем не менее, исходя из сложившихся в обеих традициях категориальных аппаратов уже существующих философских терминологических систем, можно заметить следующую закономерность: если в философском языке наличествует категория субстанции, то ее обычно дополняет категория качества, а эта дистинкция соответствует выделенности в языке по меньшей мере двух грамматических категорий – существительного и прилагательного, а если в языке есть и глаголы, то следует ожидать еще и философскую категорию движения. Времена глагола позволяют развить философию времени, включающую представления о прошлом, настоящем и будущем⁵. Абстрактные существительные являются прообразами философского понятия универсалий.

Семейное родство санскрита и европейских языков выражается не только в сходных категориях, но и в ряде сходных проблематизаций и концептуализаций, например, проблем соотношения субстанции и качеств, сущности и явления, части и целого, причины и следствия и т. п. Это доказывает, что индийская философия располагала не меньшим арсеналом языковых инструментов своей артикуляции, чем европейская. Однако это не означает, что содержание индийской философской мысли исчерпывается

³ См.: История арабо-мусульманской философии. М., 2013.

⁴ Более подробно вопросы о соотношении лингвистических и философских понятий, терминов и категорий в индийской мысли разобраны в следующих моих публикациях: *Лысенко В.Г.* Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика: Дис... д-ра филос. наук. М., 1998; *Она же.* Категории вайшешики и лингвистическая традиция Индии // Историко-философский ежегодник '98. М., 2000. С. 260–286; *Она же.* Принцип корреспонденции: версия Прашастапады // Scripta Grigogiana. Сб. в честь 70-летия акад. Г.М. Бонгарда-Левина. М., 2003. С. 99–106; *Она же.* Движение или действие: грамматическая традиция и вайшешика // Историко-философский ежегодник '2005. М., С. 358–386.

⁵ Зависимость философских представлений о времени от языка, на котором они выражаются, убедительно показал французский философ и синолог Франсуа Жюльен, см.: *Жюльен Ф.* О «времени». Элементы философии «жить». М., 2005.

обозначенным выше сходством. В рамках типологически сходных структур могут разворачиваться совершенно разные интеллектуальные сценарии, обусловленные культурным, историческим и цивилизационным контекстом, поэтому на выходе мы можем иметь как похожие, так и совершенно разные философские идеи и проблематизации. Мой выбор пал на типологически сходные, чтобы противостоять господствующим европоцентристским стереотипам «экзотизма» индийской мысли, частому отождествлению ее с йогой, медитацией и мистикой.

Основные культурные параметры «философского делания» в Индии

I.

Огромную роль в становлении и развитии индийской философии сыграла полемика, диспуты между представителями разных философских школ. Можно даже говорить об институализации философских диспутов в публичном пространстве – при дворах раджей. Они происходили в специальных залах для собраний (*парикшад*) и привлекали аристократию и ученую публику. Мы находим ссылки на такие диспуты в ранних упанишадах (VIII–VII вв. до н. е.). К V–IV вв. до н. е. философские диспуты уже стали характерной чертой индийского интеллектуального ландшафта. Надо сказать, что диспуты велись не только в философии, но и в разных других областях знания, которые к этому времени были кодифицированы и систематизированы в форме наук, или дисциплин (*шастра*): агрикультуре, архитектуре, ритуалистике, фонетике, этимологии, грамматике, праве, логике, арифметике, медицине, политике.

Изначально эти «науки» составляли часть устной традиции – традиции передачи знания непосредственно от учителя к ученику (*парампара*)⁶. Прежде всего надо назвать фонетические учебники, такие как *шикши*, *пратишакхьи*, трактаты по этимологии – *нирукта*, знаменитый грамматический трактат Панини «Аштадхьяи» («Восемь уроков»)⁷. Беспрецедентно раннее развитие лингвистики в древней Индии связано именно с попыткой анализа звучащей речи, прежде всего слова Вед. Письменная же фиксация дискуссий по многим областям знания относится к началу новой эры. Появляются такие трактаты, как «Крши-шастра» («Наука земледелия»), Шильпа-шастра» («Наука ремесла»), «Джьотиша-шастра» («Наука астрономии»), «Дхарма-шастра» («Наука обычного права»), «Читра-сутра» («Основы живописи»), «Чарака-санхита» («Собрание Чараки» – самый древний трактат по медицине), «Артха-шастра» («Наука политики»).

Философские дискуссии ведут свое начало от ритуальных словесных состязаний, называемых *брахмодья* («говорение о брахмане», или «говорение вокруг брахмана»), *брахман* здесь – это священная сакральная формула ритуала, знание которой, как считалось, давало жрецам-брахманам прямой доступ к тайнам вселенной⁸. Участники ритуала задавали друг другу космо-

⁶ Подробнее о роли устной традиции и фоноцентризма в Индии см.: Лысенко В.Г. Генезис учения об атомах как проблема языка и мышления // *Вопр. философии*. 2014. № 6. С. 9–28.

⁷ Об индийских фонетике, этимологии и грамматике см.: Лысенко В.Г. Уроки устной традиции. Постведийские науки: фонетика и этимология в свете категорий дискретного и континуального // *Историко-философский ежегодник* 2001. М., 2003. С. 156–158.

⁸ См. статьи В.К. Шохина «Брахмодья» и В.Г. Лысенко «Брахманизм» (*Индийская философия: Энцикл.* М., 2009. С. 150–152, 160–162).

логические загадки о причинах космических явлений, о богах и т. п. «Брихадараньяка-упанишада» содержит рассказ о брахмодье (Раздел III), в которой можно увидеть прецедент предфилософского спора. Царь Видехи Джанака объявляет конкурс на самого мудрого брахмана. Победителю обещано стадо коров, к рогам которых прикреплен слиток золота. Знаменитый *риши* (мудрец-визионер) Яджнявалкья, узнав об этом, приказывает своему слуге привести стадо в свою вотчину. Возмущенные такой самоуверенностью брахманы (жрецы, ученые мужи) по очереди задают ему загадки. Среди них есть и такие: «Сколько существует орудий восприятия и сколько предметов восприятия?» (III.3); «...объясни мне, [что такое] Брахман, который воспринимается и не скрыт, который – Атман внутри всего?» (III.4.1, пер. А.Я. Сыркина).

II.

Полемический дискурс в Индии тоже был предметом теоретической рефлексии и систематизации, что выразилось в разработке специальной терминологии. Раздел по теории диспута мы находим в медицинском трактате «Чарака-санхита» (запись текста датируется I–II вв. н. э.). Термин *катха* обозначает полемическое рассуждение в самом общем виде, спор. Различается три вида спора: *вада* – это спор между двумя равными по статусу противниками ради установления истины (этим он отличается от *самвады* – диалога между учителем и его учеником). Предполагается, что оба – профессионалы (*шастрины*) в своей области, а не люди с улицы. Участник *вады* вступает в спор с искренним желанием познакомиться с аргументами оппонента, его ум открыт к возможному признанию его правоты, в случае, если тому удастся ее доказать. В этом споре, как и в других, участвует судья-эксперт. Поражение означает, что проигравший диспутант принимает точку зрения своего оппонента и становится его учеником. Пример: знаменитый спор адвайтиста Шанкары и ритуалиста-мимансака Мандана Мишры (оба жили, предположительно, в VIII в.), который длился 18 дней и закончился тем, что Манадана Мишра стал учеником Шанкары. *Джалпа* (буквально «болтовня») – это спор ради победы в споре, участники которого уже знают истину и теперь защищают ее от оппонентов всеми возможными средствами, включая софистику, к которой принято относить такие приемы, как *чхала* – искажение смысла слов оппонента, *джати* – софистические аргументы (сравнение явлений, основанное на чисто внешнем сходстве). *Витанда* – спор ради опровержения оппонента любыми средствами, без предъявления своего собственного тезиса, то есть беспринципный спор ради самоутверждения, чистая эристика. Разработкой методологии дискуссии специально занималась такая индийская философская школа, как *ньяя*.

III.

Необходимо также иметь представление о жанрах санскритской философской литературы. Философия в традиционных классификациях *шастр* обозначалась по-разному, как *даршана*⁹, *анвикшики*¹⁰, *видья*, *тарка* и т. п. Жанры текстов для разных *шастр* примерно совпадали. В основе дисципли-

⁹ См.: Лысенко В.Г. Даршана // Индийская философия: Энцикл. С. 322–323.

¹⁰ См.: Шохин В.К. Анвикшики // Там же. С. 80.

ны знания лежал свод правил – *сутр* (буквально «нить»)¹¹. Создание сутр приписывается, как правило, авторитетным или легендарным личностям; в буддизме сутры – высказывания, приписываемые Будде.

Моделью для создания большинства сутр, в том числе и философских, послужили сутры грамматиста Панини (IV в. до н. э.) – «Аштадхьяи» («Восемь уроков»). Это отражает такое важное положение дел, как влияние грамматической парадигмы и формы грамматического знания (*вьякарана*) на всю индийскую философскую мысль, включая буддизм и джайнизм. Философский дискурс развивался в основном в комментариях к авторитетным текстам, прежде всего к сутрам, но также и другим текстам, ставшим авторитетными. Можно сказать, что комментарий – это основная форма бытования индийского философского текста.

Примерная схема жанров философской литературы такова:

0. Базовые тексты – *сутры* или *карики*. Например, «Ньяя-сутры», «Вайшешика-сутры». В традиции школы санкхья – «Санкхья-карики» Ишваракришны.

1. *Бхашья* (буквально «долженствующее быть сказанным» – то, что должен «сказать» комментируемый текст) – истолкование и парафраз каждой отдельной сутры и восстановление логической связи между ними, цель которого – расшифровать (распаковать сутры) и воссоздать из них целостную систему. Образцовым комментарием считалась «Махабхашья» («Великий комментарий») грамматиста Патанджали (II в. до н. э.). В традиции философской школы ньяя – это «Ньяя-бхашья» Ватсьяны (IV в. н. э.).

2. *Варттика* – критическое исследование сутр или бхашьи. Это может быть субкомментарий к бхашье, в котором защищается определенная интерпретация сутр этой бхашьи против соперничающих интерпретаций. Например, в традиции ньяя – это «Ньяяварттика» Уддьотакары (VI–VII в.) к «Ньяя-бхашье» Ватсьяны.

3. Комментарии, объясняющие трудные места базового текста или комментария на простом языке – *тика*, *типтана/типтани*. Сюда же добавляются комментаторские «прояснения», отсылающие к метафоре света – *дипа*, *дипака*, *прадипа* (разного типа светильники) и т. п.

4. Трактаты, компендиумы, собрания, доксографии – *санграха*, *саммучая*, *нибандха*, *тантра*, «Сарва-даршана-санграха» («Обзор всех точек зрения») Мадхавы (XIV в.).

5. Энциклопедии – *коша*, например «Абхидхармакоша» Васубандху (V в. н. э.) или «Ньяякоша».

Комментарий выполнял в индийской философии самые разные роли: от учебной до экзегетической, теоретической и полемической. В целом комментарий, хотя и предназначался для сохранения традиции понимания прежде всего «базового текста», как правило, превосходил его в систематичности, а подчас и в авторитетности (как, например, комментарий Прашастапады к «Вайшешика-сутрам», или комментарий Шанкары к «Брахма-сутрам»). К некоторым «базовым текстам» писались альтернативные комментарии, например, комментарии Шанкары и Рамануджы к «Брахма-сутрам», к ряду авторитетных комментариев – разные субкомментарии например, к комментарию вайшешика Прашастапады – субкомментарии Вьомашивы, Шридхары и Удаяны.

¹¹ См.: Лысенко В.Г. Сутры // Там же. С. 767–769.

IV.

Комментирование – *вьякьяна* как таковое было также чрезвычайно систематизированной и нормированной областью деятельности и знания. В энциклопедии «Ньяя-коша» («Энциклопедия правил») выделяется пять характеристик экзегетических комментариев типа *вритти*, *виварана* и др.

1. Деление на слова (*пада-чхеда*). 2. Установление значения каждого слова (*пада-артха-укти*). 3. Анализ компандов, или сложных слов (*виграха*). 4. Анализ предложений (*вакья-йоджана*). 5. Прояснение проблем (*акшепешу-самадхана*).

Структурная единица философского текста – глава, секция (*пракарана*), должна была следовать определенному плану.

1. Цель текста (*прайоджана*). В этой секции, например, цель – доказать, что звук – качество. 2. Обозначение предмета дискуссии (*вишья*). Например, вайшешики предлагают обсудить природу звука. 3. Формулировка сомнения, или вопроса для обсуждения (*самшья*). По нашей теме вопрос формулировался так: является ли звук субстанцией, качеством или движением? 4. Точка зрения оппонента с аргументацией (*пурвапакша*). Оппонент вайшешики, мимансака, выдвигает свой тезис: звук – субстанция и приводит аргументы в его пользу. 5. Пропонент (вайшешик) опровергает эти аргументы с точки зрения самой мимансы (таким образом, знание текстов оппонентов и владение их логикой было важнейшей составляющей победы над ними) и обосновывает свою собственную доктрину (*сиддханта*), согласно которой звук есть качество.

Внимание к цели – важная характеристика индийской культуры. Для любого знания определяется цель – социальная или индивидуально-психологическая, и адресат, который должен воспринять это знание, и все это знание с самого начала строится с ориентацией только на эту цель и только на этого адресата. Причем знание должно быть соразмерно, гомогенно адресату. Вопрос «как это на самом деле?» вне адресата не имеет смысла. С точки зрения индийской традиции знание является самым действенным инструментом изменения человеческой личности, поэтому оно всегда адресно и инструментально.

Философский текст часто выполняет коммуникативную функцию, и поэтому имеет форму диалога. Иногда это *самвада* – диалог между учителем и учениками, которые задают вопросы «по пониманию» (например, в «Махабхашье» Патанджали три участника диалога – это ученик, задающий вопросы, начинающий учитель, который предлагает разные решения, и мэтр, выносящий окончательный вердикт). Иногда это полемический диалог, дискуссия между оппонентами (часто воображаемыми) и пропонентом. При ближайшем рассмотрении даже неполемическая часть текста оказывается предвосхищающим ответом на возможный вопрос оппонента (так его трактуют пандиты). В брахманистской комментаторской традиции широко используется принцип «двух истин»: например, когда адвайтист Шанкара комментировал высказывания упанишад, не соответствующие абсолютному монизму адвайты, он относил их к уровню относительной истины (*вьявахарика*), предлагая понимать их лишь как метафоры, иносказания по отношению к иначе невыразимой абсолютной истине (*парамартхика*). Буддисты тоже прибегали к этому приему. Можно сказать, что такое «вчитывание» в текст нужного смысла широко использовалось в индийской экзегезе.

Фрагмент из главы «О цели трактата»

После краткого обзора основных принципов, необходимых для понимания формы и функций индийского философского текста, обратимся, наконец, к самому нашему тексту. Базовым сочинением вайшешики считаются «Вайшешика-сутры» (созданы в начале н. э., после этого дополнялись и редактировались в течение нескольких веков). В кратком названии сочинения Прашастапады – «Прашастапады Бхашья» («Комментарий Прашастапады» [к «Вайшешика-сутрам»] – далее ПБ) слово «бхашья» вводит в заблуждение. Это, скорее, независимый трактат, в котором Прашастапада выступает как систематизатор учения школы вайшешики. Он не следует порядку сутр, как этого требует жанр бхашьи, а напротив, систематизирует содержание сутр по определенным рубрикам. Этими рубриками как раз и выступают *падартхи*-категории школы вайшешики. Считается, что текст ПБ приводит к общему знаменателю разные традиции толкования «Вайшешика-сутр»¹². Это, прежде всего, относится к числу категорий. В древнейшей версии сутр содержалось всего три падартхи, в одной из версий, датированных допрашастападовской эпохой, – десять¹³. Прашастапада предложил шесть падартх, а к этим шести была позднее добавлена седьмая – «небытие» (*асат*).

Именно эти падартхи-категории и важны для демонстрации моего тезиса о лингвистической подоплеке, лингвистической основе философских терминов в индийской мысли (разумеется, это не единственная их основа, но она, тем не менее, очень симптоматична для развития философского дискурса в Индии). Обратимся к введению ПБ с комментарием Шридхары (автора X в.) «Цветущее древо метода» («Ньяя-кандали», далее НК).

[Раздел цели трактата.] ПБ: **Почтительно поклонившись Ишваре, причине [всего сущего], затем аскету Канаде, [автор] возгласит собрание характеристик категорий, приносящее великое благо.**

НК: *В начале трактата автор обращается с поклоном к своему любимому божеству и к учителю, основавшему систему¹⁴, преподнеся им первую половину стиха: Почтительно поклонившись. В этом он следует обычаю ученых мужей, которые перед началом любого действия совершают поклонение божеству и своим учителям. Результат такого поклонения – устранение препятствий к достижению желанной цели. Оно не может быть бесполезным, в противном случае, ни один разумный человек не стал бы к нему прибегать. Оно не может иметь другого результата, кроме должного завершения задуманного труда, иначе его бы не использовали в начале работы.*

Трактат начинается с некоего ритуального жеста – со стиха-благословения (*мангала-шлоки*), вызывающего к помощи учителя и бога, призванного обеспечить достижение цели, задуманной автором. Мы узнаем, что автор шиваит (это следует из обращения к богу как к Ишваре – властителю). Все дальнейшее изложение носит в основном строго рационалистический, философский характер. «Великим благом» (*маходая*) обычно называют освобождение от невзгод бесконечных перерождений (*мокша, нирвана*). Именно это и составляет главную цель всех философских систем Индии, и, в

¹² Об истории текстов вайшешики см. «Введение. Текст и его автор» в книге: *Прашастапада. «Собрание характеристик категорий»*. С. 12–26.

¹³ Речь идет о тексте «Даша-падартха-шастра» («Наука десяти категорий») Чандраматри (приблизительные хронологические рамки создания этого текста IV–V вв.).

¹⁴ Создание базового текста вайшешики традиция приписывает ведийскому риши («прovidцу») Канаде (буквально, «поедающему атомы»). См.: *Лысенко В.Г.* Вайшешика // *Индийская философия: Энцикл.* С. 214–221.

общем-то, все они – с большим или меньшим пафосом – утверждают, что философия (*даршана*) – это не самоцель, не чистое знание, теория (знание ради знания), а знание, способное радикально изменить сознание человека и его жизнь. Об этой черте индийской мысли – не столь уж специфической, как ее иногда представляют – мне уже не раз приходилось писать¹⁵. Все упирается в вопрос – каково содержание того знания, которое индийцы считают «освобождающим»? В вайшешике, как мы увидим, оно носит вполне рационалистический характер.

ПБ: Знание истинной природы общих и различающихся характеристик шести категорий субстанции, качества, движения, общего, особенного и присущности составляет причину освобождения, ибо это и есть дхарма, возглашенная в предписаниях Ишвары.

НК: *Субстанция и т. п. – это перечисление предметов познания сходных и различительных характеристик, ведущее к высшему совершенству <...> Субстанция упомянута первой, поскольку, будучи субстратом всех остальных категорий, является самой важной из них. Качество упомянуто следующим после субстанции, поскольку качества имеют больше разновидностей, чем движение. Движение же упомянуто после качества, ибо оно всегда следует за ним. Раз присущность относится ко всем пяти категориям, вполне естественно, что она названа последней. По той же причине, особенное упомянуто перед присущностью. Небытие не упомянуто самостоятельно, поскольку зависит от бытия, а не потому, что не существует. И это (высшее совершенство) проистекает из дхармы, выраженной в предписаниях Ишвары.*

Обратим внимание на то, что «освобождающим» считается не просто знание шести категорий, а знание их сходных и различающихся характеристик, которое предполагает определенное аналитическое исследование. Что это за категории? Начнем с термина, который я условно перевела как «категорию» – *падартха* (*пада-артха*, сложное слово, буквально – «значение слова»). В лингвистической традиции *падартха* обозначает референт слова (*артха*) – реальную вещь ли, идею ли – термин был один. В философии *падартха* приобретает более универсальное значение «философского предмета», «топика», «принципа системы», «категории». Таким образом основные принципы, или базисные понятия, вайшешики сохраняют следы своего лингвистического происхождения. Обратившись к ним, мы находим не просто случайный набор, а хорошо продуманную, логически выстроенную систему, тоже имеющую явно лингвистическое происхождение. Субстанция (*дравья*), качество (*гуна*), движение (*карман*) – это, как уже упоминалось, философские ипостаси грамматических категорий – имени существительного (*дравья-шабда*), имени прилагательного (*гуна-шабда*) и глагола (*крिया-шабда*). Далее следуют две «спаренные» категории: общее (*саманья*) – универсалии, особенное (*вишеша*) – партикулярии, которые рассматриваются как основание двух базовых познавательных актов – 1) понимания явления как подчиняющегося общему правилу, включение (*анувритти*) вещей в один класс, или усмотрение общего между ними, и 2) исключения из общего правила (*вьявритти*), или усмотрение предельной специфичности вещи. Саманья предполагает иерархию универсалий, начиная от универсалии бытия (*сатта*), и кончая такими универсалиями, как «коровность», «горшечность» и т. п., в которых общее сочетается с особенным (*саманья-вишеша*).

¹⁵ «Практическая философия», или философия как образ жизни, существовала и в западной традиции. Достаточно вспомнить древнегреческих киников и стоиков.

Категория вишеша – это только партикулярии (*антья-вишеша*). Присущность (*самавая*) – особая категория, которая объясняет отношения между вещами, не имеющими существования, отдельного друг от друга в рамках единого целого. Например, если мы возьмем отношение между тканью и составляющими ее нитями, горшком и его содержимым, то речь идет о том, что ткань перестанет быть тканью, если не будет связи между нитями, горшок перестанет быть горшком, если не сможет выполнять роль контейнера, например, если в нем появиться трещина или дыра.

Продолжим читать наш отрывок:

Возражение: если бы знание истинной природы было основанием высшего совершенства, то дхарма не была бы причиной, что привело бы к противоречию с сутрой, в которой провозглашено, что именно дхарма приводит к достижению высшего совершенства.

*Ответ: ответом на это возражение и является данный текст: **И это (высшее совершенство) проистекает из дхармы, выраженной в предписаниях Ишвары.***

Обратим внимание на то, как комментатор объясняет текст, конструируя его как ответ на возражение оппонента – к этому приему комментаторы прибегали, чтобы «вчитать» в текст полемику, которой могло в нем и не быть.

Высшее совершенство является результатом только дхармы, познание же истинной природы субстанции и т. п. является его причиной только в той мере, в какой оно служит средством реализации дхармы. <...> Частичка “и” (са) добавлена с целью указать на то, что дхарма приводит к высшему совершенству наряду со знанием сходных и различающихся характеристик категорий.

В этом разъяснении комментатор вписывает текст в рамки традиции, в которой дхарма – добродетель, порядок, закон общества и космоса – играет роль основополагающей ценности.

У того, кто убедился в том, что знание шести категорий служит средством реализации цели человеческой жизни, возникает желание познать различие между самими категориями, с этой целью он и ставит следующий вопрос.

Мы видим, как реализуется телеологическая установка индийской мысли. Цели человеческой жизни (*пуруша-артха*) систематизированы в иерархической системе: *кама* (страсть, любовное желание), *артха* (польза), *дхарма* (долг, порядок, добродетель) и *мокша* (освобождение от бесконечных перерождений), венчающая эту иерархию. Говоря о знании шести категорий как высшей пуруша-артхе – мокше, Прашастапада утверждает статус вайшешики как сотериологической системы. Для индийского философа начинать свой труд подобным заявлением было совершенно естественно, поскольку философское знание в Индии обретало общезначимый статус только в той мере, в которой открывало практическую перспективу достижения высшей религиозной цели. (Это можно сравнить с рубрикой «практическая значимость диссертации/статьи/книги и т. д.», которая содержится во всех бюрократических документах нашего времени). Именно в этом смысле знание категорий представляет собой дхарму или добродетель. Однако важно понять, что для индийских философов дхарма-добродетель не исчерпывается лишь чисто этическими коннотациями. Это, бесспорно, моральная заслуга, но не в смысле абстрактной или общечеловеческой морали, а скорее в реализации социо-космической роли индивида как члена определенной социальной группы (*варны, ашрама*).

Прашастапада ссылается на предписания Ишвары. В отличие от «Вайшешика-сутр», где имя бога ни разу не упомянуто, автор ПБ – теист. Но его бог не является творцом в собственном смысле слова. Он, скорее, напоминает демиурга Платона, который вмешивается в ход вещей только в конце и в начале космического цикла.

Обратим внимание на то, что желание узнать об общих и специфических характеристиках категорий возникает лишь у того, кто уверен в сотериологической потенции самих падартх. Таким образом, простого их знания и веры в их эффективность было явно недостаточно – требовалась полная интеллектуальная ясность, подтвержденная аналитическими методами. Отметим также, что сами термины, общие и индивидуальные характеристики (*садхармья* и *вайдхармья*) составляют специальный метаязык, статус которого в вайшешике напоминает статус метаправил в системе грамматиста Панини. Панини проводил различие между правилами, управляющими непосредственно образованием языковых форм, и метаправилами (*парибхаша*), предписывающими определенное употребление этих правил. Метаязык вайшешики тоже является своеобразной логической «надстройкой» над «несущей конструкцией» онтологических категорий.

Во времена Прашастапады уже существовала определенная система экспозиции доктрины. Она состояла из двух основных процедур: перечисление, экспозиция (*уддеша*) основополагающих принципов школы, их определение (*лакшана*), или обоснование их существования по определенным признакам. В случае конфликта разных определений одного и того же термина, предполагалась и третья процедура – исследование (*парикша*). Следуя этой системе, Прашастапада сначала просто перечисляет категории, начиная с субстанции, затем рассматривает их общие и дифференцирующие характеристики и после этого исследует каждую категорию по отдельности по той же самой схеме – от общего к частному: общие характеристики шести, пяти (пятерки категорий, начиная с субстанции, и затем пятерки, начиная с качества), трех – первой и второй тройки категорий. Однако при этом характеристики отдельных групп категорий, кроме самых общих, свойственных всем и каждой без исключения, являются общими – в одном отношении и специфицирующими – в другом. Например, если о качестве и действии сказано, что они лишены качества и действия, это будет одновременно и их общим свойством с тремя последними категориями, и тем, что отличает качества и действия от субстанции. Антирефлексивность, или запрет для большинства категорий включать себя самое, выступает важнейшим системным принципом в их экспозиции: качества не могут включать в себя другие качества (это приводит к противоречивому, с нашей точки зрения, представлению о том, что понятие числа, которое считается качеством, неприменимо к размеру – тоже качеству), движения – другие движения, универсалии – другие универсалии (универсалии не вкладываются друг в друга как матрешки, например, универсалия бытия, *самта*, включает в качестве своих субстратов не универсалии более низкого порядка, такие, как субстанциональность, качественность и т. п. или «коровность» и т. п., а лишь индивидуальные объекты (артха – т. е. первые три категории объектов, в которых она пребывает), присущность – другие присущности. Этот принцип позволяет, прежде всего, избежать регресса в бесконечность. За исключением категории особенного (вишеша), которая относится только к партикуляриям – предельным особенностям (их бесчисленное множество, но они не образуют никаких подклассов) и присущности – самавая

(присущность одна, хотя и представлена во множестве индивидов), все категории представляют собой классы: субстанция состоит из девяти подклассов (земля, вода, огонь, ветер, местоположение, время, манас и атман), качество из 24, движение – из пяти. В доказательство существования некоторых падартх, как и некоторых субстанций, Прашастапада приводит так называемый лингвистический аргумент, основанный на принципе корреспонденции, или соответствия слов и вещей: слову соответствует реальный объект, и реальному объекту – слово¹⁶. Реальное существование категории присущности (самавая) Прашастапада доказывает ссылкой на выражение «это – в том», а существование субстанций времени и пространства – на наречия «раньше», «позже», «дальше», «ближе».

Все шесть категорий обладают тремя общими свойствами: существованием (*аститва*), познаваемостью (*джнеятва*) и именуемостью (*абхидхейт-ва*). Далее различаются группы категорий. Если первые три категории (*дравья*-субстанция, *гуна*-свойство и *карман*-действие) существуют объективно в виде реальных вещей и событий, познаем мы их или нет, то вторая тройка категорий открывается нам только через нашу деятельность или практику, когда мы имеем дело с данными объектами в роли субъектов познавательного, эмоционального, нравственного, а значит, и кармического опыта, о котором мы можем говорить в терминах дхармы и *адхармы* (добродетельного и предосудительного). Онтологический статус этих категорий является предметом сложных спекуляций вайшешиков – Прашастапады и его комментаторов. Прашастапада прибегает к дополнительным дистинкциям в метаязыке вайшешики: первые три категории отличаются «связью с бытием» (*самта-самбандха*), т. е. конкретные предметы, обладающие качествами и действиями, могут существовать какое-то время (на языке вайшешики – вступать в связь с бытием), а потом разрушаться (на языке вайшешики – прекратить связь с бытием). Следующая тройка (общее, особенное и присущность) характеризуется «самосушим бытием» (*сва-атма-самта*), т. е. эти категории существуют независимо от того, есть ли для них субстраты или нет. Универсалия бытия (*самта*) относится только к первым трем категориям. В противном случае нарушается правило «антирефлексивности», играющее в вайшешике роль своеобразной «бритвы Оккама», отсекающей лишние сущности. Иными словами, существование общего, особенного и присущности не зависит от характера связи с бытием их субстратов, т. е. первых трех категорий. Общее, особенное и присущность существуют вечно, и их существование совершенно независимо от существования или несуществования конкретных субстратов-носителей этих категорий. И хотя данные три категории описываются как зависимые от интеллекта (*анекшабуддхи*), они не становятся от этого субъективными, зависимыми от сознания.

В отношении проблемы универсалий вайшешика придерживалась умеренного реализма: категории общего, особенного и присущности существуют, но узнать об этом можно только благодаря познавательному акту. Зрение схватывает одновременно и индивидуальную корову и присущую ей универсалию «коровности» в неопределенной форме, оно не отличает одно от

¹⁶ Подобный принцип разделял и Аристотель. Вероятно, по этой причине некоторые категории Аристотеля можно вполне сопоставить с вайшешиковскими, например, *усию* – с *дравьей* (и то и другое можно считать субстанцией, т. е. основным субстратом, носителем других категорий). Однако система десяти категорий Аристотеля – это предикация реальных референтов, но никак не категории в смысле типов/видов/модусов реальности, как у Прашастапады.

другого. Лишь на уровне вербальной перцепции, когда мы осознанно идентифицируем корову как «это корова», слово «корова» связывается в нашем сознании и с конкретным индивидом и с универсалией «коровности».

Классификационные принципы системы категорий вайшешики и лингвистика

Система категорий вайшешики основана на фундаментальной несводимости категорий друг к другу, иными словами, каждая категория является предельным основанием в определенном аспекте. В этом отношении категории вайшешики ближе всего к тому, что в европейской традиции определяется как «модус», с той разницей, однако, что здесь, в отличие от Спинозы, субстанция тоже является модусом, а не основой разных модусов, поскольку ни одна из категорий не является разновидностью другой и все они онтологически равны. Какое бы явление или вещь мы ни взяли, оно исчерпывающе описывается с помощью всей системы категорий.

Поздние комментаторы приписывают Канаде, легендарному отцу-основателю вайшешики, амбициозное намерение перечислить все, что есть во вселенной. Даже если в «Вайшешика-сутрах» подобное намерение открыто не выражено, это не мешает нам признать его полное соответствие общей тенденции школы дать исчерпывающий отчет обо всех онтологических реалиях – «обо всем, что есть». В этом смысле цель вайшешики представляется мне чрезвычайно близкой задаче, которую ранее сформулировали индийские грамматисты: охватить в своем учении все многообразие лингвистических форм и явлений.

В «Махабхашье» Патанджали рассматриваются два метода обучения грамматике, которые можно назвать экстенсивным и интенсивным. Экстенсивный заключается в простом перечислении всех правильных слов. Согласно Патанджали, бог Брихаспати обучал этим методом Индру в течении сотни тысяч божественных лет, но так и не добился успеха. Из этого наш грамматист заключает, что обучение словам требует такого длительного времени, что на его завершение не хватит не только человеческой, но и божественной жизни. И это служит обоснованием предпочтительности обучения правилам грамматики, сформулированным Панини. Они не столь многочисленны, как слова, поэтому легко запоминаются, зато усвоив их, можно вывести бесконечное количество правильных слов.

Очевидно, что вайшешики понимают «перечисление» (*уддеша*) не как номенклатуру вещей, а как экспозицию наиболее фундаментальных и несводимых друг к другу принципов. Отсюда и система категорий, которая, подобно правилам грамматики Панини, представляет собой оптимально минимальный набор принципов, позволяющий объяснить бесконечное количество разнообразных фактов. Однако для вайшешиков точкой отсчета является реальность как таковая, мир вещей, язык же выступает лишь инструментом выражения этой реальности, тогда как для грамматистов вещи важны лишь как референты слов. Таким образом размышления авторов наших двух индийских традиционных наук (*шастр*) при всех фундаментальных различиях между ними, все же помещены в единое пространство, структурированное языком – санскритом.

Некие наброски классификаций с использованием многих из терминов, ставших в вайшешике «философскими категориями», мы встречаем в грамматической традиции, особенно в спорах о значении слова (тот же термин

падартха)¹⁷. Например, в знаменитой беседе из «Паспаши»¹⁸ (введения к «Махабхашье») о том, что является словом/смыслом (*шабда*) в слове (*пада*) «корова», Патанджали один за другим опровергает четыре возможных ответа: *дравья* (конкретный индивид, обладающий рогами и т. п.), гуна (цвет), *крятя* (действие) и *акрити* (неизменная физическая форма, присущая всем индивидам класса). Первые три элемента дословно совпадают с тремя первыми категориями вайшешики, акрити же соотносится с вайшешиковской саманьей (общее). Однако из названных элементов падартхами в грамматическом смысле являются только *дравья* и *акрити*. Зато все они, за исключением *дравья*, определяются как «основания применения» слова (*п्रावритти-ниमितта*), согласно которым, слово *X* применяется к объекту *У* в том случае, если в данном объекте реально присутствует то родовое свойство, то качество, то действие и то акцидентальное свойство, которые обозначаются, соответственно, общими именами, прилагательными, глаголами и именами собственными. В «Махабхашье» (ком. к Панини 1.1.2) условием для употребления «общего имени» (*джати-шабда*) объявляется присутствие в объекте родового свойства (*акрити*), условием употребления прилагательных – присутствие в нем качества, глаголов – присутствие движения, собственных имен – индивидуальности. Понятие «оснований применения» имплицитно основывалось на некоем параллельном языке структурировании реальности, и эта структура, как можно заметить, отдаленно напоминает вайшешиковскую систему категорий¹⁹.

Однако ни Патанджали, ни последующие грамматисты не ставят вопроса о том, определяется ли такая классификация реальными членениями вещей или она создается нами в нашем языке, чтобы упорядочить наше познание мира. Именно в этом заключается радикальное различие между классификациями грамматистов, с одной стороны, и вайшешиков – с другой, которые как раз и ставят вопрос о реальном существовании выделенных лингвистами универсалий наряду с существованием вещей²⁰.

Вайшешика не является ни самой «типичной» системой индийской философии, поскольку эта философская традиция предельно разнообразна в целом и в каждый отдельный период ее существования, ни самой влиятельной, каковой были в отдельные периоды санкхья, миманса или веданта, тем не менее, ее категории-падартхи пользовались популярностью и были полностью (как система) либо частично заимствованы другими индийскими школами. Система категорий вайшешики была признана ньяей и аюрведой. Отдельные падартхи вайшешики входят в перечень категорий мимансаков школы Кумарилы Бхатты (положительные категории: субстанция, качество, движение, общее плюс четыре разновидности *абхавы* – небытия) и школы Прабхакары Мишры (те же четыре положительные категории плюс «зависимость», «потенция», «сходство» и «число»), а также ведантиста Мадхвы (пять первых падартх вайшешики плюс «специфицируемое», «целое,

¹⁷ Подробнее об этом споре в грамматической традиции см.: Лысенко В.Г. Индивид или родовое свойство: споры о значении слов (по материалам «Махабхашьи» Патанджали) // Всеволод Сергеевич Семенов и российская индология. М., 2008. С. 170–186.

¹⁸ Этот текст был переведен с санскрита на русский язык российским лингвистом Б.А. Захарьиным, см.: Захарьин Б.А. Патанджали «Паспаши», или Введение в науку о языке и лингвофилософию древней Индии. М., 2003.

¹⁹ Исследованию этого сходства посвящена моя докторская диссертация «Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика» (М., 1998).

²⁰ Вопрос о возникновении концепции универсалий исследуется в: Лысенко В.Г. Проблема универсалий в вайшешике и в лингвистической философии Индии (Приглашение к медленному чтению текстов) // Универсалии восточных культур. М., 2001. С. 77–121.

состоящее из частей», «потенция» и «сходство»). Некоторые индийские мыслители вписали вайшешиковские падартхи в рамки своих монистических учений, хотя вайшешика исповедовала онтологический плюрализм. Например, грамматист и адвайтист Бхартрихари рассматривал падартхи вайшешики как потенции-силы (*шакти*) единого Брахмана-Слова (Шабда-Брахман). Последовательный монист, адвайтист Шанкара, не признававший никаких потенций, а лишь вневременную «актуальность» Абсолюта-Брахмана, считал систему падартх несостоятельной с логической точки зрения²¹ и особенно критиковал присущность (*самавая*), доказывая, что ее признание ведет к регрессу в бесконечность. Буддисты понимали падартхи вайшешики в строго номиналистическом ключе – как условные членения реальности, которые могут быть по договоренности использованы для анализа, но на самом деле не существуют.

Все это доказывает, что тема лингвистических и так или иначе связанных с ними философских категоризаций и классификаций реальности – не случайна в индийской мысли, а напротив, весьма для нее характерна, поэтому обращение к общей индоевропейской категориальной матрице индийской и западноевропейской философии может существенно обогатить наше понимание интеллектуального инструментария обеих традиций.

Список литературы

Жюльен Ф. О «времени». Элементы философии «жить» / Пер. с фр. В.Г. Лысенко. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 280 с.

Захарьин Б.А. Патанджали «Паспаша», или Введение в науку о языке и лингвофилософию древней Индии. М.: Orientalist, 2003. 232 с.

Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2009. 950 с.

История арабо-мусульманской философии / И.Р. Насыров, А.В. Смирнов, Е.А. Фролова, Я. Эшотс. М.: Акад. проект, 2013. 255 с.

Лысенко В.Г. Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика: Дис... д-ра филос. наук. М., 1998. 422 с.

Лысенко В.Г. Категории вайшешики и лингвистическая традиция Индии // Историко-философский ежегодник '98. М., 2000. С. 260–286.

Лысенко В.Г. Проблема универсалий в вайшешике и в лингвистической философии Индии (Приглашение к медленному чтению текстов) // Универсалии восточных культур / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М., 2001. С. 77–121.

Лысенко В.Г. Принцип корреспонденции: версия Прашастапады // Scripta Grigoriāna. Сб. в честь 70-летия акад. Г.М. Бонгарда-Левина / Отв. ред. С.Л. Тихвинский. М., 2003. С. 99–106.

Лысенко В.Г. Уроки устной традиции. Постведийские науки: фонетика и этимология в свете категорий дискретного и континуального // Историко-философский ежегодник '2001. М., 2003. С. 156–158.

Лысенко В.Г. Движение или действие: грамматическая традиция и вайшешика // Историко-философский ежегодник '2005. М., 2005. С. 358–386.

Лысенко В.Г. Индивид или родовое свойство: споры о значении слов (по материалам «Махабхашы» Патанджали) // Всеволод Сергеевич Семенов и российская индология Левина / Отв. ред. В.К. Шохин. М., 2008. С. 170–186.

Лысенко В.Г. Как я понимаю индийскую философию? // Филос. журн. 2010. № 1 (4). С. 5–17.

²¹ О критике Шанкарой категорий вайшешики см.: *Lyssenko V. Śaṅkara, critique du Vaiśeṣika. Une lecture de Brahmasūtrabhāṣya* (II, 2, 11–17) // *Asiatische Studien / Études Asiatique*. 2005. Vol. LIX. No. 2. P. 533–580.

Лысенко В.Г. Генезис учения об атомах как проблема языка и мышления // Вопр. философии. 2014. № 6. С. 9–28.

Лысенко В.Г. Европоцентризм как тормоз современных историко-философских исследований // История философии: вызовы XXI века / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М., 2014. С. 237–245.

Прашастапата. «Собрание характеристик категорий» с комментарием «Ньяя-кандали» Шридхары / Пер. с санскрита, вступ., коммент. и примеч. В.Г. Лысенко. М.: Вост. лит., 2005. 638 с.

Lyssenko V. Śāṅkara, critique du Vaiśeṣika. Une lecture de Brahmasūtrabhāṣya (II, 2, 11–17) // Asiatische Studien / Études Asiatique. 2005. Vol. LIX. No. 2. P. 533–580.

Paspaśāhnika / Ed. and trans. by S.D. Joshi and J.A.F. Roodbergen. Pune: University of Poona, 1986.

Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya with Kayāta's Pradīpa and Nageśa's Uddyota. Vol. I / Ed. by Bhargavaśāstī Joshi Śāstrācārya. Bombay: Nirṇaya-Sagar Press, 1951.

Prāśastapādabhāṣyam with the Commentary Nyāyakandalī of Śrīdhara / Ed. by V.P. Dvivedin. Delhi: Śrī Satguru Publications, 1984 (reprint of 1895).

Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda / Ed. by Muṇi Śrī Jambuvijaya. Baroda: Oriental Institute, 1961.

Categories of language and categories of thought in Indian philosophical text (Prashastapada's *Collection of Characteristics of Categories*)

Victoria Lysenko

DSc in Philosophy, Head of the Department of Oriental Philosophies. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vglyssenko@yandex.ru

A fragment from Prashastapada's (VI century A.D.) treatise (a classical text of the Vaisheshika school of Indian philosophy) has been selected for the analysis on the grounds that it demonstrates two theoretical positions both of which are of importance to the author of the present paper: 1) the correspondence between linguistic and philosophical categories (for example, noun – substance, adjective – quality, action – verb); 2) the typological similarity between Indian and European philosophical traditions which could be traced back to their common Indo-European origins. With Prashastapada, the term *pada-artha*, interpreted as 'category', comes to literally mean 'the object of word', or its referent. The linguistic origins of many terms and concepts in Indian philosophical tradition can be explained by the extremely early development of linguistics in India (the emergence of grammatical tradition dates back to VI–V centuries BC.). The author further discusses some general principles of structure and functioning of Indian philosophy: the culture of philosophical debates, different forms of debates, genres of philosophical literature, elaboration of the logical structure of philosophical texts.

Keywords: linguistic categories, philosophical categories, Vaisheshika, Indian philosophy, Prashastapada, debate, linguistics, logic

References

Bhargavaśāstī Joshi Śāstrācārya (ed.) *Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya with Kayāta's Pradīpa and Nageśa's Uddyota*, Vol. 1. Bombay: Nirṇaya-Sagar Press, 1951.

Dvivedin, V.P. (ed.) *Prāśastapādabhāṣyam with the Commentary Nyāyakandalī of Śrīdhara*. Delhi: Śrī Satguru Publications, 1984 (reprint of 1895).

Jambuvijaya, Muṇi Śrī (ed.) *Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda*. Baroda: Oriental Institute, 1961.

Joshi, S.D. & Roodbergen, J.A.F. (eds.) *Paspaśāhnikā*. Pune: University of Poona, 1986.

Julien, F. *O 'vremeni'. Elementy Filosofii zhit'* [On 'Time'. Elements of Philosophy 'to live'], trans. by V. Lysenko. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2005. 260 pp. (In Russian)

Lysenko, V. *Diskretnoe i kontinualnoe v istorii indiiskoi mysli: lingvisticheskaya traditsiya i vaisheshika* [Discontinuity and continuity in the history of Indian thought: linguistic tradition and Vaisheshika], Diss. Moscow, 1998. 422 pp. (In Russian)

Lysenko, V. "Kategorii vaisheshiki i lingvisticheskaya traditsiya Indii" [The Vaisheshika categories and linguistic tradition of India], *Istorico-filosofskii ezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook]'98. Moscow: Nauka Publ., 2000, pp. 260–286. (In Russian)

Lysenko, V. "Problema universalii v vaisheshike I v lingvisticheskoi filosofii Indii (Priglaseniye k medlennomu chteniyu tekstov)" [The Problem of universals in the Vaisheshika and in linguistic Indian philosophy (Invitation to the slow text-reading)], *Universalii vostochnoi kultury* [Universals of Eastern Culture], ed. by M. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2001, pp. 77–121. (In Russian)

Lysenko, V. "Printsip korrespondentsii: versia Prashastapady" [Correspondence principle: Prashastapada's version], *Scripta Grigorianā. Sbornik v chest' 70-letia akademika G.M. Bongarda-Levina* [Collective essays in honor of the 70th anniversary of Academician G.M. Bongard-Levin], ed. by L. Tikhvinskii. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2003, pp. 99–106. (In Russian)

Lysenko, V. "Uroki ustnoi traditsii. Postvedieskie nauki fonetika i etimologia v svete kategorii diskretnogo i kontinualnogo" [Lessons of the oral tradition. Postvedic sciences of phonetics and etymology in the light of the categories of continuity and discontinuity], *Istorico-filosofskii ezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook]'2003. Moscow: Nauka Publ., 2003, pp. 156–158. (In Russian)

Lysenko, V. (ed.) *Prashastapada, 'Sobranije kharakteristik kategorii' c kommentariem 'Nyayakandali' Shridhary* ['Collection of characteristics of categories' with the commentary 'Nyayakandali' of Sridhara]. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2005. 638 pp. (In Russian)

Lysenko, V. "Dvijenie ili deistvie: grammaticheskaya traditsiya i vaisheshika" [Motion and action: grammatical tradition and vaisheshika], *Istorico-filosofskii ezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook]'2005. Moscow: Nauka Publ., 2005, pp. 358–386. (In Russian)

Lyssenko, V. "Śāṅkara, critique du Vaiśeṣika. Une lecture de Brahmasūtrabhāṣya (II, 2, 11-17)", *Asiatische Studien / Études Asiatique*, 2005, Vol. 59, No. 2, pp. 533–580.

Lysenko, V. "Individ I rodovoe svoistvo: spory o znachenii slov (po materialam 'Mahabhashyi Patanjali')" [Individual and generic form: discussions on word's meanings in Patanjali's Mahabhashya], *Vsevolod Sergeevich Sementzov i rossiiskaya indologia* [Vsevolod Sergeevich Sementzov and Russian Indology], ed. by V. Shokhin. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2008, pp. 170–186. (In Russian)

Lysenko, V. "Kak ja ponimayu indiiskuju filosofiu" [How I understand Indian Philosophy], *Filosofskii journal*, 2010, Vol. 1, No. 4, pp. 5–17. (In Russian)

Lysenko, V. "Evrocentrism kak tormoz sovremennykh istorico-filosofskikh issledovaniy" [Eurocentrism as a Hindrance to the Modern Historico-Philosophical Research], *Istoriya filosofii: vysovy XXI veka* [History of Philosophy: Challenges of the XXI century], ed. by N. Motroshilova. Moscow: Kanon+ Publ.; Reabilitaziya Publ., 2014, pp. 237–245. (In Russian)

Lysenko, V. "Genesis uchenia ob atomakh kak problema jazyka i myshlenia" [The genesis of the atoms' teaching as a problem of language and thinking], *Voprosy filosofii*, 2014, No. 6, pp. 9–28. (In Russian)

Nasyrov, I., Smirnov, A., Frolova, E. & Eshots, Ya. *Istoriya arabo-musul'manskoi filosofii* [A History of Arabic Muslim Philosophy]. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2013. 255 pp. (In Russian)

Stepanyants, M. (ed.) *Indiiskaya Filosofiya: Encyclopedia* [Indian Philosophy: Encyclopedia]. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2009. 950 pp. (In Russian)

Zakharyin, B. *Patanjali 'Paspaśa', ili Vvedeniye v nauku o jazyke i lingvofilosofiju drevnei Indii* [Patanjali's 'Paspaśa' or Introduction into the Science of Language and Philosophy of language in Ancient India]. Moscow: Orientalist Publ., 2003. 232 pp. (In Russian)

А.А. Кара-Мурза

ПОЭМА «МЕДНЫЙ ВСАДНИК» А.С. ПУШКИНА: ПОЛИТИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРОЕКЦИИ

Кара-Мурза Алексей Алексеевич – доктор философских наук, профессор, заведующий сектором философии российской истории. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: a-kara-murza@yandex.ru

Поэма «Медный всадник» А.С. Пушкина (1833) является одной из вершин не только русской поэзии, но и русской политической философии. Как известно, одним из главных героев пушкинского «Медного всадника» является Нева, наводнение, которое обуздывается «Медным всадником», пушкинским воплощением Петра Великого. Автор выдвигает гипотезу, что «Медный всадник» написан Пушкиным в системе понятий трактата Никколо Макиавелли «Государь» (1513), главным из которых является образ «Государя», побеждающего варварскую стихию, метафорически представленную у Макиавели в образе неуправляемого всеразрушающего потока. По мнению автора статьи, поэма «Медный всадник» является интеллектуальным ответом Пушкина на критику (в стихотворной форме) со стороны бывшего друга Пушкина – польского поэта Адама Мицкевича, ранее обращавшегося в своем творчестве к текстам Макиавелли (автора, крайне популярного в польской католической традиции). Во время своего пребывания в России в 1824–1829 гг. Мицкевич неоднократно встречался с Пушкиным в Москве и Санкт-Петербурге и сдружился с ним. Одна их знаменательных встреч имела место у «Медного всадника», памятника Петру на Сенатской площади, и была позднее описана Мицкевичем в стихотворном отрывке «Памятник Петра Великого». После подавления польского восстания 1830–1831 г. Адам Мицкевич был оскорблен позицией «бывшего русского друга Пушкина», который написал по поводу «взятия Варшавы» восторженные стихи.

Ключевые слова: политическая философия, история России, цивилизация, варварство, империя, свобода, революция

В данной статье отстаивается гипотеза о том, что великая поэма А.С. Пушкина «Медный всадник» написана автором в системе понятий трактата Никколо Макиавелли «Государь» (500-летие со времени написания которого отмечалось в 2013 г.*) и является интеллектуальным ответом Пушкина на критику

* Статья написана на основе доклада на конференции «Мораль и политика», посвященной 500-летию трактата «Il Principe», прошедшей в Институте философии РАН 21 ноября 2013 г.

со стороны бывшего друга Пушкина – польского поэта Адама Мицкевича. Я остановлюсь главным образом на политико-философских параллелях «Государя» и «Медного всадника» А.С. Пушкина.

Трактат «Государь» обладает своеобразной текстовой структурой: философская концепция здесь не предшествует основному корпусу назидательных исторических примеров, а завершает и обобщает их. Ключевой политико-философский смысл трактата сформулирован в предпоследней, 25-й главе, которая называется «Насколько дела человеческие зависят от фортуны и как можно ей противостоять»¹. Макиавелли дает здесь следующее определение «фортуны» или «судьбы»: «Я уподобляю ее бурной реке, которая, расшвыряв, затопляет долину, крушит дома и деревья..., все уступает и бежит перед стихией, не в силах ей противостоять»².

Больше двадцати лет назад, читая курсы по истории политической философии, я обратил внимание на переклички между «Медным всадником» и «Государем» Макиавели, и разбирал некоторые моменты подробнее в книге «Реформатор. Русские о Петре Великом» (1994)³, а затем и в монографии «Новое варварство как проблема российской цивилизации» (1995⁴), написанной на основе докторской диссертации. С тех пор идея о том, что «Медный всадник» является русским парафразом на тему «Государя» Макиавелли, неоднократно мною уточнялась и, как мне кажется, заметно усилилась.

Пушкин, разумеется, хорошо знал труды Макиавелли, еще с Царско-сельского лицея, где великий флорентиец фигурировал в курсах любимых пушкинских преподавателей – Александра Петровича Куницына, профессора этики, политической науки и права и профессора русской и латинской словесности Петра Егоровича Георгиевского⁵. Есть все основания считать, что Пушкин весьма уважительно относился к Макиавелли. В своих исторических зарисовках «Table-Talk» (написанных примерно в те же месяцы, что и «Медный всадник»), он, например, с иронией писал о «езуите Посвине» – «одном из самых ревностных гонителей памяти макиавелевой», который «соединил в одной книге все клеветы, все нападения, которые навлек на свои сочинения бессмертный флорентинец» (речь идет о сочинении Антонио Поссевино 1592 г. «Суждение о четырех писателях». – А.К.). Пушкин, напротив, положительно отзывался о немецком историке Германне Конринге (у Пуш-

¹ Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. Государь. М., 2002. С. 432–435. Здесь и далее в тексте используется вариант перевода «Государя» М.А. Юсима. Впрочем, все профессиональные русские переводчики с итальянского – и расстрелянный в «большом терроре» М.С. Фельдштейн, и Г.Д. Муравьева – одинаково хорошо понимали ключевое значение этой главы, и их варианты перевода отличаются незначительно.

² Там же. С. 433.

³ Кара-Мурза А.А., Поляков Л.В. Реформатор. Русские о Петре I. Опыт аналитической антологии. Иваново, 1994. С. 290–291.

⁴ Кара-Мурза А.А. «Новое варварство» как проблема российской цивилизации. М., 1995. С. 64–65. В этой книге я даже позволил себе сделать такой вывод: «Вообще тот факт, что Макиавелли и Петр Великий не встретились во времени и пространстве, и первый преподавал свой знаменитый трактат “Государь” не Петру, а Лоренцо Медичи, – одно из недоразумений, на которые так богата история» (там же. С. 64).

⁵ Пушкин очень любил русского энциклопедиста А.П. Куницына, который, окончив Главный педагогический институт, затем учился еще в Геттингенском и Гейдельбергском университетах. Вспомним слова поэта в «Лицейской годовщине 19 октября 1825 г.»: «Куницыну дань сердца и вина! / Он создал нас, он воспитал наш пламень, / Поставлен им краеугольный камень, / Им чистая лампада возжена». Что касается П.Е. Георгиевского, то в опубликованном им «лицейском курсе» есть прямая характеристика Макиавелли: «образователь лучшей их (итальянцев. – А.К.) исторической школы, к сожалению, распространивший самые вредные правила политики в государствах» (*Георгиевский П.Е.* Руководство к изучению русской словесности. Ч. 4. СПб., 1836. С. 78).

кина – Conringius), издавшем в 1660 г. «Государя» Макиавелли в переводе на немецкий язык и доказавшем, что «Посвин никогда не читал Макиавеля, а толковал о нем понаслышке». Сведения об этой полемике Пушкин мог почерпнуть из предисловия Ж.-В. Перьеаса к изданному на французском языке 10-томному собранию сочинений Макиавелли (Paris, 1823–1826), имевшемуся в пушкинской библиотеке. Цитируя в «Застольных разговорах» некоторые известные максимы Макиавелли, Пушкин называл его «великом знатоком природы человеческой»⁶.

Обратимся теперь к обстоятельствам написания поэмы «Медный всадник». Известно, что Пушкин, получив в начале августа 1833 г. Высочайшее разрешение на поездку в Оренбург и Казань для работы над «Историей Пугачева», выехал из Петербурга в Москву вместе с С.А. Соболевским, но чуть было не вернулся из-за очередного разлива Невы. Впрочем, в голове его уже крепко сидела мысль написать произведение, главным персонажем которого станет именно наводнение: с собой в дорогу он взял книгу В.Н. Берха «Подробное историческое известие о всех наводнениях, бывших в Санкт-Петербурге».

Поскольку из Петербурга Пушкин выехал именно с Соболевским, похоже, что именно он может рассматриваться как главный пушкинский конфиден в обсуждении литературных планов, и, следовательно, его свидетельства об истории создания «Медного всадника» имеют особую значимость. Согласно рассказам Соболевского (зафиксированным такими авторитетными публикаторами, как П.И. Бартенев, А.П. Милуков и др.), на Пушкина произвела сильное впечатление одна «петербургская легенда», пересказанная ему графом М.Ю. Виельгорским. Якобы в 1812 г., когда Петербургу грозила опасность французского вторжения, император Александр Павлович планировал эвакуировать памятник Петра Великого вглубь России. Но в тот момент близкий царю кн. А.Н. Голицын, «масон и духовидец», сообщил ему о своем знакомом, некоем «майоре Батурина», которого преследовал навязчивый сон: «Он видит себя на Сенатской площади. Лик Петра поворачивается. Всадник съезжает со скалы своей и направляется по петербургским улицам к Каменному острову [где жил тогда Батурин], влекомый какою-то чудною силою, несется за ним и слышит топот меди по мостовой. Всадник въезжает на двор Каменно-островского дворца, из которого выходит к нему навстречу задумчивый и озабоченный государь. “Молодой человек, до чего довел ты мою Россию?”, – говорит ему Петр Великий. – “Но покамест я на месте, моему городу нечего опасаться!”. Затем всадник поворачивает назад, и снова раздается тяжело-звонкое скаканье». Пораженный рассказом Батурина, кн. Голицын передал сновиденье государю, также не чуждому мистики, и статуя Петра Великого была оставлена в покое⁷.

Как мы знаем, император Александр Павлович является одним из действующих лиц «Медного всадника» – правда, вызывающим скорее жалость и призванным оттенить подлинное величие Петра. В поэме Александр появляется единожды: с фаталистической обреченностью глядит он на страшное наводнение с балкона Зимнего дворца.

...В тот грозный год
Покойный царь еще Россией
Со славой правил. На балкон,

⁶ Пушкин А.С. Избранное. Ч. 1. М., 2010. С. 740.

⁷ См.: Измайлов Н.В. «Медный всадник» А.С. Пушкина. История замысла и создания, публикации и изучения // Пушкин А.С. Медный всадник. Л., 1978. С. 243–244.

Печален, смутен вышел он
И молвил: «С божией стихией
Царям не совладать...» Он сел
И в думе скорбными очами
На злое бедствие глядел⁸.

Этот фрагмент пушкинской поэмы позволяет провести новые параллели с «Государем». Как следует из Макиавелли, обуздать фортуна может только личная «доблесть» (*virtu*) «Государя», призванного возвести «заграждения», «плотины» на пути стихийного разлива бурной реки. Макиавелли пишет о «судьбе» («фортуне»): «Ее могущество проявляется там, где доблесть не готова ей противостоять, поэтому фортуна обрушивает свои удары на то место, где она не ожидает встретить сдерживающих ее плотин и запруд». В этом смысле, указывает Макиавелли, современные ему правители разъединенной Италии (которая видится ему уязвимой для разлива хаоса «равниной, лишенной каких бы то ни было плотин и преград»), оказались не в силах «совладать с судьбой». Другое дело – Германия, Испания или Франция, которые надежно ограждены от стихии «подобающей доблестью» их государей⁹. Именно в 25-й, «философской» главе своего трактата Макиавелли пишет о принципиальной разнице между истинным Государем, умеющим управлять судьбой, и государем мнимым, временным «баловнем судьбы». «Замечу, – пишет Макиавелли, – что мы можем наблюдать, как сегодня какому-то государю сопутствует успех, а завтра падение, хотя он нисколько не изменил своих природных качеств. Я думаю, это происходит... потому, что государь, целиком полагающийся на удачу, гибнет из-за ее переменчивости. Я полагаю также, что успех сопутствует тому, кто соразмеряет свой образ действий с обстоятельствами момента; не везет же тому, кто не умеет идти в ногу со временем»¹⁰.

Что же за тип «государя» может противостоять фортуне? Об этом Макиавелли говорит в 18-й главе, где содержится известное определение истинного «государя», как персонажа двойной природы, – человеческой и животной одновременно. Поскольку «можно вести борьбу двумя способами: опираясь на закон или с помощью насилия» (при этом «первый способ применяется людьми, а второй – дикими животными»), то, делает вывод Макиавелли, «государь должен уметь подражать и зверю, и человеку»¹¹.

Хорошо известно, что, согласно Макиавелли, из всех зверей Государь должен уподобиться главным образом двум – льву и лисе: «Лев не защищен от капканов, а лиса – от волков. Следовательно, нужно быть лисой, чтобы избежать ловушек, и львом, чтобы напугать волков»¹². Однако немногие помнят буквально соседний фрагмент из 18-й главы, где прямо после слов «государь должен уметь подражать и зверю, и человеку» Макиавелли пишет следующее: «Этот совет в иносказании давали государям древние писатели, которые

⁸ В черновом варианте этот фрагмент у Пушкина начинался словами: ...Тот страшный год / Последним годом был державства / Царя пред кем... По мнению Н.В. Измайлова, далее, по всей видимости, должны были следовать слова: «пред кем склонился Наполеон» или «пал Париж» (Там же. С. 203).

⁹ См.: Макиавелли Н. Указ. соч. С. 433.

¹⁰ Там же. Как тут не вспомнить характеристику императора Александра Павловича из 10-й главы «Евгения Онегина»: «Властитель слабый и лукавый / Плешивый шеголь, враг труда / Нечаянно пригретый славой / Над нами царствовал тогда». «Нечаянно пригретый славой» царь Александр, «баловень судьбы» – это очевидная пушкинская антитеза истинному «Государю», «властелину судьбы» Петру Великому.

¹¹ Макиавелли Н. Указ. соч. С. 409.

¹² Там же. С. 410.

сообщают, что Ахилл и многие другие из старинных властителей были отданы на выучку кентавру Хирону, который должен был их растить и воспитывать. А иметь наставником полуживера и получеловека означает для государя не что иное, как необходимость пользоваться природой и того, и другого, ибо с помощью одной из них долго не продержаться»¹³.

Но ведь у Пушкина «Медный всадник» – это и есть Кентавр, «получеловек – полуживотное». «Медный всадник», разумеется, – это вовсе не царь Петр на коне; это новая сущность: Государь-Кентавр. И, разумеется, именно к нему, как к философскому образу, а не к просто к лошади под всадником обращены слова Пушкина:

Куда ты скачешь, гордый конь,
И где опустишь ты копыта?

И заметим, сразу же, в следующей же строке, у Пушкина фигурирует «Судьба»:

О, мощный властелин судьбы!
Не так ли ты над самой бездной
На высоте, уздой железной
Россию поднял на дыбы?¹⁴

Итак, главная идея Макиавелли в «Государе» – абсолютно прозрачна. Судьба, фортуна – это проявления первичного хаоса. Государь же – воплощение Цивилизации, этот Хаос обуздывающий. Об этом же – у Пушкина. Наводнение у него – выплеск «варварской стихии»:

Нева вздувалась и ревела,
Котлом клокоча и клубясь,
И вдруг, как зверь остервенясь,
На город кинулась...

или:

Осада! приступ! злые волны,
Как воры, лезут в окна...

«Медный всадник» Пушкина – это воплощение истинного «Государя», Петра Великого, в свое время победившего фортуны и выстроившего каменную крепость на диких финских болотах, а теперь снова побеждающего наводнение, этот новый выплеск злой «фортуны» и «варварства»:

Красуйся, град Петров, и стой
Неколебимо как Россия,
Да умирится же с тобой

¹³ Там же. С. 409.

¹⁴ Интересно, что Д.С. Мережковский в романе «Петр и Алексей» (из трилогии «Христос и Антихрист»), устами одной из своих героинь, иностранной фрейлины при русском дворе, уподобил царя Петра Алексеевича именно «кентавру». В дневнике фрейлины русский император предстает как абсолютно «макиавеллиевский» персонаж: «Играя с людьми, существо иной породы, фавн или кентавр (sic! – А.К.), калечит их и убивает нечаянно»; «существо, странное, чуждое – не знаю, доброе или злое, божеское или бесовское – но нечеловеческое» (*Мережковский Д.С. Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1990. С. 414–415*). Вообще, в отличие от большинства исследователей, Мережковский не боялся проводить прямые параллели между Петром Великим и Макиавелли. Это позволило мне еще в 1995 г. сделать вывод: «То, что эти фигуры если не одного размера, то, во всяком случае, – одного ряда, интуитивно почувствовал Д.С. Мережковский, у которого в трилогии “Христос и Антихрист” присутствуют и Макиавелли, и Петр – правда, в разных романах» (*Кара-Мурза А.А. «Новое варварство»... С. 64*).

И побеждённая стихия;
 Вражду и плен старинный свой
 Пусть волны финские забудут
 И тщетной злобою не будут
 Тревожить вечный сон Петра!¹⁵

Полагаю, что ближе всего к разгадке философского смысла «Медного всадника» подошел Г.П. Федотов. Еще в раннеэмигрантской статье «Три столицы» (1926) автор предпринял попытку взглянуть на весь петербургский период через призму многозначности образа «Медного всадника», как его нам представили Пушкин и Этьен Фальконе. По мнению Федотова, «Медный всадник» – это образ борьбы Империи с порожденной ею культурой и ее конечным воплощением – Революцией: «Это борьба отца с сыном и нетрудно узнать фамильные черты: тот же дух системы, “утопии”, “беспощадная последовательность”, “западничество”, отрыв от матери-земли»¹⁶.

Тему пушкинского отношения к Империи, с одной стороны, и к русскому хаосу, с другой, кратко затронутую Федотовым в «Трех столицах», он развил спустя десятилетие, в год столетия гибели Пушкина, в статье «Певец Империи и свободы», напечатанной в парижских «Современных записках» в 1937 г. На мой взгляд, эта статья (хотя Макиавелли в ней опять-таки прямо не упоминается) свидетельствует о полном понимании Федотовым «макиавеллиевского» контекста «Медного всадника». Это ясно видно хотя бы из следующих слов: «В “Медном Всаднике” не два действующих лица, как часто утверждали, давая им символическое значение: Петр и Евгений, государство и личность. Из-за них явственно встает образ третьей, безликой силы: это стихия разбушевавшейся Невы, их общий враг, изображению которого посвящена большая часть поэмы. И какое это изображение!»¹⁷.

¹⁵ Из последних серьезных работ на эту тему см.: *Кантор В.К.* Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. М., 2008.

¹⁶ *Федотов Г.П.* Три столицы // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. Т. 1. СПб., 1991. С. 51. Федотов завершает этот яркий и глубокий фрагмент (одну из вершин русской историософии Серебряного века) словами: «Размышляя об этой борьбе перед кумиром Фальконе(та), как не смутиться, не спросить себя: кто же здесь змей, кто змеборец? Царь ли сражает гидру революции, или революция сражает гидру царизма? Мы знаем земное лицо Петра – искаженное, дьявольское лицо, хранящее следы божественного замысла, столь легко восстанавливаемого искусством. Мы знаем лица революционеров – как лица архангелов, опаленные печалью. В жестокой схватке отца и сына стираются человеческие черты. Кажется, что не руки и ноги, а змеиные кольца обвилились и давят друг друга, и яд истекает из разверстых пасть. Когда начиналась битва, трудно было решить: где демон, где ангел? Когда она кончилась, на земле корчились два змеиных трупа» (Там же. С. 52.).

¹⁷ *Федотов Г.П.* Певец Империи и свободы // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. Т. 2. СПб., 1992. С. 145. Несмотря на убедительную логику Федотова, советская (а иногда и постсоветская) литературоведческая «классика» (возможно, просто не знакомая с текстами русского эмигранта) продолжала утверждать, что в поэме «Медный всадник» лишь два героя – «Петр Великий» и «мелкий чиновник Евгений», а катастрофическое наводнение является лишь «событием», связавшим судьбы двух персонажей. Это прямо утверждал, например, Н.В. Измайлов: «В поэме, или “Петербургской повести”, как очень точно назвал ее в подзаголовке сам Пушкин, два основных персонажа, два героя, определяющих две сплетенные между собою и сталкивающиеся идейно-тематические линии: первый из героев – Петр Великий, “могучий властелин судьбы”, “строитель чудотворный”, создатель города “под морем”, продолжающий как личность жить и после смерти в памятнике, давшем поэме ее заглавие; другой – Евгений, мелкий чиновник из обедневшего дворянского рода, опустившийся до мещанского уровня, “ничтожный герой”, вошедший в 30-х годах в творческий кругозор Пушкина из окружающего быта... Эти два, казалось бы, неизмеримо далеко стоящих друг от друга героя оказываются связанными событием... – петербург-

Для меня очевидно, что в этой статье 1837 г. Федотов *фактически* утверждает (хотя и не пишет об этом буквально), что Пушкин, во-первых, был абсолютно «внутри» контекста трактата Макиавелли в постановке вопроса о правоте Государя перед лицом стихии, а во-вторых, не был чужд и самого «макиавеллизма» в разрешении этого вопроса. Читаем у Федотова: «Бесполезно было бы до конца этизировать аполлинический эрос империи, которым живет Пушкин... На бранном поле Аполлону трудно сохранить благородство своей бесстрастной красоты... Бесполезно поэтому видеть в империи Пушкина чистое выражение нравственно-политической воли. Начало правды слишком часто в стихах поэта, как и в жизни государства – отступает перед обаянием торжествующей силы. Обе антипольские оды (“Клеветникам России” и “Бородинская годовщина”) являются ярким воплощением политического аморализма (курсив мой. – А.К.)»¹⁸. Разумеется, на эту оценку «польских» сочинений Пушкина повлияла последовательно «полонофильская» позиция самого Федотова¹⁹.

Настало, видимо, самое время рассмотреть еще одно, принципиальное обстоятельство, позволяющее установить внутреннюю взаимосвязь двух гениальных произведений – трактата Макиавелли «Государь» и написанного более чем через триста лет «Медного всадника». Это – развитие «польской темы» в творчестве Пушкина и его отношения с польским поэтом Адамом Мицкевичем.

Установлено, что среди книг, взятых с собой Пушкиным летом 1833 г. в поездку в Оренбург и Казань, было и четырехтомное польское издание произведений Мицкевича (запрещенных в России), незадолго до этого привезенное Пушкину из Европы С.А. Соболевским, лично встречавшимся с польским поэтом в Риме и Париже. Известны и причины, по которым Пушкин во второй половине 1833 г. был крайне взволнован своими отношениями со старым другом – Мицкевичем²⁰.

ским наводнением 7 ноября 1824 г.» (Измайлов Н.В. «Медный всадник» А.С. Пушкина. С. 148–149). Разумеется, в такой оптике «макиавеллиевский» контекст пушкинской поэмы не мог быть уловлен.

¹⁸ Федотов Г.П. Певец Империи и свободы. С. 146–147. В том, что Федотов ни разу (насколько нам известно) не проводил *прямых* параллелей между «Государем» и «Медным всадником», нет ничего странного. Наивно было бы думать, что Федотов, слушавший исторические курсы в Берлинском и Йенском университетах, специализировавшийся на историко-филологическом университете по средневековой истории Италии и Франции у самого И.М. Гревса, проживший несколько лет в Италии и конкретно во Флоренции (городе, в котором Макиавелли является одной из центральных символических фигур), не обратил никакого внимания на «итальянский» контекст сочинения любимого им Пушкина. Скорее можно предположить обратное: общеизвестная в культурной Европе тема Макиавелли о «Государе», побеждающим варварскую стихию, была для Федотова *органичной до обыденности*, и он посчитал ненужной тривиальностью это впрямую декларировать.

¹⁹ См., например, горькие слова Федотова в статье «Польша и мы» (1939): «Всесветные печальники, готовые отречься от себя, от России ради всечеловечества, кажется, для одной Польши не нашли слова участия, простого сострадания. Так и прошли мимо – в лучшем случае. В худшем – мы имеем оду Пушкина и пародийные эпизоды Достоевского. Издевательство над поляком стало одной из типичных тем русской литературы» (Федотов Г.П. Защита России. Париж, 1988. С. 265).

²⁰ Интересно, что параллельно с обработкой «Истории Пугачева» и работой над «Медным всадником» в свою вторую «болдинскую осень» (октябрь – начало ноября 1833 г.) Пушкин закончил и переписал набело переводы двух баллад А. Мицкевича – «Будрыс и его сыновья» и «Воевода». Н.В. Измайлов полагает, что работа над этими переводами (возможно, начатыми ранее) активно велась весь октябрь 1833 г., «когда Пушкин имел в руках издание стихотворений Мицкевича и много думал о своем польском друге» (Измайлов Н.В. «Медный всадник» А.С. Пушкина. С. 187).

Как известно, во время своего пребывания в России в 1824–1829 гг. Мицкевич неоднократно встречался с Пушкиным в Москве и Санкт-Петербурге и сдружился с ним (поэты были практически ровесниками). Одна их встреча особенно примечательна в контексте нашей темы – она имела место у памятника Петру на Сенатской площади и была позднее описана Мицкевичем в стихотворном отрывке «Памятник Петра Великого» («Pomnik Piotra Wielkiego»), вошедшего в приложение («Ustęp») к III части поэмы «Дзяды» (1832): «Вечером под дождем стояли два юноши под одним плащом, взявшись за руки: один был пилигрим, пришелец с Запада, неизвестная жертва злой судьбы; другой был поэт русского народа, прославившийся песнями на всем севере. Знакомы были они недолго, но тесно и уже несколько дней были друзьями. Их души выше земных преград, как две родственные альпийские вершины, которые, хотя и разорваны навеки струею потока, едва слышат шум своего врага, склоняя друг к другу поднебные вершины». (Эта история диалога двух поэтов у «Медного всадника» стала мотивом знаменитого горельефа М.И. Мильбергера на фасаде дома в Глинищевском переулке в Москве, где когда-то, в гостинице «Англия», встречались Пушкин и Мицкевич²¹.)

...Однако в 1830-е гг. пути друзей разошлись. Пушкин, как известно, с волнением воспринял подавление польского восстания 1830–1831 г. и на пару с Жуковским написал восторженные стихи в брошюре «На взятие Варшавы». Для Мицкевича стало трагедией и падение революционной Варшавы, и «предательство» (как он считал) некоторых русских друзей. В ответ на «антипольские» сочинения Пушкина и Жуковского он написал стихотворное обращение «Русским друзьям» («Do przujaciol Moskali»), которое, через Соболевского, попало в руки Пушкина летом 1833 г. Стихотворение Мицкевича начиналось весьма благожелательно:

Вы помните ль меня? Среди моих друзей,
Казненных, сосланных в снега пустынь угрюмых,
Сыны чужой земли! Вы также с давних дней
Гражданство обрели в моих заветных думах.

Однако в последующих строфах Пушкин наверняка уловил намек на себя и своих единомышленников:

Быть может, золотом иль златом ослеплен,
Иной из вас, друзья, наказан небом строже:
Быть может, разум, честь и совесть продал он
За ласку щедрому царя или вельможи.

²¹ В литературе продолжают споры о рисунке, сделанном пером Пушкина на черновой рукописи «Газита» (и, несомненно, ранее, чем был написан текст). На рисунке – фальконе-товский памятник Петру: скала, на ней конь, попирающий змею, но всадник отсутствует; к коню, сначала не имевшему ни седла, ни уздечки, позднее были тщательно пририсованы и то, и другое. Еще в начале 1930-х гг. А.М. Эфрос выдвинул версию, что «рисунок связан с первым замыслом “Медного Всадника”»: с постамента исчезает Петр, но не вместе с конем, как в окончательной редакции, а один, то есть Евгения преследует бронзовая фигура Петра, как мраморная фигура Командора убивает Дон-Жуана в “Каменном госте”. Эфрос датировал рисунок примерно 1829-м годом (*Эфрос А.* Рисунки поэта. М.; Л., 1933. С. 293, 423). Позднее Н.В. Измайлов прямо связал загадочный рисунок Пушкина с его встречами с Мицкевичем: «Не следует забывать, что... летом и осенью 1828 г. происходили встречи Пушкина с А. Мицкевичем, одна из которых – на площади у памятника Петру – послужила основой для позднейшего стихотворения Мицкевича... Беседы их во время этих встреч (при участии П.А. Вяземского) несомненно отразились в замысле и в историко-философском содержании “Медного Всадника”. Возможно, что и рисунок Пушкина в какой-то мере отражает эти беседы у памятника» (*Измайлов В.Н.* «Медный всадник» А.С. Пушкина. С. 182).

Иль, деспота воспев подкупленным пером,
 Позорно предает былых друзей злословью,
 Иль в Польше тешится награбленным добром,
 Кичась насильями, и казнями, и кровью.

Последнее четверостишие звучало особенно вызывающе:

А если кто из вас ответит мне хулой,
 Я лишь одно скажу: так лает пес дворовый
 И рвется искушать, любя ошейник свой,
 Те руки, что ярмо сорвать с него готовы.

Разумеется, Пушкин не мог оставить едкое сочинение Мицкевича без ответа – оставалось избрать его форму. Известен черновик так и не дописанного стихотворного ответа Пушкина, по смыслу и даже форме абсолютно «симметричного» тексту Мицкевича. Пушкин начинает предельно доброжелательно:

...Он между нами жил,
 Средь племени враждебного; но злобы
 В душе своей к нам не питал, и мы
 Его любили...

А заканчивает текст совершенно на иной ноте:

...Теперь наш мирный гость нам стал врагом, – и ядом
 Стихи свои, в угоду черни буйной,
 Он напояет. Издали до нас
 Доходит голос злобного [падшего] поэта...²²

Тот факт, что данный «ответ Мицкевичу» так никогда и не был закончен, говорит о том, что Пушкин отказался от «стихотворной дуэли» и предпочел иную форму обоснования своей позиции. В значительной мере этой формой и стала поэма «Медный всадник», обосновывающая историческую правоту «Империи» перед лицом «нового варварства» (читай: революции).

Однако причем здесь Никколо Макиавелли? В том-то и дело, что во взаимоотношениях Пушкина и Мицкевича труды «великого флорентийца» (и прежде всего «Государь») сыграли принципиальную роль. Начнем с того, что для культурного класса католической Польши на протяжении столетий «макиавеллиевская» тема о способах и цене объединения страны была не менее актуальной, чем для разбеденной Италии начала XVI в., когда писался знаменитый трактат.

Сам Мицкевич, как одна из ключевых фигур польского самосознания и национального освобождения, крайне интересовался Макиавелли и часто цитировал его. В своих письмах польским друзьям из Москвы Мицкевич не раз упоминал, что увлечен «итальянскими» литературно-историческими сюжетами – например, «Историей Флоренции» Макиавелли и «Заговором Фиеско в Генуе» Шиллера.

Более того, именно из Макиавелли Мицкевич взял эпиграф для своей главной поэмы «Конрад Валленрод», посвященной излюбленной теме Макиавелли, – вопросу о нравственно приемлемом и неприемлемом в борьбе на

²² Этот пушкинский черновик некоторое время находился в собрании великого князя Константина Константиновича, а позднее, согласно его завещанию, был передан в Пушкинский Дом при Российской Академии наук. Как установлено Н.В. Измайловым, пушкинский набросок незаконченного стихотворного ответа Мицкевичу относится к лету–осени 1833 г., а не к 1834 г., как считалось ранее (*Измайлов Н.В.* «Медный всадник» А.С. Пушкина. С. 187; см. также: *Schwarzband S.* А. Мицкевич и А. Пушкин 1830–1833. К творческой истории создания «Медного всадника» // *Cahiers du monde russe et soviétique.* 1985. Vol. 25. No. 3–4. P. 395–411).

свободу. Это – цитата из той самой, «философской», 25-й главы «Государя»: «Ибо должны вы знать, что есть два рода борьбы... надо поэтому быть лисицей и львом».

Главный герой поэмы Мицкевича – Конрад Валленрод, литовец, хитростью и обманом пробравшийся на пост Великого магистра Тевтонского ордена, чтобы разложить врага изнутри и добыть для родины желанную свободу. Отметим, что эпитафия из Макиавелли в поэме польского поэта очень насторожил (если не сказать: напугал) наместника русского императора в Польше Н.Н. Новосильцева, который счел большой ошибкой разрешение Санкт-Петербургской цензуры на печатание «Конрада Валленрода» в России (да еще и с посвящением царю Николаю!). В своем официальном рапорте Новосильцев, человек хорошо и разносторонне образованный, разъяснял «сокровенный смысл» эпитафии про «лисицу и льва»: «Согревать угасающий патриотизм, питать вражду и приуготовлять будущие происшествия, учить нынешнее поколение (поляков. – А.К.) быть ныне лисицею, чтобы со временем обратиться в льва». Согласно Новосильцеву, вся поэма была назначена (и на это и намекает эпитафия из Макиавелли) к тому, чтобы вызывать «чувствования, свойственные побежденным, оправдывающие даже неблагодарность и самую измену», чтобы приуготовлять «скрытым образом ужаснейшую войну»²³.

Необходимо отметить, что сам Адам Мицкевич отрицательно относился к явлению, получившего с его легкой руки понятие «валленродизм», да и сам его герой определял избранное им средство борьбы за национальное освобождение как «проклятое» и «страшное». Между тем поэма Мицкевича «Конрад Валленрод» стала не только знаменем польского освобождения, но и получила немалую популярность в России. Примечательно, что сам А.С. Пушкин с энтузиазмом принялся за ее перевод на русский язык (переведенные им начальные главы обещали литературный шедевр), но внезапно бросил работу. Логично в этой связи предположить, что «Медный всадник» Пушкина – это не просто своеобразное стихотворное послание к Мицкевичу, а послание на хорошо понятном обоим поэтам (и политикам) языке – языке «Государя» Макиавелли.

И еще один аргумент в пользу «незримого присутствия» Макиавелли в творчестве А.С. Пушкина и его литературно-политической полемике с А. Мицкевичем. Дело в том, что параллельно с «Медным всадником» Пушкин писал еще одну поэму – «Анджело», начатую предположительно в феврале 1833 г. и законченную в Болдино 27 октября 1833 г.²⁴ Речь идет о тексте, начатом сначала как перевод шекспировской пьесы «Measure for measure» («Мера за меру»), однако вскоре Пушкин вступил на путь свободной импровизации, вернув действие из Австрии в Италию (сам Шекспир заимствовал сюжет пьесы из одной итальянской хроники, но перенес действие в Вену).

Пушкин прежде всего усилил образ главного героя – Анджело, начинавшего как высокоморальный праведник и получившего абсолютную власть для установления мира и наведения порядка, а потом запутавшегося в собственных интригах и превратившегося в коварного деспота. Блестящий знаток творчества Пушкина, акад. М.Н. Розанов однозначно усмотрел в пушкинском «Анджело» черты «макиавеллического тирана» (курсив мой. – А.К.)²⁵.

²³ Русская старина. 1903. Т. 116 (октябрь–декабрь). С. 341–342.

²⁴ См.: Измайлов Н.В. «Медный всадник» А.С. Пушкина. С. 185. Напомним, что окончание белой рукописи «Медного всадника» имело место в ночь с 31 октября на 1 ноября 1833 г.

²⁵ См.: Розанов М.Н. Итальянский колорит в «Анджело» Пушкина // Сб. ст. к 40-летию ученой деятельности акад. А.С. Орлова. Л., 1934. С. 377–389.

В заключение скажу, что наш русский спор о Макиавелли²⁶ во многом связан с тем, что именно его «Государь» стал неким идентификационным зеркалом для споров о самой России. Далеко не первым, но, безусловно, самым ярким воплощением этого стал «Медный всадник» Александра Сергеевича Пушкина.

Список литературы

- Георгиевский П.Е.* Руководство к изучению русской словесности. Ч. 1–4. СПб.: Тип. И. Глазунова, А. Смирдина и К°, 1836.
- Измайлов Н.В.* «Медный всадник» А.С. Пушкина. История замысла и создания, публикации и изучения // *Пушкин А.С.* Медный всадник. Л., 1978. С. 147–265.
- Кантор В.К.* Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. М.: РОССПЭН, 2008. 543 с.
- Кара-Мурза А.А.* «Новое варварство» как проблема российской цивилизации. М.: ИФ РАН, 1995. 211 с.
- Кара-Мурза А.А., Поляков Л.В.* Реформатор. Русские о Петре I: Опыт аналитической антологии. Иваново: Фора, 1994. 320 с.
- Макиавелли в России: Восприятие на рубеже веков / Сост. Э.Г. Азгальдов, И.А. Быстрова. М.: Рудомино, 1996. 144 с.
- Макиавелли Н.* Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. Государь / Пер. с итал. М.А. Юсима. М.: РОССПЭН, 2002. 544 с.
- Розанов М.Н.* Итальянский колорит в «Анджело» Пушкина // Сб. ст. к 40-летию ученой деятельности академика А.С. Орлова / Ред. В.Н. Перетц. Л., 1934. С. 377–389.
- Федотов Г.П.* Защита России. Париж: YMCA-Press, 1988. 320 с.
- Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. Т. 1–2. СПб.: София, 1991–1992.
- Эфрос А.* Рисунки поэта. М.; Л.: Academia, 1933. 472 с.
- Schwarzband S.* А. Мицкевич и А. Пушкин 1830–1833. К творческой истории создания «Медного всадника» // *Cahiers du monde russe et sovietique.* 1985. Vol. 25. No. 3–4. P. 395–411.

Pushkin's poem *The Bronze Horseman* and its politico-philosophical implications

AlexeyKara-Murza

Professor in Philosophy, Head of the Department of the Philosophy of Russian History. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: a-kara-murza@yandex.ru

The claim this paper makes is that the *The Bronze Horseman* (1833), poem by Alexandre Pushkin, is not only one of the crowning achievements of Russian literature, but of Russian political philosophy as well. As it is well known, one of the protagonists of the poem is river Neva and the flood restrained by the Bronze Horseman, Pushkin's incarnation of Peter the Great. The author puts forward the hypothesis that the *The Bronze Horseman* could be conceived by the poet in terms of the treatise of Niccolò Machiavelli, *The Prince* (1513), the centrepiece of the respective system of notions being the figure of the 'prince' who overpowers the barbarous masses, depicted by Machiavelli through the metaphor of an uncontrollable destructive torrent. It may further be supposed that *The Bronze Horseman* is in a certain sense Pushkin's response to the criticism from his once friend, the Polish poet Adam Mickiewicz who had dealt with the ideas of Machiavelli (an important authority in Polish Catholic tradition) in his work. During his stay in Russia in 1824–1829 Mickiewicz

²⁶ См.: Макиавелли в России: Восприятие на рубеже веков. М., 1996.

met Pushkin in Moscow and Saint-Petersburg many times and developed a friendship with him. One of the most significant encounters took place by the Bronze Horseman on the Senate Square and was subsequently described by Mickiewicz in his short poem entitled *Monument to Peter the Great*. After the suppression of the Polish revolt of 1830-1831 Mickiewicz remained outraged by the position of his 'former Russian friend Pushkin' who celebrated the 'capture of Warsaw' in enthusiastic verse.

Keywords: political philosophy, history of Russia, civilization, barbarism, empire, freedom, revolution

References

Azgal'dov, E. & Bystrova, I. (ed.) *Machiavelli v Rossii: Vosprijatie na rubezhe vekov* [Machiavelli in Russia: the Perception at the turn of the century]. Moscow: Rudomino Publ., 1996. 144 pp. (In Russian)

Efros, A. *Risunki poeta* [Poet's drawings]. Moscow; Leningrad: Academia Publ., 1933. 472 pp. (In Russian)

Fedotov, G. *Sud'ba i grehi Rossii* [The fate and sins of Russia], 2 vols. St.Petersburg: Sofia Publ., 1991–1992. (In Russian)

Fedotov, G. *Zashhita Rossii* [Defense of Russia]. Paris: YMCA-Press, 1988. 320 pp. (In Russian)

Georgievskii, P. *Rukovodstvo k izucheniyu russkoi slovesnosti* [Guide to the study of Russian literature], Pt. 1–4. St.Petersburg: I. Glazunova, A. Smirdina & Co. Publ., 1836. (In Russian)

Izmajlov, N. "Mednyj vsadnik' A.S. Pushkina. Istorija zamysla i sozdaniya, publikacii i izuchenija" [A. Pushkin's poem 'The Bronze Horseman'. The story of conception, creation, publication and study], in: A. Pushkin, *Mednyj vsadnik* [The Bronze Horseman]. Leningrad: Nauka Publ., 1978, pp. 147–265. (In Russian)

Kantor, V. *Sanki-Peterburg: Rossiiskaya imperiya protiv rossiiskogo khaosa* [St. Petersburg: Russian Empire against the Russian chaos]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2008. 543 pp. (In Russian)

Kara-Murza, A. & Poljakov, L. *Reformator. Russkie o Petre I: Opyt analiticheskoi antologii* [Reformer. Russians on Peter the Great: an essay in analytical ontology]. Ivanovo: Fora Publ., 1994. 320 pp. (In Russian)

Kara-Murza, A. *'Novoe varvarstvo' kak problema rossijskoj civilizacii* [The 'new barbarism' as a problem of Russian civilization]. Moscow: IPh RAS Publ., 1995. 211 pp. (In Russian)

Machiavelli, N. *Rassuzhdeniya o pervoi dekade Tita Liviya. Gosudar'* [Discourses on the first decade of Titus Livius. The Prince], trans. by M. Yusim. Moscow: ROSSPEN Publ., 2002. 544 pp. (In Russian)

Rožanov, M. "Ital'janskij kolorit v 'Andzhelo' Pushkina" [Italian flavor in Pushkin's 'Angelo'], *Sbornik statei k 40-letiyu uchenoi deyatel'nosti akademika A.S. Orlova* [Studies presented to academician A. S. Orlov on his 40th anniversary of the educational activity], ed. by V. Peretts. Leningrad: AS USSR Publ., 1934, pp. 377–389. (In Russian)

Schwarzband, S. "A. Mitskevich i A. Pushkin 1830–1833. K tvorcheskoj istorii sozdaniya 'Mednogo vsadnika'" [A. Mitskevich and A. Pushkin 1830–1833. The creative history of 'The Bronze Horseman'], *Cahiers du monde russe et sovietique*, 1985, Vol. 25, No. 3–4, pp. 395–411. (In Russian)

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

А.Т. Юнусов

ПЕРВАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК НАУКА: ТЕОРИЯ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ АРИСТОТЕЛЯ ВО «ВТОРОЙ АНАЛИТИКЕ» И В IV КНИГЕ «МЕТАФИЗИКИ»*

Юнусов Артем Тимурович – аспирант кафедры истории зарубежной философии. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: forty-two@mail.ru

В статье производится сравнение общей теории научного знания (ἐπιστήμη) Аристотеля, как она изложена во «Второй аналитике», с теорией науки «первой философии», представленной в IV книге «Метафизики». При этом указанные две теории сопоставляются путем сравнения их локальных черт, не исходя из заранее принятого общего представления об их соотношении. Автор проводит сравнение по следующим пунктам: особенности предмета научного рассмотрения, особенности исследуемых свойств, отношение к «первым началам» науки, вопрос о доказательности науки в целом. Вопреки распространенному в научной литературе представлению, делается вывод о том, что проект «первой философии», данный в IV книге «Метафизики», подразумевает построение, пусть и существенно отличной от «частных» наук «Второй аналитики», но все же именно доказательной науки, главной целью которой оказывается доказательная характеристика любых существующих вещей с точки зрения их наиболее общих свойств на основе определений этих присущих всем существующим вещам свойств.

Ключевые слова: Аристотель, античная философия, философия науки, Γ «Метафизики», «Вторая аналитика», доказательство, первая философия, первые начала

Традиционная точка зрения на тематическую структуру «Метафизики» Аристотеля предполагает, что это произведение является совокупностью трактатов по первой философии¹. По существу это, разумеется, правильный тезис, однако он требует определенного уточнения относительно того, как именно следует понимать предлог «по» в сочетании «по первой философии». В общем случае мы склонны представлять себе значение этого предлога по аналогии со словосочетаниями «лекции по физике» или «трактат по биологии» –

* Статья подготовлена при поддержке РФНФ, грант № 15–03–00864. Проект: «Четвертая книга “Метафизики” (“Гамма”): ее истоки, содержание, истолкование в греческой и латинской философской традиции».

¹ Факт наличия «вставных», явно выбивающихся из общей «метафизической» тематики книг (α, Δ, главы 9–12 книги К) не искажает тематическое единство текста в целом.

т. е. в том смысле, что в этом тексте непосредственно исследуются проблемы в рамках названной научной области. Так, в нашем случае трактат является трактатом по метафизике, поскольку он представляет собой метафизическое исследование «сущего поскольку оно сущее» (Met. 1003а 21), т. е. является *научным* трудом, выполненным в рамках определенной *научной* (в понимании Аристотеля) области.

В случае большинства трактатов «Метафизики» это понимание вполне оправданно. Однако есть группа книг, к которым оно неприменимо, при том, что эти книги являются именно трактатами «по первой философии». Речь идет, прежде всего, о первых книгах «Метафизики» – *А*, *В*, отчасти *Е* и особенно *Г*. В них мы видим не «практируемую» метафизику, не работу «в рамках» первой философии, но предварительную работу по обоснованию возможности этой дисциплины и выяснению того, как она вообще должна выглядеть. Тематический характер книг *А*, *В* и *Е* не так легко отразить в краткой формулировке, однако суть книги *Г*, которая, прежде всего, и будет интересовать нас в настоящей статье, можно указать вполне четко: это не *научный*, а *эпистемологический* трактат, т. е. трактат, посвященный *теории* науки, а не научной *практике*; иными словами – трактат *по философии науки*.

В таком качестве его уместно сравнить с другим эпистемологическим трудом Аристотеля – «Второй аналитикой». Подобные сравнения встречаются в исследовательской литературе², однако мне не известны исследования, где теории научного знания «Второй аналитики» и книги *Г* «Метафизики» подверглись бы последовательному и подробному сравнению. Задачей настоящей статьи и будет поиск основных *локальных* черт, отличающих теорию науки *Г* «Метафизики» от «Второй аналитики». Иными словами, осмысление доктринальных отличий двух трактатов в вопросе о построении научного знания, исходя не из некой заранее принятой глобальной и универсальной гипотезы об их соотношении³, а из сравнения отдельных черт, которые приписываются научному знанию в случае одного и другого трактата.

Стоит заранее сделать оговорку, что в рамках данной статьи не предполагается подробного изложения теории научного знания, которую Аристотель предлагает во «Второй аналитике». Мы ограничимся описанием отдельных черт этой теории, которые представляются, во-первых, достаточно очевидными и засвидетельствованными в тексте, а во-вторых, релевантными при обсуждении именно теории научного знания *Г* «Метафизики». Мы также будем исходить из предположения о том, что «Вторая аналитика» является более ранним произведением, чем *Г* «Метафизики» или, вернее, что теория научного знания первого трактата предшествует теории научного знания второго. Этот момент, как представляется, не нуждается в отдельном обосновании: достаточно заметить, что тесно связанная с *Г* книга *В* при постановке своих «апорий» явно исходит из учения «Второй аналитики», которое Аристотель считает уже установленным, и что практически во всех случаях обсуждаемые черты теории научного знания *Г* являются модификацией соответствующих черт теории «Второй аналитики».

² Ross W.D. Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary. Vol. I. Oxf., 1975. P. 251–253; Owen G.E.L. Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle // Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Göteborg; Stockholm; Uppsala, 1960. P. 160–190; Ferejohn M.T. Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science // Phronesis. 1980. No. 2(25). P. 117–128; Bell I. Demonstration in Aristotle's "Metaphysics" // Apeiron. 1999. No. 2(32). P. 75–108.

³ Пожалуй, самый яркий пример такого рода исследования – статья Гвилима Оуэна «Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle».

Пункты сравнения, на основании которых здесь будут сравниваться теории научного знания двух трактатов Аристотеля, в целом совпадают со списком того, что «есть во всякой науке», который сам Аристотель дает в 7 и 10 главах I книги «Второй аналитики» (75a 39 – b 2; 76b 11–22), а также воспроизводит в ходе апорематического обсуждения возможности первой философии как науки в В «Метафизики» (997a 18–21) – причина этого заключается в том, что именно этот список позволяет достаточно кратко, но в то же время практически исчерпывающим образом охарактеризовать устройство научного знания у Аристотеля. Этот список включает в себя 1) то, о чем ведется доказательство – т. е. субъект, или предмет доказательства, 2) то, что доказывается – т. е. атрибут, принадлежность которого субъекту и доказывается в ходе доказательства и 3) то, на основании чего ведется доказательство, т. е. аксиомы, или «общие начала» доказательства. Исходя из этого деления, первая часть данной статьи будет посвящена рассмотрению того, что выступает предметами, подлежащими рассмотрению в случае «частной» науки⁴ и в случае метафизики; в рамках второй части будут рассмотрены отличия между двумя вариантами научного знания в том, что касается предикатов, которые они должны исследовать; наконец, третья часть будет посвящена началам научного знания (всем, а не только аксиомам), как они выступают в случае той и другой модели науки. Наконец, в заключении я рассмотрю вопрос о «доказательности» рассматриваемой в Г «Метафизики» модели науки в целом.

Субъект научного знания

Доктрину «Второй аналитики» по вопросу «того, о чем» ведется рассмотрение в случае частных наук и в случае первой философии, изложить не так трудно. Согласно этому трактату, всякая частная наука доказывает определенные субстанциальные свойства (*καθ' αὐτὰ πάθη*) о *некоем одном роде сущего* (ΑΡο. I. 28. 87a 38). Таким образом, тем «о чем» ведется доказательство, является определенный род предметов – числа для арифметики, пространственные величины для геометрии (I. 10. 76b 3–5), вероятно, живые существа для биологии и т. д. Аристотель не придерживается в данном случае какого-то одного точного способа выражения в этом отношении и в разных фрагментах говорит, что тем, что подлежит научному знанию (т. е. субъектом доказательства) является или род вообще (число) (76b 16–19), или виды этого рода (все числа) (76b 12–13), или даже индивиды этого рода (конкретные числа) (76a 42 – b 2). Впрочем, это не является существенной трудностью при интерпретации данной доктрины⁵, и в целом почти не вызывает сомнений, что субъектами доказательства в первую очередь являются некие первичные термины, из которых складывается род, т. е. то, что с некоторой условностью можно назвать всеми видами данного рода⁶. В идеальном случае субъектами всех доказательств в нашей частной науке будут все виды, из которых состо-

⁴ Таким образом в настоящей статье будет обозначена та модель науки, которую описывает теория «Второй Аналитики».

⁵ См.: *McKirahan R.D.* Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science. Princeton, 1992. P. 57–60.

⁶ С условностью – поскольку идеального деления на «порфириево древо» в рамках изучаемого наукой рода у Аристотеля – если мы руководствуемся его собственными примерами – не получается. Так, например, «субъектами» доказательства для геометрии будут такие разные предметы, как точки, линии (76b 5) и треугольники (76a 35); при этом, по Аристотелю, первые каким-то образом являются основой для вторых, а вторые для треть-

ит род – от низших и непосредственно распадающихся на индивиды до высшей родовой природы, дающей название для всего рода в целом. Примером (которым сам Аристотель, впрочем, не спешит пользоваться) могло бы служить биологическое знание⁷: его субъектами будут все термины классификации, на которые Аристотель разделяет род животных на каждом шаге: «животное»; «рыба», «птица», «живородящее четвероногое» и т. д. вплоть до, например, «быка» и «человека»⁸. Помимо всего прочего такое определение «субъекта» научного знания позволяет Аристотелю указать границы каждой конкретной частной науки в отличие от прочих: арифметика, например, отличается от грамматики или физики тем, что родом предметов, которые она изучает, являются числа, а не звуки или движущиеся тела.

Что же меняется в этой картине, когда мы переходим к «тому, о чем» знания первой философии?

Подобно тому, как арифметика изучает числа, или, как мог бы сказать Аристотель, число поскольку оно есть число (*ἀριθμὸς ἢ ἀριθμός*, ср. I. 4. 73b 25–32; Met. Γ. 2. 1004b 5–6), первая философия изучает сущее поскольку оно есть сущее (*τὸ ὄν ἢ ὅν*) (Γ. 1. 1003a 21). В чем заключается отличие такого предмета научного знания от предметов знаний частных наук?

Первое отличие, которое привлекает внимание сразу же при попытке такого сравнения, заключается в том, что «сущее», в отличие от указанных во «Второй аналитике» «субъектов» научного знания, не является родом⁹. Если это так, то перед нами встает два вопроса: а) почему «сущее» не является родом и б) какие следствия это влечет для него как для предмета научного знания?

а) Исчерпывающе ответить на первый вопрос чрезвычайно сложно. Ответ самого Аристотеля дается в книге В «Метафизики»: сущее, а также единое, *τὸ ἓν* нельзя считать родами, поскольку они сказываются о видовых отличиях, что не характерно для родов (2. 998b 22–27). Однако учитывая, что это объяснение Аристотель предлагает в рамках предварительного, апоретического обсуждения проблемы, а также факт сложности и противоречивости доктрины видового отличия в философии Аристотеля¹⁰, едва ли

их (I. 4. 73a 34–37), однако все эти термины, кажется, не находятся в родо-видовом отношении ни друг с другом, ни с (предположительно) родовым для них понятием пространственной величины (*μέγεθος*) (I. 10. 76a 3 6).

⁷ См.: *Lennox J.G.* Divide and Explain: The Posterior Analytics in Practice // *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Camb., 1987. P. 100–119; *Idem.* Putting Philosophy of Science to the Test: The Case of Aristotle's Biology // *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*. 1994. No. 1. P. 239–247.

⁸ Стоит обратить внимание, что большое количество терминов (а именно – все термины, кроме обозначающих низшие виды) в этом случае будет являться не только субъектами доказательства, но также смогут выступать и в роли средних терминов и даже предикатов доказательства. Судя по всему, Аристотель действительно предвидит такую возможность – именно в этом ключе можно интерпретировать его замечание о том, что существование треугольника, в отличие от существования, например, точки, геометр должен доказать, при том, что треугольник недвусмысленно назван в числе субъектов доказательства (I. 10. 76a 34–36).

⁹ Следует заранее оговорить, что утверждение о том, что сущее не является родом, не высказывается прямо в Γ «Метафизики» и, более того, в рамках самого этого трактата есть определенные места, которые при определенном желании можно было бы даже интерпретировать как свидетельство против этого тезиса (2. 1003b 21–22; 1004a 4–5). Однако положение о том, что сущее не является родом, все же является абсолютно стандартным для теории научного знания «Метафизики»: оно вводится еще при разборе апорий в книге В (2. 998b 22), глубокая связь которой с Γ очевидна, и затем неоднократно повторяется в последующих книгах (H. 6. 1045b 6; I. 2. 1053b 22).

¹⁰ См.: *Akrill J.L.* Aristotle's Categories and De interpretation. Oxf., 1963. P. 85–87.

мы можем считать это объяснение окончательным¹¹. Гораздо более правдоподобным представляется объяснение, связанное с принципиальным отказом Аристотеля считать «сущее» чем-то едиными и одинаковым для всех категорий реальности. Этот отказ встречается и в других текстах Аристотеля (см., напр., *EE*. I. 7. 1217b 25–36), однако мы можем найти вполне ясное свидетельство той же позиции и непосредственно в *Г* «Метафизики»: именно следствием нежелания признать «сущее» чем-то единым в случае всех категорий является центральное для этой книги учение о том, что термин «сущее» – подобно термину «врачебное» или «здоровое» – высказывается не в одном смысле (*καθ' ἑν*) (2. 1004a 24), а «в различных значениях, но при этом всегда в отношении к чему-то одному» (*πολλαχῶς ἀλλὰ πρὸς ἓν* – 1003a 33–34). В самом деле, это утверждение эквивалентно утверждению о том, что сущее высказывается о предметах не как род (поскольку *καθ' ἑν* – это способ высказывания именно рода, ср. *Δ*. 18. 1022a 14–16), т. е. не «синонимически». Отказ признать унивокальность термина «сущее» в свою очередь также требует объяснения, и, как правило, его связывают с критикой платонической позиции по этому вопросу. Например, влиятельная интерпретация Гвилима Оуэна¹² гласит, что этот отказ связан с первоначальным отрицанием Аристотелем возможности существования единой универсальной науки о сущем, которой, согласно ее описанию в «Государстве» (510b – 511e), является платоновская диалектика. Согласно Оуэну, в свете своей собственной теории научного знания, предполагавшей разделение наук согласно родам сущего, Аристотель отказывался признать «господствующую» науку о сущем вообще; однако позднее он поменял свою точку зрения по этому вопросу, решив, что такая науки возможна, если о сущем во всех случаях говорится *πρὸς ἓν*. Стоит признать, что данное объяснение является не слишком удачным. В самом деле, оно предполагает, что отказ признавать унивокальность «сущего» связан исключительно с нежеланием соглашаться с тезисом о возможности универсальной науки о сущем как таковом, но вместе с тем гласит, что Аристотель позже все же оказался готов признать возможность такой науки. Однако очевидно, что если он в итоге согласился с возможностью существования такой науки, то ничто не мешало ему согласиться и с тезисом о том, что сущее является родом; он, однако, продолжал отстаивать противоположную точку зрения. Вполне возможно, что описанный Оуэном путь интеллектуального развития Аристотеля – от отрицания возможности науки о сущем как таковом к ее постепенному признанию – соответствует действительности, однако за аристотелевским отрицанием унивокальности «сущего» – которое в этом развитии оказывается константной – должно стоять нечто большее (что именно, к сожалению, к настоящему моменту из имеющихся исследований не вполне ясно).

б) Для наших целей куда более важным является вопрос не о причинах отказа Аристотеля считать сущее родом, а о следствиях такой позиции. Главное из них уже было упомянуто выше – это тезис Аристотеля о том, что термин «сущее» в различных случаях высказывается «во многих значениях», однако не омонимически, а «*πρὸς ἓν*», т. е. всегда отсылая в своем значении к чему-то одному и тому же, пусть и всякий раз различным образом. Тем

¹¹ Впрочем, подробному обсуждению и истолкованию именно этого довода как истинной причины того, что сущее не может быть родом, в современном аристотелеведении посвящено множество блестящих исследований – см. хороший обзор в: *Berti E. Multiplicity and Unity of Being in Aristotle // Proceedings of the Aristotelian Society. 2001. No. 2(101). P. 191, n. 16.*

¹² *Owen G.E.L. The Platonism of Aristotle // Articles on Aristotle. Vol. I. L., 1975. P. 14–34.*

«первым одним» (πρῶτον ἓν) (Г. 2. 1004а 2б), к которому отсылает в своем употреблении термин «сущее», Аристотель считает сущность – это эквивалентно стандартному для Аристотеля утверждению, что существованием в собственном смысле обладают только сущности, а все прочее существует лишь в той мере, в какой оно находится в какой-либо связи с ними. Для картины науки «первой философии» это означает, что прежде чем рассматривать определенное «сущее», метафизик должен будет установить, в скольких именно смыслах говорится об этом сущем и какой именно смысл имеется в виду в интересующем его случае¹³. Это означает, что к любому научному рассуждению добавляется дополнительный шаг: предположительно, при рассмотрении любого предмета практикующий первую философию в первую очередь будет обязан указать на то, в какой связи этот предмет находится к определенной «сущности».

Впрочем, даже если бы мы были готовы вслед за такими замечаниями Аристотеля, как в 1003b 21–22, усомниться в том, что сущее не является родом, и объявить его таковым, у этого термина все же останутся кардинальные отличия от любых других родов, изучаемых частными науками. Дело в том, что всякий род частной науки состоит из *ограниченного множества* «субъектов» рода, что позволяет, с одной стороны, очертить границы этой науки, отделив изучаемые в ней вещи от всего прочего, а с другой, придать ей внутреннюю упорядоченность и определенность, установив внутреннюю связь и отношения между этими вещами (а также их сущностными свойствами, о которых речь пойдет ниже). Тогда как «субъектом» знания первой философии будет, в зависимости от того, как именно мы его определим, либо только лишь *один-единственный термин* – собственно, «сущее» – либо *абсолютно все множество существующих вещей*. То есть, в случае, например, биологического знания, мы отдельно изучаем такие субъекты научного знания, как «человек», «бык», «птица», «живородящее четвероногое», предполагая, что у каждого из них есть свои сущностные свойства, которых нет у других (хотя в то же время есть и определенный набор свойств, общих всем или некоторым из них). В случае же первой философии мы либо изучаем только один-единственный, и к тому же самый универсальный из всех возможных терминов – термин «сущее» (при этом о его сущностных свойствах не так много можно высказать, хотя определенные замечания о них возможны), либо изучаем все мыслимые термины (все, что можно называть существующим) без исключения.

Таким образом, «субъектом» научного знания первой философии, в отличие от частных наук, в которых таким субъектом выступает четко определенный и отграниченный от всех прочих род сущего, является либо один термин, либо вся совокупность существующих вещей (и в том числе видов вещей) вообще.

¹³ В тексте Г «Метафизики» (2. 1004а 28–30) Аристотель, строго говоря, предписывает произведение этой операции не над «субъектом» доказательства, а над теми терминами, принадлежность которых «субъекту» доказывается, т. е. над субстанциальными свойствами «субъекта» (о них – см. следующий раздел данной статьи). Однако, судя по замечаниям Аристотеля (1004а 22–23), эти термины полностью зависимы от «субъекта», которому они принадлежат, и, таким образом, значение, в котором они относятся к сущему, полностью определяется значением, в котором к сущему относится их «субъект».

Субстанциальные свойства

При рассмотрении вопроса о «субъекте» научного знания здесь уже частично затрагивалась тема «субстанциальных свойств» (καθ' αὐτὰ λάθη), при-сущность которых «субъекту» и должна рассматривать наука. Остановимся на них подробнее.

Начнем снова со свидетельств «Второй аналитики». Как было указано выше, в частных науках рассмотрению подвергаются определенные «первичные предметы» рода, выступающие в роли последних «субъектов» (т. е. подлежащих) в пропозициях, которые доказывает наука: всякая частная наука доказывает нечто *о них*. Самый простой способ указать на роль субстанциальных свойств в таком случае – это сказать, что они являются предикатами (т. е. сказуемыми) научных пропозиций: всякая наука доказывает *их*, т. е. их присущность упомянутым «субъектам» рода (АПо. I. 7. 75a 40–b2). Важным моментом является тот факт, что они в каком-то смысле также принадлежат к тому роду, о котором ведется доказательство (28. 87a 38–39). Однако их принадлежность к этому роду, судя по всему, отлична от принадлежности «субъектов» рода¹⁴ – они принадлежат к нему как сущностные качества этих «субъектов», а не как члены, составляющие собой некую «основу» этого рода; сама необходимость для них принадлежать к тому же роду, что и «субъекты» доказательства, обусловлена требованием Аристотеля, чтобы всякая пропозиция, доказываемая в рамках науки, выражала собой сущностное, субстанциальное отношение между субъектом и предикатом этой пропозиции (6. 74b 5–11), что, согласно Аристотелю, возможно только в случае, если субъект и предикат принадлежат к одному и тому же роду (7. 75b 10–12). Классическим примером субстанциального свойства для треугольника является «иметь сумму внутренних углов равной двум прямым углам» (4. 73b 34–37); в области биологии примерами таких свойств будут являться «сбрасывать листья <зимой>» для «широколиственных растений» (II. 16. 98a 35 – b 10) и «иметь сычуг» для «рогатых животных» (98a 17–19).

Если мы перейдем теперь к первой философии, как она описывается в Г «Метафизики», то, прежде всего, заметим, что она, согласно Аристотелю, так же, как и частные науки, занимается *рассмотрением «субстанциальных свойств»* – свойств сущего поскольку оно есть сущее (1. 1003a 21–22)¹⁵. В некоторых местах эти же самые свойства также названы «вида-

¹⁴ Вопрос о точном характере соотношения таких категорий как «субстанциальное свойство» и «<производный (т. е. не являющийся неделимым низшим видом)> субъект рода» достаточно сложен: с одной стороны, Аристотель в некоторых фрагментах, говоря о «субстанциальных свойствах», уточняет, что они не входят в сущность (Met. Δ. 30. 1025a 30–32), что подразумевает невозможность фигурировать в качестве καθ' αὐτὰ λάθη каких-либо родов, составляющих часть порфириево дерева (поскольку любой такой вид входит в определение и, значит, в сущность низлежащих видов); с другой – никаких технических препятствий для такого отождествления нет, как нет и четкого прямого запрета на это Аристотеля: более того, как было указано в примечании 8, определенные замечания Аристотеля можно интерпретировать в том смысле, что все виды родо-видового дерева, помимо самых низших, должны быть доказаны, и, таким образом, соответствующие им термины должны выступать в роли «субстанциальных свойств».

¹⁵ В различных местах Г «Метафизики» Аристотель обозначает эти свойства как ὑπάρχοντα καθ' αὐτό (1. 1003a 22) или ὑπάρχοντα αὐτῷ ἢ ὄν (2. 1005b 14), καθ' αὐτὰ λάθη (1004b 5–6), ἴδια λάθη (1004b 11–15), τὰ συμβεβηκότα (1003a 25; 1004b 8); однако несмотря на такой диапазон формулировок, не вызывает сомнения, что во всех случаях речь идет об одном и том же предмете – во «Второй аналитике» Аристотель использует для обозначения субстанциальных свойств примерно тот же самый набор терминов.

ми» (εἶδη) «сущего» и «одного» (2. 1003b 21–22, 34–35); однако учитывая крайне широкий диапазон значений термина εἶδος (Index Aristotelicus, 217b 58 – 219a 59) (который, в частности, может употребляться почти столь же нейтрально как ὄρος, «термин»), это вполне объяснимо. Аристотель дает в рамках *Г* «Метафизики» довольно обширный список этих свойств, которые должна «рассматривать» первая философия: тождественное и иное, подобное и неподобное, предшествующее и последующее, целое и часть, род и вид, противоположное, противоположащее, совершенное, а также, вероятно, отрицание и лишенность. Это крайне интересный список, причем по нескольким причинам.

Во-первых, интересен сам факт того, что Аристотель дает такой обширный, чуть ли не исчерпывающий перечень «субстанциальных свойств» сущего как такового, которыми должна заниматься метафизика. Ничего подобного в случае другой науки представить себе нельзя: суть научного познания частных наук отчасти и заключается в том, чтобы *отыскивать* «субстанциальные свойства» «субъектов» рода (AnPr. I. 30. 46a 17–27)¹⁶; Аристотель время от времени приводит примеры «субстанциальных свойств» частных наук во «Второй аналитике», однако на две книги этого трактата примеров этих свойств приходится едва ли не меньше, чем на одну вторую главу *Г* «Метафизики». Обширный список тех свойств, которые мы должны каким-то образом приписывать тому, что подлежит исследованию в нашей науке, выделен для нас заранее вместо того, чтобы быть предметом поиска.

Во-вторых, обращает на себя внимание универсальность охвата этих свойств. Если у всякого «субъекта» частной науки в числе прочих могли быть свои уникальные «субстанциальные свойства» (и множество этих «субъектов» отличались друг от друга по набору этих свойств), то перечисленными свойствами в одинаковом объеме обладает любое «сущее поскольку оно есть сущее»: что угодно может быть тождественным с чем-то одним и быть иным по отношению к другому, быть частью чего-то, иметь какой-либо род, вид и т. д. Конкретные приложения этих свойств будут отличаться от одной вещи к другой (треугольники будут подобны треугольникам, медные вещи – медным вещам), однако сам набор свойств, подлежащих рассмотрению, останется в основном неизменным. Среди указанного Аристотелем списка свойств есть и такие, которые могут сказываться не о всяком сущем: например, не у всего можно выделить части (Phys. VI. 1. 231a 25–27) или противоположности (Cat. 4. 3b 24–25). Однако общий принцип все так же состоит в том, что мы имеем здесь дело со списком свойств, принципиально общих для множества вещей, т. е. никак не характеризующих их с уникальной, присущей только им стороны – и в этом основное отличие этих «субстанциальных свойств» от свойств, изучаемых частными науками.

Единственные уникальные свойства, которые попадают в поле рассмотрения метафизики – это «субстанциальные свойства» этих «субстанциальных свойств», поскольку Аристотель говорит о том, что наука о сущем будет изучать и их (Met. Г. 2. 1004b 5–8) (см. пример ниже). В этом наука о сущем похожа на частные науки, которые практикуют такой же тип рассмотрения для свойств своего рода. Однако в остальном их описание получается практически зеркальным: частные науки изучают уникальные свойства четко ограниченных предметов определенного рода, тогда как метафизика изучает общие для всех свойства безграничного количества предметов любых родов.

¹⁶ Впрочем, нельзя не признать, что самому процессу этого отыскания в «Аналитиках» внимания практически не уделяется.

Начала науки

Последним наиболее важным элементом теории научного знания «Второй аналитики» является доктрина начал доказательства, или «первых начал» (πρῶται ἀρχαί). Однако ее обсуждение сопряжено сразу с целым рядом проблем, о которых необходимо упомянуть.

Прежде всего, учение о началах воспроизводится на протяжении «Второй аналитики» неоднократно¹⁷ и каждый раз это делается с вариациями, очень сильно затрудняющими сведение множества описаний начал к непротиворечивой картине. В исследовательской литературе существуют разные точки зрения на вопрос не только о сущности, но даже о количестве того, что мы должны считать «первыми началами» в философии науки Аристотеля¹⁸. К сожалению, в настоящей статье нет места для того, чтобы подробнее рассмотреть этот достойный внимания вопрос, поэтому ограничимся несколько упрощенным описанием сущности начал научного знания.

Согласно такому «усредненному» описанию, сглаживающему определенные проблемные углы, можно выделить три типа начал доказательства в тексте «Второй аналитики»: гипотезы, определения и аксиомы, или «общие начала». Гипотезы представляют собой утверждения о существовании базовых «субъектов» рода (I. 10. 76a 31–36). Определения приписывают значение (τί σημαίνει) или суть (τί ἐστίν)¹⁹ всем используемым в ходе доказательства терминам (76a 31–33). Наконец, аксиомы – это «общие начала» доказательства, некие универсальные положения, которые, в отличие от всех прочих элементов доказательства, приложимы более, чем к одному роду научного знания (76a 39–41): Аристотель иллюстрирует этот род начал принципами противоречия и исключенного третьего, а также одним из постулатов Евклида: «если от равных количеств отнять равные количества, то останутся равные количества» (I. 77a 10, 30–31).

Определения, предположительно, должны играть роль средних терминов силлогизма, на основании которых ведется доказательство того, что некоторое субстанциальное свойство присуще некоторому «субъекту» рода. Значимость гипотез, вероятно, связана со значимостью определений: мы можем знать определение вещи, только зная, существует ли эти вещи (II. 7. 92b 4–8): таким образом, для того, чтобы имелись необходимые для ведения доказательства средние термины (т. е. определения), мы должны предварительно удостовериться в существовании вещей, определения которых мы собираемся использовать. Наконец, роль аксиом, судя по всему, регулятивна: они, как правило, не используются в качестве посылок доказательства (I. 11. 77a 10–12) и, вероятно, служат просто общими законами мысли, которые ограничивают собой ход любого доказательства. Общим для всех видов начал является их недоказуемость (10. 76a 31–32).

¹⁷ Наиболее важные в этом смысле места – I. 1. 71a 11–17; b 20–22; 2. 72a 14–24; 10. 76a 31 – b 1; 76b 35 – 77a 4; 32. 88b 27–29.

¹⁸ См.: Hintikka J. On the ingredients of an aristotelian science // Nous. 1972. No. 1. P. 55–69; Ferejohn M.T. The origins of Aristotelian science. Yale, 1991. P. 15–65; McKirahan R.D. Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science. P. 80–125; Harari O. Knowledge and demonstration: Aristotle's Posterior Analytics. Dordrecht, 2004. P. 13–59; Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск, 2011. С. 290–299.

¹⁹ Стоит ли понимать определения как приписывающие значение или суть вещи – это один из важнейших вопросов для понимания начал доказательства, однако в силу того, что сам Аристотель склонен жестко отделять значение от сути в принципе (APo. II. 7. 92b 4–8), но практически смешивать их при разговоре именно о началах (I. 1. 71a 12–17; 10. 76a 32–36; 76b 5–11), он является слишком сложным для того, чтобы осветить его в рамках данной статьи.

О представлении начал в Γ «Метафизики» известно немного. Только один из видов начал – а именно аксиомы – непосредственно упомянут в тексте интересующей нас книги, и, более того, его обсуждению посвящена большая ее часть. Аристотель замечает, что аксиомы наряду со субстанциальными свойствами сущего должны быть предметом рассмотрения первой философии, поскольку они принадлежат всему сущему (Met. Г. 3. 1005a 22–23) (т. е., видимо, потому что они, как и субстанциальные свойства, принадлежат сущему именно как сущему). Следует заметить, что в рамках своего обсуждения общих начал в «Метафизике» Аристотель ничуть не нарушает тех принципов, которые были установлены им во «Второй аналитике». Дело в том, что несмотря на то, что первая философия рассматривает начала, общие для всех наук, неверно утверждать, что она каким-либо образом доказывает начала других наук (что подразумевало бы, что метафизика является «господствующей наукой», делающей все прочие науки излишними). Ведь во-первых, рассмотрению подвергаются *общие* начала, тогда как описанная ситуация имела бы место, только если бы доказательству в рамках метафизики подвергались *собственные* ($\dot{\iota}\delta\iota\alpha$) начала других наук (АРо. I. 9. 76a 16–22). А во-вторых, Аристотель тщательно подчеркивает, что даже эти общие начала ни в коем случае не подвергаются в собственном смысле *доказательству* (их как начала доказать невозможно), но только обсуждаются и обосновываются с тем, чтобы опровергнуть эристические выступления против этих начал (Met. Г. 4. 1006a 5–18). Тем не менее, то, что научное знание может иметь предметом рассмотрения наряду с субстанциальными свойствами также такую категорию предметов как «аксиомы», конечно, выходит за пределы доктрины «Второй аналитики», причем, с точки зрения этой доктрины, необычным является не только факт предписывания науке такого странного предмета научного знания, но и факт объединения в рамках одной науки нескольких принципиально различных предметов знания.

Переходя к гипотезам, необходимо прежде всего отметить, что речи о об этом виде начал у Аристотеля не идет ни в Γ^{20} , ни в какой-либо другой книге «Метафизики»: самым близким к этой теме обсуждением является начало книги E , где Аристотель говорит, что частные науки не доказывают ни бытия, ни определения предметов своего рода (E. 1. 1025b 1–18). Начало всего пассажа в целом намекает на некоторое противопоставление частных наук и науки о сущем как таковом и потому есть искушение сделать вывод о том, что речь здесь идет о способности первой философии познать определения и бытие подлежащего исследованию рода для частных наук. Однако едва ли такой вывод был бы оправдан: намеченное в первых строках противопоставление никак не развивается далее ни в пределах этого пассажа, ни в его продолжении (где Аристотель переходит к разговору о физике). Более вероятно, что под «способностью рассудка», которая способна познавать как бытие, так и определения вещей, Аристотель имеет в виду то, о чем он говорит и в последней главе «Второй аналитики», обсуждая способ, которым мы познаем начала науки (АРо. II. 19).

Отсутствие свидетельств о гипотезах как о началах научного знания первой философии, пожалуй, компенсируется их практически полной ненужностью – как самих гипотез, так и вследствие этого сведений о них. Дей-

²⁰ Из двух упоминаний слова $\dot{\iota}\lambda\theta\epsilon\tau\iota\varsigma$ в Γ «Метафизики» одно достаточно туманно отсылает к практике частных наук (2. 1005a 13), а другое встречается при обсуждении «самого достоверного общего начала» и направлено на то, чтобы подчеркнуть «безусловность» этого начала (3. 1005b 17).

ствительно, речь идет о науке, изучающей именно *сущее*. В зависимости от нашего понимания «субъекта» научного познания, мы, если бы возникла необходимость введения гипотез, могли бы постулировать существование либо самого «сущего», либо множества существующих вещей. В обоих случаях это было бы не более чем тавтологией (в первом случае еще и достаточно нелепой). Таким образом, такие начала как гипотезы первой философии, вероятно, не требуются²¹.

В том, что касается определений, дело обстоит несколько сложнее. Аристотель явным образом говорит, что в задачи первой философии входит в том числе и установление *τί ἐστι* субстанциальных свойств «сущего» и «единого», которые она рассматривает (Met. Г. 2. 1003b 34–35; 1004b 5–8). Выяснение *τί ἐστι* самих «сущего» и «единого» также, вероятно всего, находится в ее компетенции. О выяснении определений отдельных существующих предметов, которые эта наука, судя по всему, также должна подвергать рассмотрению, речи в имеющемся у нас тексте книги не идет, однако значительная часть книги Z посвящена именно вопросам, связанным с выяснением определения сущностей, которые представляют собой центральный предмет науки о сущем как таковом; есть в этой книге и главы, посвященные определению предметов других категорий сущего. С другой стороны, субстанциальные определения отдельных существующих предметов устанавливаются в результате своего исследования частные науки: поскольку определение «сути бытия» вещи дается по принципу «род + видовое отличие», а частная наука должна полностью «проработать» все члены рода, который она познает, выстроив исчерпывающее «порфириево дерево» этого рода (см. замечания Аристотеля о таком поиске определений в APo. II. 13), то она будет в состоянии (и, более того, обязана) указать в ходе исследования определения всех «субъектов» своего рода. В таком случае первой философии нет необходимости выяснять эти определения, потому что они уже должны быть получены частной наукой. Получается, что метафизика, как и частные науки, определяет свои «субстанциальные свойства» и, вероятно, также родовой «субъект», который она рассматривает, но определения отдельных существующих предметов давать ей нет необходимости, поскольку они уже должны быть ей доступны. Впрочем, вопрос о том, как именно она их получает, для нас является второстепенным по сравнению с тезисом о том, что они находятся в сфере ее компетенции и она их использует.

Доказательство

В заключение необходимо рассмотреть модели научного знания «Второй аналитики» и Γ «Метафизики» в целом и ответить на важный вопрос: подразумевает ли теория научного знания Γ «Метафизики», что наука о сущем как таковом является, подобно частным отраслям научного знания, *доказательной* наукой (*ἄποδεικτικῆ ἐπιστήμη*) или же в ее случае мы имеем дело с каким-то иным типом научного знания?

²¹ Росс считает примером гипотезы постулирование бытия закона противоречия (Ross W.D. Aristotle's Metaphysics. Vol. I. P. 252); Аристотель действительно приводит в качестве примера того, о чем нужно знать, что оно *есть* (*ὅτι ἐστι* – предположительно, это другая формулировка для обозначения «гипотез»), закон исключенного третьего в APo. I. 1. 71a 13, однако нигде в Γ мы не найдем ничего текстуально похожего на *постулирование* *ὅτι ἐστι* той или иной из рассматриваемых аксиом.

Никаких прямых утверждений Аристотеля о том, что первая философия является доказательной наукой, т. е. доказывает принадлежность (или отсутствие принадлежности) «субстанциальных свойств» «субъектам» рода науки на основании средних терминов по одной из трех фигур силлогизма (вероятнее всего, по первой²²), мы не найдем не только в пределах Г «Метафизики», но и, насколько мне известно, во всем тексте трактата вообще. Более того, Аристотель тщательно избегает говорить о том, что наука о сущем как таковым «доказывает» субстанциальные свойства сущего именно в тех местах, где, говоря о частных науках, он выбрал бы именно этот способ выражения; он последовательно использует более нейтральные глаголы для описания образа действия метафизики в отношении предметов своего исследования: она их «рассматривает» (θεωρεῖ – 1003a 21, 25; b 15, 35; 1004a 10, b 1; 1005a 3, 11, 14), «исследует» (ἐπισκέπτεται – 1004b 1), «узнает» (γινώριζει – 1004a 20, 23–4; b 7), но никогда не «доказывает» (ἀποδείκνυσι).

С другой стороны, в нашем распоряжении имеется одно важное свидетельство текста «Метафизики», которое, судя по всему, должно склонять к тому, что первая философия все же является доказывающей наукой – пятая апория книги В «Метафизики» (2. 997a 25–33). Аристотель ставит в этой атории вопрос о том, будет ли та наука, о возможности которой он собирается рассуждать, рассматривать помимо самих сущностей также их свойства (τὰ συμβεβηκότα – т. е., вне всякого сомнения, καθ' αὐτά συμβεβηκότα, наши «субстанциальные свойства»)? Если да, замечает Аристотель, то *это будет доказывающая наука*; однако в этом случае возникает дополнительная проблема: ведь доказательство сущности вещи невозможно. Вторая глава Г «Метафизики» среди прочего служит ответом именно на эту апорию: да, одна и та же наука будет рассматривать как сущность, так и ее субстанциальные свойства (1005a 13–14). Но это означает, что, согласно посылке упомянутой атории, она должна считаться именно доказывающей наукой. Возражению, которое Аристотель делает в рамках апорематического рассмотрения вопроса при формулировке этого затруднения (что о сущности доказательства быть не может), не стоит придавать слишком большое значение: действительно, сущность доказать нельзя, но в указанной науке речь идет о доказательстве вовсе не сущности, а именно «субстанциальных свойств» – что полностью снимает проблему.

Несмотря на все указанные в настоящей статье существенные отличия от научной модели частных наук, первая философия в определенной своей части подается в Г «Метафизики» как функционирующая именно в качестве доказательного знания. Без сомнения, у нее есть части, которые никак нельзя считать доказательными (сюда относится, как минимум, рассмотрение аксиом), однако в то же время существенная ее часть остается именно в рамках указанной во «Второй аналитики» теории доказательства. Однако как должны выглядеть доказательства, которые она должна давать?

Для ответа на этот вопрос суммируем все упомянутые выше черты науки о сущем как таковом, как она дается в Г «Метафизики». Итак, эта наука имеет дело с сущим и единым как таковыми и доказывает принадлежность им определенного набора заранее заданных «субстанциальных свойств». «Субъектами» такого доказательства могут быть «сущее» и «единое» в

²² Поскольку только в первой фигуре возможны универсальные заключения; однако есть исследователи, которые считают, что модель научного доказательства «Второй аналитики» вовсе не исключает возможности частных заключений (см. *Ferejohn M.T. The origins of Aristotelian science. P. 99–108.*)

смысле терминов, но не только; нет никаких препятствий тому, чтобы абсолютно любая из существующих вещей подвергалась рассмотрению с точки зрения этих наиболее общих «субстанциальных свойств»; кроме того, сами эти свойства могут в свою очередь становиться «субъектами» доказательства для других свойств. Такая наука должна будет указать определения всех рассматриваемых ими «субстанциальных свойств» (а также, вероятно, использовать определения тех «субъектов», присущность которым этих свойств она рассматривает, получив эти определения от частных наук), и на основе этих определений доказать присущность или неприсущность этих свойств выбранным «субъектам» доказательства. Аристотель приводит примеры пропозиций, которыми должна будет заниматься эта наука: она должна выяснить, одно ли и то же «Сократ» и «сидящий Сократ» или доказать, что у всякой одной вещи может быть только одна противоположность (Met. Г. 2. 1004b 2–3). В терминах процедуры доказательства это означает, что эта наука должна будет доказать, 1) что «субъекту» «Сократ» присуще свойство «быть тождественным “сидящему Сократу”» (или же не быть ему тождественным, однако это менее вероятно) – на основании дефиниции «тождества»²³ 2) что «субстанциальному свойству» «противоположность», выступающему в качестве «субъекта» доказательства, присуще в свою очередь дальнейшее «субстанциальное свойство», которое можно сформулировать как, например, «быть применимым ровно к двум вещам» – на основе дефиниции «противоположности». Последний пример особенно значим для нас, поскольку, как указал в своей блестящей статье Иэн Белл²⁴, мы действительно располагаем доказательством этого положения в тексте «Метафизики» (I. 4. 1055a 3–23), и оно произведется по всем канонам «Второй аналитики», какие только возможно соблюсти.

Разумеется, сфера применимости доказательств первой философии в таком случае выходит далеко за пределы данных Аристотелем примеров. Она становится той метадисциплиной, с помощью которой Аристотель обосновывает свою наиболее базовую философскую нотацию: с ее помощью можно доказать, что нечто является родом чего-то другого, что нечто «подобно» или «отлично» от чего-то, что оно находится в отношении «предшествования» в одном из смыслов этого термина – просто на основе заранее выявленных определений указанных свойств. Она будет отличаться от частных наук прежде всего именно этим своим статусом: последние занимаются поиском и доказательством уникальных свойств для ограниченного числа «субъектов», составляющих собой отдельный род сущего; она же берет заранее данный набор наиболее универсальных свойств бытия, приложимых к каждому существующему предмету без исключения, и выясняет, в каком отношении к этим свойствам стоит некий конкретно взятый «субъект».

Таким образом, наука о сущем как таковом Γ «Метафизики» оказывается наукой о характеристике любой вещи с точки зрения философской терминологии Аристотеля, наукой о значении наиболее фундаментальных философских понятий; и в целом – наукой-нотацией.

²³ Предположительно, доказательство примет следующий вид: быть тождественным в одном из значений – значит быть одним по числу (Met. I. 3. 1054a 32–34), Сократ и сидящий Сократ – это одно по числу, значит, Сократ тождественен сидящему Сократу.

²⁴ Bell I. Demonstration in Aristotle's "Metaphysics". P. 99–103.

Подчеркнем, что все сказанное выше относится именно к *теории* научного знания, как она представлена в Γ «Метафизики». Вопросы о 1) соотношении этого описания первой философии с описанием книг E и A первой философии как теологии и 2) соответствии этой теории реальной практике метафизического исследования «Метафизики» не могут быть освящены в настоящей статье подробно. Кратко можно отметить, что 1) подобное описание метафизики еще раз подтверждает главный вывод Наторпа о несовместимости концепций первой философии Γ , с одной стороны, и E и A , с другой²⁵ 2) Значительная часть «Метафизики», является исследованием, ход которого, по крайней мере, *согласуется* с идеей описанной в Γ науки (речь прежде всего о книге I , где перечисленные в Γ субстанциальные свойства подвергаются необходимому для возможности функционирования науки определению и рассмотрению, но также о книгах Z – Θ , и даже о книге A , хотя она очевидным образом не принадлежит проекту «Метафизики»). В современной исследовательской литературе тезис о том, что реальная практика метафизического исследования Аристотеля находится крайне далеко от той модели доказательной науки, которую он предлагает во «Второй аналитике», является практически общим местом²⁶, и, вполне возможно, это действительно так. Однако это, разумеется, не может считаться аргументом против предложенного прочтения теории науки Γ «Метафизики»: описанную во «Второй аналитике» методологию научного доказательства точно также практически невозможно встретить в корпусе научных сочинений Аристотеля²⁷. Речь в данном случае идет о том, чтобы лучше понять предлагаемый в Γ проект первой философии; это понимание уже может в свою очередь стать основной для дальнейшей оценки корпуса сочинений Аристотеля в целом. В частности, исходя из него интересно исследовать упомянутые книги Z и I «Метафизики», а также центральные главы «Категорий». Впрочем, как уже было отмечено, это выходит за рамки настоящей статьи.

Список литературы

- Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск: СО РАН, 2011. 317 с.
 Akrill J.L. Aristotle's Categories and De interpretation. Oxf.: Clarendon Press, 1963. 170 p.
 Barnes J. Aristotle's theory of demonstration // Phronesis. 1969. No. 2(14). P. 123–152.
 Bell I. Demonstration in Aristotle's "Metaphysics" // Apeiron. 1999. No. 2(32). P. 75–108.
 Berti E. Multiplicity and Unity of Being in Aristotle // Proceedings of the Aristotelian Society. 2001. No. 2(101). P. 185–207.
 Ferejohn M.T. Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science // Phronesis. 1980. No. 2(25). P. 117–128.
 Ferejohn M.T. The origins of Aristotelian science. Yale: Yale University Press, 1991. 192 p.

²⁵ Natort P. Thema und Disposition der Aristotelischen Metaphysik // Philosophische Monatshefte. 1888. Bd. 24. S. 37–65, 540–574.

²⁶ Owen G.E.L. Τιτέναι τὰ φαινόμενα // Aristote et les problèmes de méthode. Louvain; P., 1961. P. 83–103; Ross W.D. Aristotle's Metaphysics. Vol. I. P. 252; Leszl W. Aristotle's Conception of Ontology. Padua, 1975; Irwin T. Aristotle's First Principles. Oxf., 1988.

²⁷ См.: Barnes J. Aristotle's theory of demonstration // Phronesis. 1969. No. 2(14). P. 123–152.

- Hintikka J.* On the ingredients of an aristotelian science // *Nous*. 1972. No. 1(6). P. 55–69.
- Harari O.* Knowledge and demonstration: Aristotle's Posterior Analytics. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004. 162 p.
- Irwin T.* Aristotle's First Principles. Oxf.: Clarendon Press, 1988. 720 p.
- Lennox J.* Divide and Explain: The Posterior Analytics in Practice // *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* / Ed. by A. Gotthelf and J. Lennox. Camb., 1987. P. 90–119.
- Lennox J.G.* Putting Philosophy of Science to the Test: The Case of Aristotle's Biology // *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*. 1994. No. 1. P. 239–247.
- Leszl W.* Aristotle's Conception of Ontology. Padua: Antenore, 1975. 558 p.
- McKirahan R.D.* Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science. Princeton: Princeton University Press, 1992. 364 p.
- Natorp P.* Thema und Disposition der Aristotelischen Metaphysik // *Philosophische Monatshefte*. 1888. Bd. 24. S. 37–65, 540–574.
- Owen G.E.L.* Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle // *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century* / Ed. by I. During and G.E.L. Owen. Göteborg; Stockholm; Uppsala, 1960. P. 160–190.
- Owen G.E.L.* Τιτέναι τὰ φαινόμενα // *Aristote et les problèmes de méthode* / éd. par S. Mansion. Louvain; P., 1961. P. 83–103.
- Owen G.E.L.* The Platonism of Aristotle // *Articles on Aristotle*. Vol. I / Ed. by J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji. L., 1975. P. 14–34.
- Ross W.D.* Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary: in 2 vols. Oxf.: Clarendon Press, 1975.

First philosophy as a science: Aristotle's theory of scientific knowledge in *Posterior Analytics* and in *Metaphysics IV*

Artem Iunusov

Postgraduate student of the Department of History of Western Philosophy. Lomonosov Moscow State University. 1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: forty-two@mail.ru

The present paper endeavors to compare the general theory of scientific knowledge (ἐπιστήμη) as described in *Posterior Analytics* with the specific theory of science or 'first philosophy' expounded in the fourth book of *Metaphysics*. Both theories are examined not on the ground of any general preconceived hypothesis regarding their relation to one another, but by closely investigating the local characteristics peculiar to either of them. The set of characteristics brought under comparison comprises any special properties both the subject and the attributes under investigation possess, the way they are related to the first principles of science, as well as the general question of whether the science in question is supposed to be demonstrative. As a result, it can be shown that, contrary to the opinion dominating the present-day Aristotelian studies, the project of the first philosophy as it is described in *Metaphysics IV* presupposes the construction of a type of knowledge which, while remaining essentially different from the 'particular' sciences of the *Posterior Analytics*, is still a demonstrative science and has its main goal in giving an account of the demonstrable properties of any existent items in terms of their most general attributes by means of common definitions.

Keywords: Aristotle, ancient philosophy, philosophy of science, Γ of *Metaphysics*, *Posterior Analytics*, demonstration, first philosophy, first principles

References

- Akrill, J.L. *Aristotle's Categories and De interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1963. 170 pp.
- Barnes, J. "Aristotle's theory of demonstration", *Phronesis*, 1969, Vol. 14, No. 2, pp. 123–152.
- Bell, I. "Demonstration in Aristotle's 'Metaphysics'", *Apeiron*, 1999, Vol. 32, No. 2, pp. 75–108.
- Berti, E. "Multiplicity and Unity of Being in Aristotle", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2001, No. 2, pp. 185–207.
- Ferejohn, M.T. "Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science", *Phronesis*, 1980, Vol. 25, No. 2, pp. 117–128.
- Ferejohn, M.T. *The origins of Aristotelian science*. Yale: Yale University Press, 1991. 192 pp.
- Harari, O. *Knowledge and demonstration: Aristotle's Posterior Analytics*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004. 162 pp.
- Hintikka, J. "On the ingredients of an aristotelian science", *Nous*, 1972, Vol. 6, No. 1, pp. 55–69.
- Irwin, T. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1988. 720 pp.
- Lennox, J.G. "Divide and Explain: The Posterior Analytics in Practice", *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, ed. by A. Gotthelf & J.G. Lennox. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 90–119.
- Lennox, J.G. "Putting Philosophy of Science to the Test: The Case of Aristotle's Biology" *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 1994, Vol. 1, No. 1, pp. 239–247.
- Leszl, W. *Aristotle's Conception of Ontology*. Padua: Antenore, 1975. 558 pp.
- McKirrihan, R.D. *Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science*. Princeton: Princeton University Press, 1992. 364 pp.
- Natorp, P. "Thema und Disposition der Aristotelischen Metaphysik", *Philosophische Monatshefte*, 1888, Bd. 24, S. 37–65, 540–574.
- Orlov, E. *Filosofskii yazyk Aristotelya* [Philosophical language of Aristotle]. Novosibirsk: Siberian Branch of Russian Academy of Science Publ., 2011. 317 pp. (In Russian)
- Owen, G.E.L. "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle", *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, ed. by I. During & G.E.L. Owen. Göteborg; Stockholm; Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1960, pp. 160–190.
- Owen, G.E.L. "Τιτέναι τὰ φαινόμενα", *Aristote et les problèmes de méthode*, éd. par S. Mansion. Louvain; Paris: Publications Universitaires; Beatrice-Nauwelaerts, 1961, pp. 83–103.
- Owen, G.E.L. "The Platonism of Aristotle", *Articles on Aristotle*, vol. I, ed. by J. Barnes, M. Schofield & R. Sorabji. London: Duckworth, 1975, pp. 14–34.
- Ross, W.D. *Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1975.

Н.В. Мотрошилова

ГЕГЕЛЬ И ШЕЛЛИНГ О ДЖОРДАНО БРУНО: ДВА ФИЛОСОФСКИХ ПОРТРЕТА В ИНТЕРЬЕРАХ ЭПОХИ И «ВЕЧНОСТИ»

Мотрошилова Неля Васильевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора истории западной философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: motroshilova@yandex.ru

Два философских образа Джордано Бруно как «героической личности» и его идей о целостной «жизни универсума», созданные соответственно Гегелем (в лекциях по «Истории философии») и Шеллингом (в диалоге «Бруно»), рассматриваются в их парадигмальном значении для истории философии и для развития современной философской мысли. Центральный пункт гегелевского понимания роли Бруно в истории философии – это идея конгруэнтности личности Бруно и его философских принципов «абсолютного, универсального единства всех вещей». Диалог «Бруно» расценивается как важнейшая веха раннего философского развития Шеллинга, приобретающая трансисторическое значение для тех философов, которые стремятся установить единство мира и разума, материи и формы, природы и человека. К рассмотрению привлекаются классические бруноведческие произведения, связанные с именами П. Бейля, Д. Дидро, а также относящаяся к теме вопроса литература на немецком и итальянском языках, неизвестная в России.

Ключевые слова: Бруно, Гегель, Шеллинг, единство мира, героическая личность, трансцендентальный идеализм, принцип свободы

Примечательный и поучительный факт из истории философии: два великих немецких мыслителя, Гегель и Шеллинг, создали философские портреты Джордано Бруно, которые не потеряли своего парадигмального значения вплоть до наших дней. Обладая многими общими чертами, оба изображения привлекают интерес также благодаря их различиям и специфике.

Гегелевский портрет Бруно и его философии – это не основательное специальное сочинение по истории философии, а скорее обобщенный набросок (пятнадцать страниц в его «Истории философии»), сравнимый с ценным графическим рисунком, сделанным действительно талантливым или даже гениальным художником. Его предваряет в «Истории философии» компактный и в то же время великолепно вычерченный образ Ренессанса как эпохи – выражаясь собственными словами Гегеля, «возврата блестящего и славного дня» истории. Итак, гегелевский портрет Бруно заключен в рамку интерьера, коим

стал «дух» (Geist) Ренессанса, в свою очередь противопоставленный ранее набросанной (более детальной) картине схоластической философии, а также последующим главам, посвященным той эпохе, которую мы теперь называем the Modern Age.

Будет показано, в сколь значительной мере этот гегелевский портрет был «персонализирован», в то же время оставаясь типологическим – в соответствии с идеей, которая глубоко укоренена в истории философии Гегеля (и не только его). Это – идея об изначальной взаимосвязи личности Бруно и его уникальной философии. По контрасту с гегелевским изображением, шеллинговский образ Бруно, очищенный от конкретных личностных черт, является интегральной частью произведения Шеллинга, написанного в форме чрезвычайно сложного философского диалога, в котором четыре участника ведут оживленную дискуссию, защищая различные и в то же время взаимодополняющие философские позиции. Сама диалогическая форма, вне всякого сомнения, является данью уважения по отношению к Бруно, в частности к его выбору этого «платоновского» жанра для многих своих философских размышлений и дискуссий. (Далее произведение Шеллинга будет именоваться у нас Диалогом.)

Среди персонажей шеллинговского Диалога есть один, прямо названный «Бруно» – он сначала «присутствует» как молчаливый гость, а потом становится активным и красноречивым участником весьма специальной, причудливой дискуссии. Шеллинг дал Диалогу заголовок «Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch» («Бруно, или О божественном и природном начале вещей. Беседа»), который помогает очертить действительно фундаментальный характер и значение этой «вечной» тематической рамки для философии как таковой. Подобное обращение к «первым принципам» – важнейшая «краска» и в гегелевском портрете Бруно.

Другая общая черта рассматриваемых портретов определяется документами, источниками, на которые должны были опираться оба эти философские изображения. Разумеется, существовали различия, вырастающие из специфики обоих жанров. В то время как Гегель в своей «Истории философии» – что предполагалось и что он действительно выполнил – должен был сослаться по крайней мере на некоторые оригинальные тексты Бруно и вторичные источники, Шеллинг в своем теоретическом, метафизическом диалоге был свободен от самой необходимости выполнять такую работу.

Вернемся теперь к информационной ситуации, которую надо принять во внимание. Гегель неоднократно подчеркивает, что в его время (например, в Германии) работы Бруно «вообще редки и часто запрещаются»¹; относительно «его сочинений, написанных на итальянском языке» говорится, что «недавно приступили» к их изданию².

Результат, о котором следует сказать, представляется двойственным.

С одной стороны, эти черты, общие для двух портретов и характеризующие объективные ограниченности библиографической базы, глубоко коренятся в предпосылках, вырастающих из исторически обусловленных знаний о жизни, работах и философии Бруно. Ситуация была драматически осложнена застарелой исторической инерцией, о которой упоминал Гегель:

¹ Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. Т. 11. Кн. 3: Лекции по истории философии. М.; Л., 1935. С. 175.

² Первое немецкое издание итальянских работ Бруно было издано Адольфом Вагнером (A. Wagner) в 1830 г. в Лейпциге; часть латинских произведений опубликовал Август Фридрих Гфрёрер (A.F. Gfrörer) в Штутгарте в 1835 г., т. е. это произошло в самом конце жизни Гегеля или после его смерти.

«Как среди католиков, так и среди протестантов его сочинения выдавались за еретические и атеистические»³. Следовательно, даже в первой половине XIX в. произведения Бруно были частично запрещены, частично преданы забвению. И мы можем видеть, что на судьбу Бруно после его смерти – на весьма долгое время – падал отблеск костра инквизиции. Все это, однако, обрисовывает одну сторону проблемы.

Несмотря на эти факты, которые делают очевидными трудности, ограниченности и противоречия, касающиеся источников и самой возможности исследовать учение Бруно (и именно в Германии), из различных исторических документов ясно, что, с другой стороны, некоторые весьма важные, центральные сочинения итальянского мыслителя, доступные в то время, были использованы; и на них частично были даны ссылки, по крайней мере, в гегелевском портрете⁴.

Более того, очень важная и интересная страница в истории философии такова: ряд фактов свидетельствует о волне интереса к рецепции наследия Бруно в Европе, включая Германию, во второй половине XVIII – начале XIX столетий. В это историческое время оформилась традиция принимать в расчет жизнь, работы, идеи Бруно. Эта традиция была связана с такими именами, как Дж. Толанд, П. Бейль, Д. Дидро (и других, менее известных, философов). Во время Гегеля и Шеллинга в дискурсе о Бруно участвовали такие выдающиеся фигуры, как И.В. Гёте (между прочим, противопоставивший свои положительные оценки той критике в адрес Бруно, которую высказал П. Бейль), И.Г. Гаманн и И.Г. Гердер (в корреспонденции которых обсуждалась тема Бруно), Новалис, историки философии Д. Тидеманн и И.Г. Буле (на работы обоих часто ссылался Гегель)⁵.

Важно упомянуть, однако, что оба мыслителя – и Гегель, и Шеллинг – не анализировали сколько-нибудь основательно вышеупомянутую предшествовавшую или современную им историю («бруноведческой») философии. Так случилось, что в тогдашней Германии главной работой, сквозь призму которой рассматривались судьбы и дело Бруно, было произведение Фр. Якоби, а именно его письма о Спинозе (второе издание этого сочинения), к которому автор присоединил приложение, содержащее некоторые переведенные и прокомментированные им тексты Бруно. Воздействие этой специальной публикации на философию и культуру неожиданно оказалось весьма сильным. По крайней мере портреты Бруно, выполненные Гегелем и Шеллингом, зависели от публикации Якоби. Исторически корректным представляется заключение В. Байервальтеса, который заключает: сомнительно, что Шеллинг знал иные тексты Бруно кроме тех, которые в своем переводе опубликовал Ф. Якоби⁶.

³ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 175.

⁴ Например, Гегелем были упомянуты философские тезисы Бруно 1588 г., направленные против аристотеликов («*Cameroacensis Acrotismus seu rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum*»); Гегель также ссылается на «*De la causa, principio et uno*» и «*De innumerabilibus, immenso et infigurabili, seu De universo et mundis*» и на работы Бруно о Луллиевом искусстве и методе.

⁵ К проблеме этих традиций см. блестящие исследования Саверио Риччи: Ricci S. La fortuna del pensiero di Giordano Bruno, 1600–1750. Firenze, 1990; *Idem*. La ricezione del pensiero di Giordano Bruno in Francia e in Germania. Da Diderot a Schelling // *Giornale critico della filosofia italiana*. 1991. Vol. 70. No. 3. P. 431–465. См. также: Kühlenbeck L. Giordano Brunos Einfluss auf Goethe und Schiller. Lpz., 1907; Saenger W. Goethe und Giordano Bruno: Ein Beitrag zur Geschichte der Goethischen Weltanschauung. B., 1930.

⁶ Beierwaltes W. Identität und Differenz. Fr. a/M., 1980. S. 223.

Как бы то ни было, на фоне таких ограниченных оснований неожиданностью оказалось то, что обобщенное гегелевское изображение вполне релевантно жизни, личности и произведениям Бруно, даже рассмотренным в свете исследований и дискуссий, которые имели место в последующие столетия и были основаны на более полных, систематически собранных и проанализированных оригинальных текстах и документах.

Взгляд Гегеля: Бруно как яркая и героическая личность

Будучи весьма компактным, гегелевское описание личности Бруно тем не менее соответствует не только основным фактам, документам, но и изображениям, оценкам других историков философии и культуры. Бруно объективно портретируется Гегелем как человек с такой же «беспокойной, кипучей душой», какой обладали Кардано, Кампанелла, Ванини и другие мыслители Италии XVI в.⁷ и всей эпохи Ренессанса.

Гегелевский образ личности Бруно можно рассматривать как с энтузиазмом вычерченный портрет «героического энтузиаста», который оказался способным вдохнуть свою «благородную душу» в соответствующие идеи и сочинения. Гегель пишет: что главным образом впечатляет нас в его многочисленных произведениях, так это «прекрасное, восторженное воодушевление благородной души, чувствующей, что в ней пребывает дух, знающей единство своего существа и других существ как цельную жизнь мысли. В охваченности таким глубоким сознанием есть нечто вакхическое: сознание переливается через край, чтобы, таким образом, стать для себя предметом и дать выражение этому богатству»⁸.

Между прочим, этот тип характера, как и тип философии, далеки от какого-либо явного родства с личностью самого Гегеля, природы, конечно, не лишенной эмоций, но весьма сдержанной, или с его сциентистской, рационалистической философией. Однако поразительный факт заключается в том, что Гегель рисует «переливающееся через край» личностное сознание Бруно с нескрываемым чувством ностальгии, даже восхищения. Более того, Гегель испытывает чувства симпатии и сострадания из-за мученичества, ставшего судьбой этого человека, который «был сожжен на костре за ересь» и который «перенес свою смерть очень стойко»⁹, став героем.

Гегеля в личности Бруно восхищает даже его «беспокойство», «непоседливость»: Бруно, пишет Гегель, «не мог ужиться с *конечным*, дурным, пошлым; отсюда его беспокойство». Гегелевское объяснение этого факта жизни и личности Бруно примечательно: «Великому воодушевлению, которым горела его душа, он жертвовал своим благополучием»¹⁰. Итак, в этом гегелевском изображении речь, в конце концов, идет также о личностных чертах, которые родственны главным мотивам деятельности самих Гегеля и Шеллинга.

Чрезвычайно важно, что именно такое личностное воодушевление, согласно Гегелю, глубоко повлияло на философию Бруно.

⁷ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 174.

⁸ Там же. С. 176.

⁹ Там же. С. 175.

¹⁰ Там же. С. 176.

Гегелевский портрет философии Бруно

С одной стороны, концентрация мыслей и чувств, объединенных «беспокойной душой» Бруно, имела своим результатом, как думает Гегель, в высшей степени продуктивные идеи Ноланца об «универсальной субстанциональности», единстве и целостности всего существующего. Эти идеи Гегель рассматривает как «кардинальные мысли, философские принципы» доктрины Бруно. Гегель чуть ли не с энтузиазмом принимает склонность и воодушевление Бруно, направленные на то, чтобы в своем философском учении преодолеть обособление природы и самосознания. «Содержание его общей мысли составляет величайшая восхищенность жизнью природы, ее божественностью, присутствием в ней разума...». Вдохновленный главным заключением Якоби и следуя ему, Гегель спешит заявить, что философское учение Бруно, несомненно, «в общем» «представляет собой Спинозизм, пантеизм»¹¹. Это заявление о «спинозизме» до Спинозы – по меньшей мере дискуссионно. Но проблему «бруновского спинозизма» мы здесь затрагивать не будем¹².

Другую идею Якоби – о том, что, согласно Бруно, «всю вселенную проникает единое живое существо, единая мировая душа, и эта душа есть жизнь всех вещей», – Гегель поддерживает, и тоже с энтузиазмом. Но одновременно он корректирует мнение Якоби вполне уместным замечанием, что «Бруно в этом отнюдь не оригинален», и его учение здесь не что иное, как «отголосок александрийской философии»¹³.

Вторая фундаментальная проблема философии Бруно, обсуждаемая и Гегелем, и Шеллингом, – это вопрос о различии и взаимосвязи понятий материи и формы. Гегель посвящает ей краткое рассмотрение, акцентируя абстрактный философский характер этих понятий: «...материя, благодаря своему тождеству с преобразующим интеллектом (“*nous*” в немецком оригинале. – *Н.М.*), сама также является умопостигаемой как всеобщая предпосылка всего [конкретно] телесного. Так как она представляет собою все, то она не представляет собой чего-либо особого – ни воздуха, ни воды и т. д. (она есть именно абстрактное), она не обладает никакими [определенными] измерениями, чтобы обладать всеми ими. Формы материи суть внутренняя мощь самой материи; она в качестве умопостигаемой сама является целокупностью формы»¹⁴.

В некоторых пунктах подходы Шеллинга к этой же проблеме подобны гегелевским. Но в отличие от Гегеля, Шеллинг в своем Диалоге исследует эту философскую тему в ходе детализированной дискуссии участвующих в ней персонажей. Вот почему уместнее позже использовать соответствующие идеи Шеллинга, чтобы показать, сколь важной для собственной философской доктрины великого немецкого мыслителя становится интерпретация вклада Бруно.

¹¹ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 177.

¹² По проблеме «спинозизма» Бруно до Спинозы – иногда в связи с якобиевской концепцией пантеизма – см.: *Beierwaltes W.* Op. cit. S. 204; *Giancotti E.* Spinoza in Italia tra Illuminismo e Romanticismo. Dall'opposizione al confronto // *Studi su Hobbes e Spinoza*. Napoli, 1995. P. 211–230. Очень важны работы (и соответствующие дискуссии) по этому вопросу А. Лабриолы, Дж. Джентиле, Б. Спаветты; см. исследование идей Б. Спаветты (*Savorelli A.* *Bertrando Spaventa e la via stretta a Spinoza tra Bruno e Hegel* // *Giornale critico della filosofia italiana*. 1998. Vol. 77. No. 1. P. 33–43), демонстрирующее, что философия Бруно была спинозизмом «в совершенно объективном смысле» (Р. 37).

¹³ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 177.

¹⁴ Там же. С. 179. (русский перевод скорректирован мною. – *Н.М.*)

Придется опустить рассмотрение той части гегелевского портрета, в которой речь идет о «Лулливской разновидности метода», *ars combinatoria*, пусть и характерной для мысли Бруно, но требующей совершенно самостоятельной экспозиции.

Общее резюме Гегеля к его философскому портрету Бруно следующее: «Надо признать великим начинанием попытку Бруно мыслить единство. Второй частью его замысла была попытка понять универсум в его развитии, в системе его определений и показать, как внешнее является знаком идей. Это те две стороны, которые мы должны были отметить в философии Бруно»¹⁵.

Шеллинг: диалог «Бруно» как программное и парадигмальное произведение

Значение, которое я хотела бы придать диалогу Шеллинга «Бруно», более важное и существенное, чем то, которое отводится ему в учебниках, и даже в специальных произведениях, посвященных немецкой философии, в том числе тех, которые рассматривают учение Шеллинга¹⁶. Тем не менее в мировой литературе были предприняты исследования, более основательно анализирующие Диалог, где высказывалась – пусть не всегда четко и ясно – идея его программного и парадигмального значения. Наиболее значительный вклад комментаторов, прежде всего итальянских (в дальнейшем рассмотрении упоминаемых), связан со следующими линиями исследований, создавших солидные предпосылки для современного изучения связи философской мысли Бруно и Шеллинга.

1. Этими комментаторами было показано, что Диалог, будучи определенной стадией раннего философского развития Шеллинга, может рассматриваться как интегральная часть формирования его системы трансцендентального идеализма, в данной связи взятого в самый момент его рождения и первой презентации¹⁷.

2. Диалог Шеллинга анализировался текстологически – в отношении к его «Введению к идеям философии природы» («*Einleitung zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur*», 1797), «Первый набросок системы натурфилософии» («*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*», 1799) – и особенно к «Системе трансцендентального идеализма» («*System des transzendentalen Idealismus*», 1800). Напомню, что Диалог, задуманный и написанный практически в то же время, что и «Система», был опубликован немного позднее, в 1802 году.

3. Диалог был поставлен комментаторами в более конкретный контекст философского развития Шеллинга – например, связан с полемикой Шеллинга против Фихте, после которой были разорваны их личные отношения.

Используя результаты этих исследований, я намереваюсь далее сконцентрировать внимание на взаимосвязанных моментах теоретического рассмотрения, относящихся, по моему мнению, к центральным темам философских портретов Бруно, созданных Гегелем и Шеллингом.

¹⁵ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 188.

¹⁶ Например, в российских историко-философских работах об учении Шеллинга мы найдем разве что весьма компактные, на 1–2 страницы, ремарки о «Диалоге»: Гулыга А. Шеллинг. М., 1982. С. 115–116; Лазарев В. Шеллинг. М., 1976. С. 146. То же самое в немецких популярных книгах о Шеллинге, в том числе известных авторов: Baumgartner H.M., Korten H. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. München, 1996. S. 51 (2 строчки о «Диалоге»).

¹⁷ Ricci S. La ricezione del pensiero di Giordano Bruno in Francia e in Germania. P. 448–461; Massolo A. Il primo Schelling. Firenze, 1953. P. 152–155; Tilliette X. Schelling. Une philosophie en devenir. Vol. I. P., 1970. P. 64.

Но вначале необходимо охарактеризовать специфику методов рассмотрения и дискуссии, выработанных Шеллингом в его Диалоге. И здесь придется вступить в полемику с некоторыми авторами, подходы которых к Диалогу я считаю стереотипными, требующими критики.

Участники Диалога в литературе часто описываются как защитники и сторонники некоторых философских позиций, представленных типологически. Так, Ансельмо (согласно также *post scriptum* Шеллинга¹⁸), как кажется комментаторам, с самого начала предназначен выражать, главным образом, подход Лейбница к обсуждаемым проблемам. «Фихтевский идеализм», согласно некоторым авторам (А. Гулыга), защищает персонаж по имени Луциан. Один участник, названный именем Бруно, именно благодаря этому имени, как кажется, предопределен к тому, чтобы сообщать идеи Бруно или, как обнаруживается, выражать скорее мысли самого Шеллинга. Но в действительности распределение интеллектуальных ролей, которые персонажи играют в Диалоге», более сложное, ибо Шеллинг предназначает четырех участников, во-первых, к выполнению, скорее, общих теоретических функций, чем как-то «персонифицированных» ролей («платоника» или приспешника Лейбница, Фихте и т. д.) и, во-вторых, к исполнению команд самого Шеллинга говорить то, что он хочет вложить в их уста, и делать это в той части (или в тот «момент») диалога, в которой или когда он предписывает им появиться.

Каждому персонажу Шеллингом вверены, таким образом, некоторые конкретные философские функции. Так, Александр, как предполагается, излагает историю философии, на долю которой выпала и все еще выпадает задача открыть «вечное», «божественное» значение понятия «материя». Ансельмо вверена задача объяснить сущность учения об интеллигибельном мире. Луциану и Бруно поручено отвечать за исследование противостояния материализма и идеализма. Кроме того, Ансельмо поручено обеспечить распределение ролей других персонажей.

Я не собираюсь отрицать, что под именем «Бруно» и в высказываниях этого персонажа Шеллинг пытался как-то сконцентрировать идеи, действительно принадлежавшие «тезке», Бруно как реальной исторической личности. Но главным образом в Диалоге представлены собственные мысли Шеллинга, подчас только отдаленно связанные (а порой вовсе и не связанные) с идеями, тезисами, собранными в целостном корпусе учения и работ Бруно. Между прочим, задача прочертить корреляцию между подлинными идеями конкретного философа (и того или иного его сочинения), с одной стороны, и их рассмотрением в Диалоге Шеллинга, с другой – в высшей степени трудная, если вообще выполняемая.

Несколько облегчает выполнение подобных задач следующая специфическая черта рассматриваемого произведения: все конкретные позиции, теории, концепции, как они предстают именно в Диалоге (независимо от степени их сходства с тем или иным конкретным учением в истории философии), осмыслены Шеллингом с точки зрения их «лучшей» логической, теоретической формы, в их интегрированности и, следовательно, в их по крайней мере частичной позитивной значимости для философии как таковой. Шеллинг не проявляет склонности ни придавать очерчиваемым идеям статус неких принципиальных философских ошибок, которые просто заслуживают быть

¹⁸ См.: Шеллинг Ф.В.Й. Бруно, или О божественном и природном начале вещей. Беседа // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 587.

отброшенными, ни уделять внимание той или иной философской теории или позиции, которую нельзя было бы проверить согласно строжайшим критериям философской и логической доказательности.

Кроме того, во всех специфических случаях Шеллингова рассмотрения его мысль развивается согласно общим правилам, методам трансцендентального идеализма, основательно представленным и проверенным в его «Системе трансцендентального идеализма».

Подытожим обоснование методологического инструментария, примененного Шеллингом в рамках этого типа «трансценденталистской» истории философии и, в частности, запечатленного в Диалоге.

1. Все идеи, будучи конструкциями человеческого ума, не должны быть смешиваемы, настаивает Шеллинг, с вещами и процессами мира. Например, он пишет: «Материя – не тело...»¹⁹.

2. Философские понятия, идеи, созданные и используемые как абстракции высокого уровня, могут быть соотнесены с такими вещами и процессами мира, но только в конечном счете и исключительно через сложнейшую цепь взаимосвязанных понятий и процедур.

3. Важнейшей целью теоретического анализа фундаментальных и «вечных» понятий, категорий философии Шеллинг, как я думаю, считает открытие особых функций, которые эти понятия (соответственно – учения) должны выполнять в системе научной философии и – более широко – в целостности человеческой культуры.

Такие подходы определенного числа философов, последовавших за трансценденталистскими принципами Канта, имеют тенденцию быть оцененными в качестве корректных – с точки зрения истории философии, а также философии как таковой²⁰. Далее мы проанализируем, как Шеллинг применил эти фундаментальные методы к тем проблемам Диалога, которые в самом деле имеют отношение к философии Бруно.

Единство как главная категория в философской картине универсума (Бруно – Гегель – Шеллинг)

Прежде всего, хотелось бы здесь с самого начала кратко представить свое понимание типа существенной теоретической, иногда персоналистски окрашенной, связи философских учений Бруно, Гегеля, Шеллинга и других философов со времени античности до наших дней. Она существует несмотря на исторические дистанции, на все различия, которые легко продемонстрировать. Итак, между рассматриваемыми философскими учениями существует прочное родство.

Какого типа это родство? Разумеется, речь не о зависимости и последовательности идей, как в случае «учитель – ученик». Это очевидно применительно к Гегелю и Шеллингу, которые не продемонстрировали, даже на ранних стадиях своего развития, какой-либо склонности просто последовать за тем или иным философом, сколь бы великим он ни был. Как раз наоборот: легко показать, что точно в то время, когда писался Диалог, Шеллинг был движим сильнейшей мотивацией найти оригинальные, новые пути в философии.

¹⁹ Шеллинг Ф.В.Й. Указ. соч. С. 571.

²⁰ Я считаю эти методы и подходы неустранимыми компонентами философии, см.: Мотрошилова Н.В. «Идеи Ю» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003. С. 541.

Аналогично этому, различия в подходах, идеях, стиле мысли Платона и неоплатоников, Бруно и других философов эпохи Ренессанса и Гегеля и Шеллинга более чем очевидны. Применительно к Бруно различия неоднократно подчеркивались, например, Гегелем в его чисто рационалистических замечаниях о том, что у Бруно «изложение получает часто вид чего-то смутного, запутанного, аллегорического, какой-то мистической фантастики»²¹.

Линии родства, которые я хочу прочертить, связаны со стремлением философов от Платона и Плотина через Бруно, Гегеля, Шеллинга до мыслителей последнего и нашего столетий создать всеобщее воззрение, видение Универсума, Природы, которое уникально, оригинально в случае каждого великого философа, но в то же время встраивается в цепь взаимосвязанных и взаимодополнительных теоретических и, возможно, культурных проектов мысли. Родство между этими уникальными философскими образцами было и остается детерминированным (по моему мнению) необходимостью развить всеобщее мировоззрение, *Weltanschauung*, рассмотрение Универсума, Природы как: 1) неразрывно объединенных с Богом, Разумом, Мировым духом (*Geist*), Мыслью и 2) диалектически единых с целостностью открытых и возможных различий, включая те, которые имеют идеальный, категориальный характер.

Таким образом, Гегель, Шеллинг (разумеется, также Фихте и другие фигуры немецкой диалектической мысли) включили собственное видение таких традиционных линий мысли в корпус своих работ, которые стали великими достижениями мировой диалектической философии.

Попытаюсь подтвердить эти общие оценки, проанализировав более конкретную проблему Диалога, а именно проблему «материи» и «формы».

Единство «материи» и «формы»

Резюмируем главные идеи Диалога Шеллинга, касающиеся «материи» и «формы». Между прочим, эти идеи были выражены не Бруно как вышеупомянутым персонажем Диалога, – эту роль Шеллинг отвел Александру, ошибочно названному некоторыми комментаторами «материалистом» лишь потому, что Шеллинг верил ему задачу продемонстрировать «вечную» и неустранимую роль «материи» как философской категории. (Что, кстати, мог сделать и добросовестный идеалист.)

Процитирую то, что сказал Александр (вернее, что «велел» ему сказать Шеллинг): «...идея материи находится не там, где органическое и неорганическое уже разделились, а там, где они вместе и едины. Поэтому узреть это можно не чувственным, а только интеллектуальным взором»²².

Таким образом, когда Шеллинг рассуждал о «материи как таковой», на деле он имел в виду интеллектуальные, идеальные, синтетически помысленные функции, которые «материя» как специфическое философское понятие (и соответствующее учение) должна выполнять в философии вне зависимости от определенного исторического времени и конкретных обстоятельств, воздействующих на того или иного мыслителя.

Каковы же эти функции?

а) Понятие «материя» должно, как думает Шеллинг, выражать то, что объединяет все вещи; выражать различия между ними – функция понятия «формы»²³.

²¹ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 176.

²² Шеллинг Ф.В.Й. Указ. соч. С. 569.

²³ Там же. С. 570.

б) Говорить о «материи как таковой» – значит в философии Шеллинга не что иное, как раскрывать центральную теоретическую функцию самого этого понятия. В материи самой по себе, т. е. в качестве такового понятия, согласно Шеллингу, «нет многообразия. Она содержит (разумеется, не в чисто физическом смысле, а в потенции, интеллигибельно. – Н.М.) все вещи, но именно поэтому неразличимыми, неразделенными как замкнутую в себе возможность»²⁴. Согласно формуле Шеллинга, «материя» – это сложный и даже парадоксальный символ «совершенства в (своей) бедности»²⁵. Поэтому особая тонкость философской мысли в случае материи должна состоять в способности того или иного философа не изначально включать в это понятие целостность конкретных характеристик, а двигаться мыслью на уровне «нищеты», «бедности» дефиниций, описаний, образов.

с) Эти интеллигибельные «описания» «материи» неразделимо связаны с понятиями «формы», «формы всех форм», «сущности», «вещей», «абсолюта», каждое из которых играет свою особую роль в цепи теоретических понятий, благодаря коей и может быть сконструировано общее философское мировоззрение (Weltanschauung).

Шеллингово суммирование этих принципиальных концептуальных отношений дается именно в Диалоге, и оно таково: «Следовательно, посредством формы всех форм абсолютное *может быть* всем, посредством сущности оно *есть* все. *Конечные вещи* как таковые суть, правда, во всякое время то, чем они в это мгновение могут быть, но не то, чем они могли бы быть в своей сущности. Ибо сущность в них всегда бесконечна, поэтому в конечных вещах форма и сущность различны, первая конечна, вторая бесконечна. То, в чем сущность и форма совершенно едины, есть всегда то, чем оно может быть в любое мгновение и сразу, без временного различия; но таковым может быть только единое (курсив мой. – Н.М.)»²⁶.

Форма всех форм, «рассмотренная абсолютно», не должна, по Шеллингу, противопоставляться «материи» – только вместе они способны образовывать комплексное единство. Что же касается конкретных индивидуальных вещей, то «форма всех форм» противостоит всем им – и это конкретный пример, демонстрирующий, в понимании Шеллинга, противоречие и единство конечного и бесконечного.

Единство, а с определенной точки зрения тождество материи и формы, Шеллинг в диалоге описывает с помощью красноречивых образов: «материя жаждет формы, как женщина жаждет мужчины, и предана ей»²⁷. Вот почему пифагорейцы, напоминая Шеллинг, именовали «форму отцом, материю же – матерью всех вещей»²⁸.

И вот все такие принципиальные, изначальные философские подходы были, по словам Шеллинга, убиты временем, «которое все убивает». В частности «была убита материя и грубое изображение убило сущность... тем самым были уничтожены внутреннее единство и родство всех вещей, мир расщеплен на большое количество фиксированных различий, в результате чего возникло общее представление, согласно которому живое целое подобно некоему складу или жилищу, где помещены вещи, не причастные друг другу, не живущие одна в другой»²⁹.

²⁴ Шеллинг Ф.В.Й. Указ. соч. С. 569–570.

²⁵ Там же. С. 570.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 571.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. С. 573.

Вследствие этого, продолжает Шеллинг, материя, которая стала мертвой, и «всеобщий дух» Природы, который должен быть формой всех форм, превратились в «телесное существо», подчиненное механическим разделениям и сведенное к мертвым механическим движениям³⁰.

Таково Шеллингово лапидарное критическое описание подходов механистического материализма, о котором он говорит как о «безумии», способном «умертвить» материю и подтвердить ее смерть.

Теперь становится ясно, почему – по контрасту с более поздней «механистической» философией – Шеллинг и Гегель так высоко оценивают подходы, описания, образы Бруно. В его философии различные сущности и понятия, подобные истине и красоте, «равно необусловлены, ни одна не зависит от другой и не подчинена ей, каждая для себя самой есть высшее, так что они – одно и то же, одно может быть поставлено на место другого; и произведение, которое выражает первый из пунктов, с полностью равным основанием может быть рассмотрено в свете обоих свойств»³¹.

Саверио Риччи пишет: «На пространстве от платонизма до спинозизма, от метафизики света до теории взаимосвязи между *natura naturans* и *natura naturata* Шеллинг приписывает вечные образцы эмпирической реальности “архетипической природе, или Богу”: “Если мы назовем природу, – вопрошает Ансельмо, – в той мере, в какой она – живое зеркало, в котором даны исконные образы всех вещей, первообразной, а природу в той мере, в какой она выражает эти образы в субстанции, производящей, то, скажи, должны ли мы мыслить подчиненной закону времени и механизма первообразную или производящую природу?”»³².

Ответ на этот скорее риторический вопрос Ансельмо (здесь – и на вопрос Шеллинга) ясен и предопределен. Его можно дать, обратившись к Бруно, который в своих диалогах («О героическом энтузиазме», «О причине...» и др.) создал насыщенное многими измерениями красочное понимание и описание природы, формы, материи, истины, красоты, проникнутое духовностью и обогащенное символами жизни, движения, света, единства, родства форм и сущностей.

Вполне ясно, до какой степени философия Бруно уникальна и вследствие этого не может быть повторена или сымитирована. Но «дух» (*Geist*), живущий в ней, нужно сохранить – таково умонастроение и Гегеля, и Шеллинга. В то же время, как было сказано ранее, произошло плодотворное «оживление» других традиций философии, важных и для Бруно, и для Гегеля и Шеллинга³³. И, возможно, важных для тех из нас, современных философов, кто хотел бы внести вклад в создание новой философии жизни, единства, целостности, философии, свободной от редукционизма и механицизма.

Приходится здесь опустить многие темы, существенные для проблемы рецепции философии Бруно у Гегеля и Шеллинга, в частности (восходящий к традициям Николая Кузанского и его теории *coincidentia oppositorum*) анализ вопроса о единстве и противостоянии противоположностей.

³⁰ Шеллинг Ф.В.Й. Указ. соч. С. 573.

³¹ Schelling F.W. *Ausgewählte Werke*. Bd. III: *Schriften von 1801–1804*. Darmstadt, 1973. S. 114.

³² Ricci S. *La ricezione del pensiero di Giordano Bruno in Francia e in Germania*. P. 453. Пер. Шеллинга цит. по: Шеллинг Ф.В.Й. Бруно, или О божественном и природном начале вещей. С. 495.

³³ В этом отношении весьма важна проблема связи философии Бруно, соответственно, Гегеля и Шеллинга с платоновской или неоплатонической традициями. По данному вопросу см., напр.: *Beierwaltes W. Platonismus und Idealismus*. Fr. a/M., 1972. S. 100ff., 201, 206, 221, 232ff.; *Idem. Schelling und Plotin // Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente: atti del Convegno internazionale (Roma, 5–9 ottobre 1970)*. Roma, 1974. P. 605–618; *Holz H. Spekulation und Faktizität. Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*. Bonn, 1970; *Veillard-Baron J.-L. Platon et l'idéalisme allemand (1770–1830)*. P., 1979.

Приведу еще одну замечательную цитату С. Риччи, который – в свою очередь – цитирует Бруно: «...“для того, чтобы проникнуть в глубочайшие тайны природы, надо неустанно исследовать противоположные и противоборствующие пределы вещей; найти точку соединения еще не главное, подлинная и глубочайшая тайна искусства состоит в том, чтобы вынести из этой точки и ее противоположность”³⁴. Эти слова Бруно, переданные по-немецки Якоби, Шеллинг считает “истинным символом подлинной философии”³⁵.

Заключение

В комплексе проблем, касающихся рецепции философии Бруно великими немецкими философами Гегелем и Шеллингом, есть одна, которая не лежит на поверхности специальных знаний и редко дискутируется в соответствующей литературе. Это проблема свободы.

В этом конкретном случае ситуация противоречива, она осложнена конкретными и общими историческими обстоятельствами. Прежде всего, Бруно, подвергшийся преследованиям и ставший жертвой инквизиции, не мог выступить в роли философа, которому было бы позволено открыто защищать принцип свободы и тем более положить этот принцип в основание философии. Что же касается Гегеля и Шеллинга, то нужно принять во внимание эволюцию их философских воззрений и позиций. В юности они испытали сильное влияние свобододобивых ценностей и лозунгов французской революции. На зрелых стадиях их интеллектуального развития и Гегель, и Шеллинг действительно создали свои образцы философии свободы.

Но в начале их творческого пути (когда Шеллинг, в частности, писал свой Диалог) систематическая философия свободы еще не была создана ни Шеллингом, ни Гегелем. Однако же проекты такой философии уже вызревали в их умах. Вот почему Шеллинг в 1807 г. уже смог опубликовать свою программную работу «Философское исследование о сущности человеческой свободы».

Вполне возможно поразмышлять над тем, как образ и пример Бруно мог вдохновлять обоих немецких мыслителей на их пути к философии свободы. В их время уже были усвоены исторические уроки, о которых в эпоху Бруно лишь немногие люди могли догадываться или мечтать о них, как делал этот мученик и герой. Но к началу XIX века (несмотря на все разочарования) многим людям, включая философов, стало ясно: с точки зрения исторической перспективы, «суда истории», победителем, как выяснилось, стала не инквизиция, а непокорившаяся жертва, Бруно. Живший в условиях подавления свободы, попавший в лапы смерти, Бруно прославился прежде всего как человек, который сохранил верность своим принципам и убеждениям, не поступился своим личным достоинством³⁶.

Возможно, еще более поучительный урок, усвоенный Гегелем и Шеллингом, как и мыслителями более поздних эпох, касался философии Бруно. Они поняли, что эту философию не смогли уничтожить ни костер инквизиции, ни смена ис-

³⁴ Шеллинг Ф.В.Й. Указ. соч. С. 584.

³⁵ Ricci S. La ricezione del pensiero di Giordano Bruno in Francia e in Germania. P. 458.

³⁶ Об этой драматической, трагической истории борьбы свобододобивой личности против идеологической и институциональной диктатуры я в 1970 г. написала книгу, которую невозможно было опубликовать при советской власти. Часть ее – «Бруно и инквизиция» – была опубликована только через 20 лет, во время перестройки, см.: Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей. Изд. 2-е, доп. М. 2010. С. 285–333.

торических эпох. Идеи и произведения Бруно не были сданы в архив, ad acta, и оказались включенными в преемственное развитие философской и культурной истории неувядающих, потому что новаторских, идей. Все эти события подтвердили истину, в которую всегда верили или на которую всегда надеялись философы: настоящая философия, заслуживающая своего высокого имени, есть обитель свободы, которая способна, по крайней мере в более позднее время, поднять выдающиеся личности и их интеллектуальные свершения над неблагоприятными условиями исторического места и времени, перенести славные имена, яркие идеи в трансисторические, в этом смысле «вечные» интеллигентные сферы, поместить их в «сокровищницу» философии и культуры.

Список литературы

- Гегель Г.В.Ф.* Соч.: в 14 т. Т. 11. Кн. 3: Лекции по истории философии / Пер. с нем. Б. Столпнера. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. 527 с.
- Гулыга А.В.* Шеллинг. М.: Мол. гвардия. 1982. 317 с.
- Лазарев В.В.* Шеллинг. М.: Мысль. 1976. 199 с.
- Мотрошилова Н.В.* «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология–Герменевтика, 2003. 720 с.
- Мотрошилова Н.В.* Рождение и развитие философских идей. Изд. 2-е, доп. М.: Канон+, 2010. 488 с.
- Шеллинг Ф.В.Й.* Бруно, или О божественном и природном начале вещей. Беседа // *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч.: в 2 т. Т. 1 / Пер. с нем. М.И. Левиной. М., 1987. С. 490–588.
- Baumgartner H.M., Korten H.* Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. München: C.H. Beck, 1996. 261 S.
- Beierwaltes W.* Identität und Differenz. Fr. a/M.: Vittorio Klostermann, 1980. 328 S.
- Beierwaltes W.* Platonismus und Idealismus. Fr. a/M.: Klostermann, 1972. 228 S.
- Beierwaltes W.* Schelling und Plotin // Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente: atti del Convegno internazionale (Roma, 5–9 ottobre 1970). Roma, 1974. P. 605–618.
- Giancotti E.* Spinoza in Italia tra Illuminismo e Romanticismo. Dall'opposizione al confronto // Studi su Hobbes e Spinoza / A cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli. Napoli, 1995. P. 211–230.
- Hegel on Giordano Bruno / Trans. by E.D. Mead // The Journal of Speculative Philosophy. 1886. Vol. 20. P. 206–219.
- Holz H.* Spekulation und Faktizität. Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling. Bonn: Bouvier, 1970. 508 S.
- Kuhlenbeck L.* Giordano Brunos Einfluss auf Goethe und Schiller. Lpz.: T. Thomas, 1907. 27 S.
- Massolo A.* Il primo Schelling. Firenze: G.C. Sansoni, 1953. 179 p.
- Ricci S.* La fortuna del pensiero di Giordano Bruno, 1600–1750. Firenze: Le Lettere. 1990. 408 p.
- Ricci S.* La ricezione del pensiero di Giordano Bruno in Francia e in Germania. Da Diderot a Schelling // Giornale critico della filosofia italiana. 1991. Vol. 70. No. 3. P. 431–465.
- Saenger W.* Goethe und Giordano Bruno: Ein Beitrag zur Geschichte der Goethischen Weltanschauung. B.: Ebering, 1930. 271 S.
- Savorelli A.* Bertrando Spaventa e la via stretta a Spinoza tra Bruno e Hegel // Giornale critico della filosofia italiana. 1998. Vol. 77. No. 1. P. 33–43.
- Schelling F.W.* Ausgewählte Werke. Bd. III: Schriften von 1801–1804. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973. 738 S.
- Tilliette X.* Schelling. Une philosophie en devenir. Vol. I. P.: Vrin, 1970. 658 p.
- Vieillard-Baron J.-L.* Platon et l'idéalisme allemand (1770–1830). P.: Beauchesne, 1979. 408 p.

Hegel and Schelling on Bruno: two philosophical portraits set against the scenery of the age and eternity

Nelly Motroshilova

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: motroshilova@yandex.ru

The two philosophical images of Giordano Bruno as a 'heroic character' and the corresponding representations of his ideas about 'the life of the whole' created, respectively, by Hegel (in his lectures on the *History of Philosophy*) and by Schelling (in the dialogue *Bruno*), are brought into consideration in their paradigmatic significance for the history of contemporary philosophy. The central point in Hegel's understanding of Bruno's role in the history of philosophy is the idea of an affinity between Bruno's personality and the philosophical principle of 'absolutely universal unity of all things' avowed in his writings. The dialogue *Bruno* is considered here as one of the important waymarks of Schelling's early philosophical development which attains a transhistorical paradigmatic significance for all philosophers striving after ultimate unity of world and thought, 'matter' and 'form', nature and human being.

Keywords: Bruno as a heroic character; affinity between Bruno's personality and the principles of his philosophy; unity as the main category in the philosophy of the Universe

References

- Baumgartner, H.M. und Korten, H. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*. München: C.H. Beck, 1996. 261 S.
- Beierwaltes, W. "Schelling und Plotin", *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente: atti del Convegno internazionale (Roma, 5–9 ottobre 1970)*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, pp. 605–618.
- Beierwaltes, W. *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980. 328 S.
- Beierwaltes, W. *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1972. 228 S.
- Giancotti, E. "Spinoza in Italia tra Illuminismo e Romanticismo. Dall'opposizione al confronto", *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli. Napoli: Bibliopolis, 1995, pp. 211–230.
- Gulyga, A. *Schelling*. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 1982. 317 pp. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Sochineniya*, Tom 11/3: Lektsii po istorii filosofii [Selected Writingsm, Vol. 11/3: Lectures on the Philosophy of History], trans. by B. Stolpner. Moscow; Leningrad: Sotsekgiz Publ., 1935. 527 pp. (In Russian)
- Holz, H. *Spekulation und Faktizität. Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*. Bonn: Bouvier, 1970. 508 S.
- Kuhlenbeck, L. *Giordano Brunos Einfluss auf Goethe und Schiller*. Leipzig: T. Thomas, 1907. 27 S.
- Lazarev, V. *Schelling*. Moscow: Mysl' Publ., 1976. 199 pp. (In Russian)
- Massolo, A. *Il primo Schelling*. Firenze: G.C. Sansoni, 1953. 179 pp.
- Mead, E.D. (tr.) "Hegel on Giordano Bruno", *The Journal of Speculative Philosophy*, 1886, Vol. 20, pp. 206–219.
- Motroshilova, N. 'Idei I' Edmunda Gusserlya kak vvedenie v fenomenologiyu. ['Ideas I' of Edmund Husserl as an Introduction to Phenomenology]. Moscow: Fenomenologiya–Germenevtika Publ., 2003. 720 pp. (In Russian)
- Motroshilova, N. *Rozhdenie i razvitie filosofskikh idei* [The Birth and Development of Philosophical Ideas], 2nd ed. Moscow: Kanon + Publ, 2010. 488 pp. (In Russian)
- Ricci, S. *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno, 1600–1750*. Firenze: Le Lettere. 1990. 408 p.

Ricci, S. “La ricezione del pensiero di Giordano Bruno in Francia e in Germania. Da Diderot a Schelling”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 1991, Vol. 70, No. 3, pp. 431–465.

Saenger, W. *Goethe und Giordano Bruno: Ein Beitrag zur Geschichte der Goethischen Weltanschauung*. Berlin: Ebering, 1930. 271 S.

Savorelli, A. “Bertrando Spaventa e la via stretta a Spinoza tra Bruno e Hegel”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 1998, Vol. 77, No. 1, pp. 33–43

Schelling, F.W. “Bruno, ili O bozhestvennom i prirodnom nachale veshchei” [Bruno, or On the Natural and Divine Principle of Things], trans. by M. Levina, in: F.W. Schelling, *Sochineniya* [Selected Writings], vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1987, pp. 490–588. (In Russian)

Schelling, F.W. *Ausgewählte Werke*, Bd. III: Schriften von 1801–1804. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973. 738 S.

Tilliette, X. *Schelling. Une philosophie en devenir*, Vol. I. Paris: Vrin, 1970. 658 pp.

Vieillard-Baron, J.-L. *Platon et l’idéalisme allemand (1770–1830)*. Paris: Beauchesne, 1979. 408 pp.

Д.Ф. Тестов

СТРУКТУРАЛИЗМ И ЭКОЛОГИЯ РАЗУМА. СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ПРОЕКТОВ К. ЛЕВИ-СТРОССА И Г. БЕЙТСОНА

Тестов Дмитрий Фарукович – ассистент кафедры философии. Финансовый Университет при Правительстве Российской Федерации. Российская Федерация, 125993, г. Москва, Ленинградский пр-т, д. 49; e-mail: dmitrytestov87@mail.ru

Статья представляет собой попытку сравнительного анализа антропологических проектов К. Леви-Стросса и Г. Бейтсона. Объектом сравнения становится не столько материал или методология, сколько форма мысли, понимаемая как условие порождения и обоснования метода. Сопоставляя центральные для двух антропологий понятия структуры и паттерна, автор обнаруживает, что оба концепта предстают результатом анализа двух различных видов трансформационных последовательностей: конкретной непрерывной (Леви-Стросс) и абстрактной прерывной (Бейтсон). Сравнение стратегий наблюдения демонстрирует существенные расхождения метода, несмотря на свойственную обоим исследователям апелляцию к понятию разума как объяснительному принципу. Ключевым является понятие дистанции между наблюдателем и *другим*, которая для Леви-Стросса становится условием наблюдения, позволяющим проявиться разуму. Для Бейтсона же разум проявляется благодаря избыточности коммуникации, которая позволяет отличить сигнал от шума, а дистанция предстает в качестве вторичной характеристики коммуникативного контура. В то же время совпадение критических стратегий, обращенных против функционализма, свидетельствует в пользу глубокого теоретического единства обоих проектов в рамках некоторого большего теоретического контекста. Анализ инструментальных и биологических метафор культуры, используемых Малиновским, Бенедикт, Бейтсоном и Леви-Строссом, позволяет реконструировать список специфических черт, к которым обращается «антропология формы» в попытке переосмыслить функционалистскую концепцию культуры.

Ключевые слова: Бейтсон, Леви-Стросс, структурализм, экология разума, функционализм, антропология, культура, паттерн, структура

Имена Бейтсона и Леви-Стросса в антропологической литературе не часто встречаются рядом. Обычно исследователи видят больше причин, чтобы развести их по разным школам, культурным традициям и ареалам полевых исследований. Однако философский сравнительный анализ может позволить себе отодвинуть эти условия на второй план, сделав объектом анализа и сравнения форму мысли. Форма мысли – это не метод, а условия его порождения

и способы обоснования. Сюда относятся мыслительные привычки, приемы и ухищрения, взятые как целое, достаточно независимое от содержания, хотя, возможно, и обусловленное этим содержанием на более ранних этапах. И сопоставление этих форм мысли (условий порождения метода) обнаруживает неожиданную близость позиций двух антропологов.

Мы попытаемся продемонстрировать сходства и различия на примере трех ключевых тем, связанных с пониманием отношений формы и трансформации, концепцией антропологического наблюдения и критическими стратегиями, направленными против функциональной традиции в антропологии. Но для начала следует кратко сравнить траектории жизненного пути и хронологии основных работ.

Грегори Бейтсон (1904–1980) и Клод Леви-Стросс (1908–2009) – две наиболее рационалистически ориентированные фигуры в антропологии XX столетия. Примерно в одно и то же время и, по-видимому, независимо друг от друга они предложили концепции паттерна (Бейтсон) и структуры (Леви-Стросс) в качестве оснований для двух схожих теорий порядка, предположив, что многообразие гетерогенных, наблюдаемых в культуре фактов подчинено строгим закономерностям. И тот и другой отдавали приоритет отношениям перед сущностными характеристиками элементов, опираясь в различной степени на лингвистику, математику и биологию. Перед обоими стояла проблема поиска компромисса между паттерном/структурой и временем/историей, которую они сходно решали.

Бейтсону приносит известность его работа «Нэйвен» (1936), где он впервые применяет концепцию паттерна, заимствованную из «Паттернов культуры» Рут Бенедикт, к анализу взаимоотношений между полями в культуре ятмулов. К фигуре Леви-Стросса внимание привлекает его работа «Элементарные структуры родства» (1949), которую так же можно рассматривать в качестве наброска будущей программы структурализма. Вопросы, касающиеся саморегуляции социальных процессов и отношений, поставленные в «Нэйвене», вывели Бейтсона на передний край зарождающейся кибернетики. В 1940-х гг. он принимает участие в знаменитых конференциях фонда Мэйси, которые вылились в длительное плодотворное сотрудничество с Норбертом Винером, Джоном фон Нейманом и другими. У Леви-Стросса так же был свой информатор и проводник в мир математики – Андре Вейль, известный фундаментальными работами в области алгебраической геометрии. Вейль так же выступил автором математического приложения к «Элементарным структурам родства».

Основные работы Леви-Стросса «Структурная антропология» (1958) и «Неприрученная мысль» (1964) приносят ему мировую известность, представляя собой зрелый образец применения метода структурного анализа, в то время как основная работа Бейтсона «Шаги в направлении экологии разума» вышла в свет только в 1972 г. До этого труды Бейтсона представляли собой в основном небольшие статьи и эссе на темы, казалось, не связанные друг с другом, что едва ли позволяло разглядеть метод. Только выход «Шагов...», объединивших под одной обложкой статьи по антропологии, психиатрии, эпистемологии и теории эволюции, очертил контуры его междисциплинарного проекта, эксплицитно представив метод абдукции паттернов. Тем не менее, если Леви-Строссу было суждено значительно пережить пик популярности структурализма, то Бейтсон настоящую славу стал приобретать лишь к концу жизни и еще больше после смерти. Но если структурализм на какое-то время стал мировой тенденцией даже за пределами антропологии, то экология разума так и осталась проектом одного человека, не создавшего ни школы, ни традиции.

Форма и трансформация

Несмотря на некоторую очевидную гомогенность ключевых для структурализма и экологии разума понятий, понятия «паттерн» и «структура» имеют также существенные различия, которые, в свою очередь, инициируют большие различия в методологии. Прежде всего, леви-строссовская структура не обладает целостностью и завершенностью, присущей паттерну, который схватывается сразу целиком. Это схватывание – узнавание целого, первичное по отношению к узнаванию частей, усматривание уже знакомого за чем-то всякий раз новым. Паттерн преподносит себя так, словно его нужно только рассмотреть за пеленой многообразия форм. Структура же последовательно конструируется Леви-Строссом из элементарных диспозиций (которые и есть не что иное, как паттерны), как правило, бинарных. Он вскрывает структуру, расщепляя миф или ритуал на такие атомарные отношения, как симметрия, инверсия или оппозиция, лишь затем собирая структуру целого в качестве набора этих отношений.

Леви-Стросс всегда имеет дело с целой серией релевантных мифов – различными версиями одного или соседних народов; реже – с мифом и ритуалом, связанными между собой. Структура вычерчивается им через трансформации, которые она претерпевает в исторической или географической перспективе. Бейтсоновский паттерн так же дает себя схватить через трансформацию, но это уже иная трансформация. Согласно примеру Бейтсона, паттерн усматривается в сравнении анатомии краба с анатомией омара или анатомии человека с анатомией лошади, сравнение же двух сравнений высвечивает метапаттерн (паттерн паттернов). Обе концептуальные конструкции, следовательно, нуждаются в инверсии первоначальной формы, нарративной или органической, как заимствованный миф является инверсией оригинального или анатомия омара является инверсией анатомии краба.

Задолго до структурализма и теории паттернов такую же необходимость вариации для схватывания общей схемы видел Гёте. В «Метаморфозе растений» он обратил внимание на то, что некоторые внешние части растений иногда преобразуются и принимают полностью или частично форму тех, что находятся рядом. Здесь еще нет никакой абстрактной связующей схемы. Это конкретное изменение конкретного растения, происходящее последовательно во времени. Новая форма возникает по мере того, как исчезает старая. Такого рода трансформация еще не ведет к обнаружению общей порождающей схемы, в качестве которой у Гёте предстает прарастение (*Urpflanze*), но она уже указывает на пластичность формы части в рамках неизменности ее структурного положения. Можно сказать, что Леви-Стросс использует именно эту модель трансформации. Вариации, описанные Гёте в «Метаморфозе растений», в сущности те же, что и вариации мифологического сюжета в анализах Леви-Стросса. Между инверсиями мифов и ритуалов, включенных им в непрерывный поток анализа, нет даже очевидного сюжетного сходства, утверждается лишь их генетическая связь. Формы в случае подобной трансформации соотносятся не с общей схемой, но лишь друг с другом. Структура каждой последующей формы предстает как вариация структуры предыдущей. Структура и трансформация для Леви-Стросса обосновывают друг друга: структура может проявиться и стать видимой только через трансформацию, но лишь допуская структурированность трансформирующихся форм, мы можем рассматривать «коллекцию» этих форм как трансформационную последовательность, а не как демонстрацию разобщенных и лишенных связи явлений или объектов.

Бейтсон использует иную модель трансформации, прототип которой так же можно разглядеть у Гёте¹. Исследуя метаморфозы растений, кажется, последний был сбит с толку собственной убежденностью в реальном существовании прарастения, не распознав, что имеет дело с абстракцией. Однако в работах по морфологии животных он не допускает той же ошибки². Концепция единого остеологического типа предстает у Гёте уже как инструмент, созданный для нужд сравнительной анатомии. Тип – абстракция, которая обретается через столь же абстрактную трансформацию. Происходит переход от трансформации конкретной и непрерывной, где формы сменяют друг друга, к трансформации абстрактной и прерывной, где формы существуют одновременно и превращение осуществляется взглядом, через переключение внимания. Эту вторую модель мы и встречаем у Бейтсона. Отношение форм друг к другу выстраивается им через отношение каждой из них к общей схеме (паттерну). Его трансформации – результат сопоставления форм, они возникают через перенос «взгляда» с одного объекта на другой. Краб не превращается в омара, он сосуществует одновременно с ним как обособленная форма, но «взгляд», двигаясь от одного к другому, осуществляет сравнение, как бы искусственно создавая трансформацию. Показательно, что этот же метод обнаруживается и в манере Бейтсона читать лекции. Фритьоф Капра в воспоминаниях писал: «Он касался того и этого, отпуская шуточки в промежутках, перепрыгивая от описания растения к балийскому танцу, потом к играм дельфинов, различиям между египетской и иудео-христианской религиями, к диалогу с шизофреником и так далее и так далее»³. Перепрыгивание, о котором идет речь, и есть перенос взгляда, осуществляющий трансформацию, представленную здесь как смена контекста (области, дисциплины или организма), позволяющая схватить паттерн как конфигурацию, контрастирующую в своем постоянстве с этой сменой. Иначе говоря, поскольку паттерн прячется в форме, его обнаруживает лишь череда формальных искажений.

Разум и дистанция

Наиболее существенной предпосылкой, разделяемой Бейтсоном и Леви-Строссом, является концепция разума, предлагаемая обоими в качестве объяснительного принципа и фундаментального понятия, с которым должны согласовываться антропологические наблюдения. Однако хотя оба антрополога сходятся в этом пункте, следствия, которые они из него извлекают и которые становятся основополагающими предпосылками их метода, глубоко различны.

Леви-Стросс конституирует наблюдение через дистанцию, которая фактически и становится условием объективности. Но эту дистанцию не стоит понимать как разрыв между цивилизованным европейцем и дикарем. Напротив, тип дистанции, выстраиваемой Леви-Строссом, возможен лишь как следствие признания в «дикаре» равноправного разума, а именно с этого

¹ Нельзя определенно сказать, что Бейтсон заимствует эту модель именно у Гёте. Скорее всего, у него были иные биологические источники, освещающие феномен гомологий, хотя Гёте он конечно знал. Тем не менее, Гёте действительно был первым, кто применил филогенетическую гомологию для классификации растений, не зная об эволюционной природе этого явления.

² *Гёте И.В.* Избр. соч. по естествознанию. Л., 1957. С. 518.

³ *Капра Ф.* Уроки мудрости. URL: http://www.e-reading.by/bookreader.php/108387/Капра_-_Uroki_mudrosti.html (дата обращения: 02.03.2016).

признания и начинает Леви-Стросс, анализируя классификационные схемы и системы логических категорий туземцев. Однако все это скорее программа, чем подлинная методология. В действительности туземец нигде не предстает у Леви-Стросса в качестве мыслящего субъекта. Он, скорее, агент мышления, причем агент, недоступный для анализа и потому исключенный из аналитического поля. Замысел структурной антропологии – не дать другому «лгать» о том, как он мыслит, и заставить говорить за него продукты его мышления (мифы, ритуалы и таксономические системы). Но будут ли операциональные схемы, вычленяемые наблюдателем из продуктов мышления другого, принадлежать этому мышлению? Или, быть может, наблюдателю? Или схема выступает неким посредником – интерфейсом между двумя разумами?

Описывая свой метод, который, по сути, предстает как метод последовательного дистанцирования, Леви-Стросс выделяет в нем три этапа:

1) «определить исследуемое явление как отношение между двумя или более терминами, реальными либо потенциальными»;

2) «составить таблицу возможных замещений между терминами»;

3) «принять эту таблицу в качестве общего объекта анализа, лишь на этом уровне способного достигать необходимых связей, в качестве эмпирического феномена – одной из возможных комбинаций, целостная система которых должна быть предварительно реконструирована»⁴.

Здесь мы отчетливо видим, как исследуемое явление замещается посредником – таблицей, которая и становится настоящим предметом анализа. Значимо то, что таблица (в других случаях схема) не является целью и заключительным этапом. Это промежуточное звено – дистанцирующий посредник, который устраняет как наблюдателя, так и другого, устраняя их языки. Говоря точнее, она задерживает появление языка наблюдателя, ускоряя исчезновение языка *другого*.

Таблица как система пространственно-упорядоченных высказываний и наблюдаемых фактов является разрывом между двумя нарративами (т. е. системами высказываний, упорядоченных во времени), и в то же время единственной связью между ними. Она конституируется из нарратива *другого* и становится предметом нарратива наблюдателя, то есть позволяет конвертировать рассказ туземца в текст антрополога. Таким образом, таблица объективирует не только *другого*, но и самого наблюдателя, и *другой* выступает неотъемлемым условием такой объективации, как поставщик чуждых категорий, в системе которых в таблице вынужденно функционирует логика наблюдателя. Стало быть, *другой* предстает для Леви-Стросса как возможность объективировать самого себя. По его словам, «для того чтобы человек снова увидел свой собственный образ, отраженный в других людях – это и составляет единственную задачу антропологии при изучении человека, – ему необходимо сначала отрешиться от своего собственного отношения к самому себе»⁵. Отрешиться от собственного отношения к себе здесь, по-видимому, означает дистанцироваться от себя и взглянуть на себя как на другого, понять себя как нечто себе внешнее.

Но если мы пока оставим в стороне рефлексивные функции антропологии и обратимся к стратегиям наблюдения других, то стоит обратить внимание на еще одно высказывание Леви-Стросса. Он говорит, что «антропология... находится в ситуации сравнимой с астрономией» и что «этнолог... это астроном, изучающий созвездия людей»⁶.

⁴ Леви-Стросс К. Тотемизм сегодня // Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994. С. 48.

⁵ Леви-Стросс К. Руссо – отец антропологии // Леви-Стросс К. Первобытное мышление. С. 22.

⁶ Цит. по: Энафф М. Клод Леви-Строс и структурная антропология. СПб., 2010. С. 51.

«Так почему все же астрономия?» – спрашивает Марсель Энафф Леви-Стросса. И сам же отвечает: «потому что тип развиваемого ею знания прямо пропорционален границам дистанции, а так же благодаря тем преимуществам, что предполагает ее наличие.

И действительно, астроном вынужден строить науку на чрезвычайно удаленном объекте. Эта дистанция не мешает выработке точных знаний, более того, она является важным фактором, представляя собой своеобразный фильтр. Дистанция выявляет лишь то, что остается неизменной величиной, несмотря на удаление. Она позволяет увидеть качества, вблизи неразличимые. Дистанция, таким образом, перестает быть просто ограничением, но становится самым основанием специфической науки»⁷.

Из этого можно заключить, что построение таблицы является своеобразной попыткой организовать антропологический материал по аналогии с астрономическими данными. Отстраняя людей, события и рассказы, таблица раскрывает совокупность их связей и взаимодействий, недоступную при включенном наблюдении. Отодвигая детали, таблица позволяет перейти к целому. Таким образом, дистанция разворачивает перед наблюдателем структуру. Иными словами, на дистанции исчезает случайное и проступают очертания закономерного. То есть дистанция дает проявиться разуму.

Для Бейтсона, напротив, дистанция должна быть поглощена. И собственный разум предстает тогда как условие доступа к разуму другого, в силу общности формальных характеристик любой ментальной системы и любой коммуникации. Удивительно, но он тоже пользуется примером астрономического наблюдения, хотя делает это совершенно иначе: «Системы, состоящие из многочисленных частей, простираются от галактик до песчаных дюн и игрушечных паровозиков. Однако я далек от утверждения, что все они разумны, содержат разумы либо участвуют в ментальных процессах. Игрушечный паровозик может стать частью ментальной системы, включающей ребенка, играющего с ним, а галактика может стать частью ментальной системы, включающей астронома и его телескоп»⁸. Галактика и астроном сливаются для Бейтсона в единый разум. Дистанция нерелевантна, она не создает границы или разрыва между субъектом и объектом, а представляет собой лишь вторичную характеристику кибернетического контура, по которому передаются трансформации различий (информация) и элементами которого являются галактика и астроном. Из этой системы нельзя выделить астронома как единственный настоящий разум. До тех пор, пока он наблюдает космическое тело, нет критерия, по которому это тело и все информационные контуры, связывающие его с астрономом, могли бы быть отсечены от целостной ментальной системы. И все же, как только астроном оставит наблюдение, разум, включающий галактику, распадется и космическое тело утратит все ментальные характеристики, временно ему приписанные. Однако модель усложняется, когда объектом наблюдения становится другая ментальная система, т. е. когда компонентами разума являются другие разумы. Ментальные процессы в этом случае происходят не только в целом разуме, но и в отдельных сегментах его каузальных цепей. И антропологическое наблюдение, имеющее дело как раз с такими случаями, помимо обработки и организации поступающей информации должно учитывать способы такой же обработки и организации на другом конце рекурсивного контура. «То, что мы рассматриваем, – поясняет Бейтсон, – является столкновением не бильярдных шаров, а организмов,

⁷ Энафф М. Клод Леви-Строс и структурная антропология. С. 51.

⁸ Бейтсон Г. Разум и природа: неизбежное единство. М., 2009. С. 106.

и они, в свою очередь обладают собственной классификацией и структурированием событий, в которых участвуют»⁹. Таким образом, он подчеркивает различие между Плеромой и Креатурой¹⁰. При взаимодействии бильярдных шаров как типичных объектов Плеромы причиной события могут стать только силы и импульсы, а взаимодействие организмов как объектов Креатуры вызывает изменения и события посредством передачи и восприятия информации. Следовательно, изменение ситуации в рамках взаимодействия организмов и в том числе антропологического контакта с другим, зачастую происходит в плоскости воображаемого. Однако воображаемая структура ситуации в каждом из разумов инициирует обмен соответствующими сигналами и сообщениями, в процессе которого происходит корректировка воображаемых ситуаций в направлении подобия. Сама возможность этого процесса должна свидетельствовать в пользу того, что ментальные структуры воображаемых ситуаций и фактов находят отображение в структуре коммуникации. Стало быть, если наша первая задача, как это утверждает Бейтсон, «состоит в том, чтобы изучить, как субъект структурирует свою жизнь»¹¹, то первым объектом изучения должна стать коммуникация.

Концепция разума в качестве фундаментального понятия служит гарантом того, что получаемые в процессе коммуникации сообщения и наблюдаемые факты не являются случайными событиями, но представляют собой закономерность, содержат паттерн, т. е. только разум производит и распознают паттерны. Таким образом, разум как фундаментальное понятие представляет собой принцип разграничения сигнала и шума. Наблюдаемые группы феноменов и последовательности событий должны содержать паттерн или избыточность в качестве внутренней логики, чтобы быть признанными в качестве продуктов ментальной системы. В противном случае они не заслуживают внимания как случайные эффекты культурного шума¹².

Однако «разум» для Бейтсона предстает не только в качестве антропологической категории; это понятие направляет его исследования «от антропологии к эпистемологии», вынуждая предлагать все более широкие трактовки. В поздних работах он рассматривает свою систему взглядов скорее как часть биологической традиции, нежели как антропологию: «Мы, – пишет он, – т. е. тонкая нить мыслителей от Ламарка к Фехнеру, Самюэлю Батлеру и Уильяму Бейтсону, всегда знали, что разум должен тем или иным образом войти в крупные объяснительные схемы»¹³. А антропология рассматривается как сегмент той сложной коммуникативной сети, экологии идей, где разум предстает в качестве наиболее полной объяснительной схемы.

⁹ Bateson G. Some Components of Socialization for Trance // Bateson G. A sacred unity: Further Steps to an Ecology of Mind. N.Y., 1991. P. 74.

¹⁰ Плерома и Креатура – гностические понятия, заимствованные Бейтсоном у Юнга. Плерома – мир неживой природы, где причиной событий становятся силы и импульсы. Креатура – мир живых вещей, где причиной событий может стать передаваемая и воспринимаемая информация.

¹¹ Ibid.

¹² Однако для Бейтсона шум – это так же источник новых паттернов, поскольку новому неоткуда взяться кроме как из случайного.

¹³ Bateson G. From Anthropology to Epistemology // Bateson G. A sacred unity. P. 90 (цитируется в неопубликованном переводе Д.Я. Федотова).

Критические стратегии

Критические стратегии Бейтсона и Леви-Стросса связаны, прежде всего, со становлением в антропологии XX столетия некоей морфологической парадигмы через диалектическое отрицание предшествующей ей функциональной. Теорию паттернов культуры и структурализм объединяет в этом отношении общая «политическая» позиция и весьма специфическая критическая стратегия, направленная против функционализма.

Проблематизация соотношения формы и функции возникает уже у самого основателя функционализма – Бронислава Малиновского. «Можно сказать, что подход с точки зрения формы, – отмечает Малиновский, – означает наблюдение и фиксацию поведенческого акта в виде некоторой жизненной последовательности, тогда как функция – это переформулирование случившегося в терминах естественнонаучных положений физики, биохимии и анатомии, то есть полный анализ событий в организме и в окружающей среде»¹⁴. Для другого функционалиста, Алфреда Рэдклифф-Брауна (учителя Бейтсона), понятия структуры и функции так же являлись ключевыми¹⁵. Стало быть, дихотомия формализма и функционализма возникает в самой функционалистской школе, но именно функциональный анализ получает подробную разработку и провозглашается критерием научности. Концепции паттернов культуры и структурного анализа отчасти вырастают из ключевых положений функционализма и, в то же время, формируют свои методы как оппозиционные. Образные репрезентации культуры Рут Бенедикт, эмбриологические метафоры Бейтсона и, в первую очередь, фундаментальная метафора бриколажа К. Леви-Стросса осуществляют наиболее радикальную и конструктивную критику функционалистского взгляда.

Функционализм видит культуру как совокупность институтов, созданных для удовлетворения потребностей. «Ибо функцию, – утверждает Малиновский, – нельзя определить иначе, нежели как удовлетворение некоторой потребности, путем деятельности, в рамках которой люди сотрудничают, используют артефакты и потребляют плоды своего труда... Главное понятие здесь – организация...»

Я предлагаю называть единицу организации в человеческом сообществе старым, но до сих пор не имевшем ясного определения и не всегда употреблявшимся последовательно термином «институт»¹⁶.

Понятие института Малиновский считает «легитимной изолированной единицей анализа культуры», а функцию – ролью конкретного института в целостной схеме культуры – в том виде, как эта роль определяется исследователем культуры, будь эта культура развитой или примитивной¹⁷. Структура анализа предстает в виде своеобразной триады «потребность – функция – институт», где функция играет роль посредника в связывании некоторой культурной формы организации с биологической (как правило) потребностью.

Все выглядит так, будто тот или иной институт может быть сконструирован специально для удовлетворения определенной потребности (то есть для определенной цели). И Малиновский очень кстати использует орудейную метафору:

¹⁴ Малиновский Б. Научная теория культуры. М., 2005. С. 75.

¹⁵ См.: Рэдклифф-Браун А. Структура и функция в примитивной культуре. Очерки и лекции. М., 2001.

¹⁶ Малиновский Б. Научная теория культуры. С. 43.

¹⁷ Там же. С. 50–51.

Например, вилка – орудие для перемещения куска твердой пищи с тарелки в рот. Понятно, что как только мы определили ее функцию в пределах доступных наблюдению культур, мы *de facto* получили максимум данных о ее «первоисточке»... Поскольку, как можно показать, форма, функция и общий контекст вилки в трапезе как культурном явлении остаются в сущности одними и теми же во всех культурах, где пользуются вилками, единственная разумная гипотеза по поводу ее происхождения – предположение, что у истоков вилки стоят те задачи, которые этот инструмент способен выполнить¹⁸.

Малиновский не рассматривает различные варианты возникновения вилки как заимствованной или эволюционировавшей в известную форму из случайно подобранной ветки. Грубо говоря, вилка, согласно Малиновскому, просто изобретается потому, что была нужна. Не будет преувеличением сказать, что это рассуждение в логике инженерного проекта, где некоторая потребность формулируется в форме запроса на изобретение нового, совершенно противоречит гомеостатическому характеру примитивных культур. Логика Малиновского несет на себе отпечаток культуры, в которой существует идея прогресса, и эта логика не может быть вписана в культуры, избегающие изменений. Однако мы находим альтернативу этому примеру с вилкой в другой орудийной метафоре, принадлежащей уже Клоду Леви-Строссу.

Используя практику бриколажа в качестве метафоры мифологического мышления, Леви-Стросс также моделирует одну из немногих (если не единственную) практик конструирования, какие только можно вообразить, где функция каждого элемента, как бы отчетливо она не была представлена в его форме и исполнении, может быть им утрачена, подменена и принесена в жертву структуре целого. И эту логику бриколажа он как раз и противопоставляет логике инженерного проекта.

Бриколер способен выполнить огромное число разнообразных задач. Но в отличие от инженера ни одну из них он не ставит в зависимость от добывания сырья и инструментов, задуманных и обеспечиваемых в соответствии с проектом: мир его инструментов замкнут, и правило игры всегда состоит в том, чтобы устроиваться с помощью «подручных средств», то есть на каждый момент с ограниченной совокупностью причудливо подобранных инструментов и материалов, поскольку составление этой совокупности не соотносится ни с проектом на данное время, ни, впрочем, с каким-либо иным проектом, но есть результат, обусловленный как всеми представляющимися возможностями к обновлению, обогащению личных запасов, так и использованием остатков предшествующих построек и руин. Итак, совокупность бриколерских средств определяется не каким-либо проектом (что бы предполагало, как у инженера, существование и наборов инструментов, и проектов разного рода, по меньшей мере, в теории); она определяется лишь своим инструментальным использованием, иначе говоря, если употреблять язык бриколера, элементы собираются и сохраняются по принципу «это может всегда пригодиться». Поэтому такие элементы являются полуспециализированными. Этого достаточно, чтобы бриколеру не требовалось оборудования и знаний по всем специальностям, но этого недостаточно, чтобы каждый элемент был подчинен точному и обусловленному использованию. Каждый элемент воспроизводит одновременно целостную совокупность отношений, и конкретных и потенциальных; это операторы, но пригодные для каких-либо операций одного типа¹⁹.

¹⁸ Малиновский Б. Научная теория культуры. С. 101.

¹⁹ Леви-Стросс К. Неприрученная мысль // Леви-Стросс К. Первобытное мышление. С. 127.

В отличие от инженерного, все средства бриколерского проекта уже существуют как культурные артефакты и в качестве таковых уже имеют приписанные им смысл, значение и функцию, зачастую несоответствующие задачам бриколера. Соответственно, первым шагом должна стать инвентаризация уже образованной совокупности инструментов – переосмысление и переопределение каждого из имеющихся в наличии средств. Инвентарь, хоть и утративший частично свою инструментальность, остается во многом функционально нагруженным, и бриколер должен наделить его новой инструментальностью – открыть в нем новые возможности. Однако спектр таких возможностей ограничен историей и следами прежних предназначений, и бриколер оказывается в ситуации вынужденного компромисса. Прежние функции элементов бриколажа, оказавшись между структурой проектного целого и структурой совокупности средств, как между молотом и наковальней, перековываются в нечто, удовлетворяющее обоим структурам. Практика бриколажа, таким образом, предстает как практика переопределения функции.

Итак, было бы упрощением усматривать в использовании метафоры бриколажа лишь интеллектуальный прием. В действительности, через модель бриколажа Леви-Стросс осуществляет точечную и весьма изоцированную атаку на функционалистскую теорию культуры. Вводя альтернативную орудийную практику, даже в столь локальном культурном сюжете, как производство мифологии, он реорганизует диспозицию основных антропологических концептов, освобождая структуру и форму от функциональной детерминации и вверяя их вместо этого логике экономии.

Но раньше, чем у Леви-Стросса, мы обнаруживаем нечто подобное практике бриколажа в концепции паттернов культуры Рут Бенедикт. Она использует подобную модель для объяснения процесса интеграции культуры:

Культура, таким образом, является более чем суммой своих признаков (traits). Мы можем знать все о распространении племенной формы брака, ритуальных танца и подростковых инициациях и все еще ничего не понимать о культуре как целом, которое использовало эти элементы для собственной цели. В соответствии с этой целью, культура выбирает среди возможных признаков в окружающих регионах те, которые она может использовать и отбрасывает те, которые не может. Другие признаки она переплавляет в соответствии со своими требованиями²⁰.

Сама культура здесь предстает неким бриколером. Она не производит свои собственные средства, но собирает признаки в соседних культурах, переопределяя их и нанизывая на каркас конфигурации, обеспечивающей единство культуры, связывая отдельные признаки воедино. Эту конфигурацию Бенедикт и называет паттерном, который предстает здесь в роли структуры бриколерского проекта, определяющей специфическое расположение, взаимодействие и функции культурных элементов. Она критикует Малиновского именно за игнорирование специфических паттернов, присущих каждой культуре. По ее словам, обнаруживая специфические признаки тробрианской культуры, он проецирует их на весь «примитивный» мир, что неприемлемо, поскольку эти признаки, наборы институтов и практик, как бы скудно или обильно они не были представлены, не позволяют схватить ускользающий смысл культуры. Паттерн вписан не в сами признаки, а в конфигурацию их соотношений. Другими словами, возвращаясь к языку орудийных метафор,

²⁰ Benedict R. Patterns of culture. Boston, 1959. P. 47.

Малиновский утверждает схожесть различных проектов лишь на том основании, что для этих проектов использовались схожие или тождественные средства, но Малиновский при этом имеет в виду что-то вроде инженерных проектов, а Бенедикт – что-то вроде бриколажа. В ее случае каждая отдельная культура переопределяет функции своих средств и использует их для уникальных операций, в рамках столь же уникального проекта.

Ни одному из этих проектов не суждено достичь цели и быть воплощенным. Структура совокупности инструментов или культурных признаков всегда неплотно подогнана к замыслу «бриколера». И в этом заторе всегда и существует фактическая культура, забившись в слепое пятно изучающего взгляда. Эта зона всегда перед глазами, но антрополог ее не наблюдает. В этом заторе не проявляют себя и паттерны, они затемнены и спрятаны в пестроте явлений, событий и смешения признаков. Содержание «затора» конструируется наблюдателем через аналитическое рассечение культурного «шума» посредством категорий западного разума, с последующей реконструкцией (адекватной или нет) организации полученных фрагментов в ориентации на предполагаемый проект. Способствовать снижению доли субъективной интерпретации, неизбежной при реконструкции диспозиции, почти произвольно полученных фрагментов, и открытости (насколько это возможно) вероятных очертаний самих фрагментов, возможно (как и было уже показано на примерах моделей трансформаций) лишь через сопоставление. Этим объясняется как приверженность Бенедикт плюралистическим подходам в изучении культур, так и ее «японская авантюра»²¹. Дистанционное изучение культуры кажется немислимим в функциональной парадигме; поэтому логично, что работы Малиновского до сих пор представляют собой одни из лучших образцов полевых исследований. Для Бенедикт же невозможность непосредственного созерцания культуры не означает невозможность реконструировать формальные схемы и диспозиции на основании внутренней логики доступных фрагментов.

Регистрация элемента в различных культурах должна происходить с учетом его функции и структурного положения²², подобно тому, как при сравнении бриколерских проектов мы можем задаться вопросом о том, что заставило одного автора использовать вилку как рычаг, а другого как подставку (если они обладали идентичным набором средств), и через серию подобных вопросов приблизиться к изначальным замыслам, так и оставшимся невоплощенными. По сути, только наложение структурного и функционального определения и дает элементу как таковому возможность во всей полноте проявиться из туманного признака во всех своих контекстуальных преобразованиях. Но использование обоих определений имеет весьма узкое поле применения, оно бессмысленно везде, где мы сталкиваемся со сравнениями или трансформациями, с различиями. Структурно-функциональное сходство означает практически полное подобие и не позволяет схватить изменение, поэтому антропологические концепции, не исключая ни того ни другого понятия, во главе метода ставят все же либо формальный принцип (структуру, схему, форму), либо функциональный.

²¹ Во время Второй мировой войны Бенедикт предпринимает попытку дистанционного изучения японской культуры по заказу ведомства военной информации США. Она не знала японского языка и никогда не была в Японии, в ее распоряжении были лишь военнопленные, информаторы, жившие в США и огромные объемы литературы и прессы. Тем не менее, ставшая результатом книга «Хризантема и меч: паттерны японской культуры» стала одной из наиболее интересных работ по культуре Японии.

²² Это сделало бы совершенно неактуальным понятие признака (trait).

Дихотомия структуры и функции в антропологии имеет свой точный аналог (и, по-видимому, источник) и в биологии, в виде отношения понятий аналогии и гомологии. К этому аналогу прибегает Бейтсон, используя эмбриологическую метафору²³ против функционального определения так же, как Бенедикт и Леви-Стросс используют орудийные метафоры:

Давайте посмотрим на гомологию в обратном направлении. Традиционно существование эволюции доказывается при помощи ссылок на случаи гомологии. Давайте сделаем обратное. Давайте предположим, что эволюция существует и зададимся вопросом о природе гомологии. Давайте спросим, что представляет из себя какой-либо орган в свете эволюционной теории. Что такое хобот слона? Что это такое с точки зрения филогенеза? Чем ему предписывает быть генетика?

Как вы знаете, ответ в том, что хобот слона – это его «нос». (Даже Киплинг это знал!) Я ставлю слово «нос» в кавычки, поскольку хобот получает определение при помощи внутреннего процесса коммуникации в ходе роста. Хобот является «носом» в силу процесса коммуникации: именно контекст хобота отождествляет его с носом. То, что находится между двумя глазами и «на север» от рта есть «нос», а тут так и есть. Именно контекст устанавливает значение, и, несомненно, должен существовать воспринимающий контекст, наделяющий значением генетические инструкции. Когда я называю это «носом», а то – «рукой», я цитирую (правильно или неправильно) инструкции, управляющие развитием растущего организма; цитирую то, что ткани, получившие сообщение, подумали о его предназначении.

Есть люди, которые предпочитают определять носы через их «функцию», т. е. обоняние. Но если вы разберетесь в этих определениях, вы придете к тому же, только с использованием временного контекста вместо пространственного. Вы устанавливаете значение органа благодаря тому, что знаете его роль в последовательностях взаимодействий между существом и окружающей средой. Я называю это временным контекстом. Временная классификация идет поперек пространственной классификации контекстов. Однако в эмбриологии первое определение всегда должно даваться в терминах формальных отношений. Хобот зародыша не может, вообще говоря, ничего обонять. Эмбриология формальна²⁴.

В этом фрагменте Бейтсон на примере более архаичной формы коммуникации, чем межличностная, демонстрирует значение контекстуальной структуры в определении «смысла». Он говорит о двух видах контекста: временном, который он фактически приравнивает к функциональному определению, и пространственном – формальном. Бейтсона отличает апелляция к эмбриологии, но, как и Бенедикт и Леви-Стросс, он отдает право первородства формальному принципу. Эмбриологическая логика определяет смысл органа исходя из его соотношений с другими органами – пространственного положения в структуре целого. Функция органа определяется «инструкциями», управляющими ростом, которые в свою очередь определяют целевой фрагмент ткани, ориентируясь на его топологические характеристики.

Можно заключить, что в эмбриологии (как и в бриколаже) должна существовать цикличная последовательность, аналогичная последовательности герменевтического круга, поскольку инструкции, определяющие некий орган, должны ориентироваться на контекст общей диспозиции, включающей

²³ В отношении Бейтсона сказать, что он использует биологическую метафору, было бы, вероятно, сильным упрощением. Проблемы биологии интересуют его не меньше антропологических, и их не стоит понимать, как пояснения. Можно говорить, скорее, о взаимных метафорах.

²⁴ Бейтсон Г. Разум и природа: неизбежное единство. М., 2009. С. 30.

соседние органы, также определяемые через контекстную диспозицию. Это последовательность взаимного определения и уточнения части и целого (или элемента и контекста) одного через другое.

Такая же последовательность характерна, по-видимому, для любой коммуникации. Обмен сообщениями начинается с предположения контекста, но по мере продолжения интерактивной последовательности происходит уточнение контекста, что приводит к модификации сообщений. По этой причине при завязывании знакомства, учитывая неопределенность контекста, беседу обычно начинают с общих и неконкретных сообщений, оставляющих зазор для уточнения и модификации по мере подтверждения (или не подтверждения) предполагаемого контекста интеракции.

Даже в большей степени эта герменевтическая логика круга вписана в практику бриколажа. Сколь бы ни был изобретателен бриколер, форма его инструментов фактична (в отличие от фрагмента растущей ткани организма), и с этой фактичностью он вынужден примирить набросок своего проекта. Инструменты подбираются в соответствии с гибким наброском целого, а тот, в свою очередь, корректируется в зависимости от того, что удалось собрать, затем способ использования и соединения вновь должен ориентироваться на общую схему целого и т. д.

Итак, и инструменты, и проектная конструкция для начала должны быть неопределенны и размыты и, по мере сборки (реальной или мысленной), т. е. по сути, коммуникации, обретать все более строгие очертания. Эту размытость Леви-Стросс и называет «полуспециализированностью», которая необходима инструментам как страховка, чтобы они могли быть вписаны в столь же полуспециализированный набросок цельной конструкции.

Итак, складывается универсальный список черт, вписанных в контуры каждого из процитированных здесь фрагментов, и эти черты можно назвать ключевыми позициями общей критики функционализма со стороны «морфологических» подходов в антропологии. Наш анализ раскрывает пять основных пунктов.

– Ограниченность средств/признаков/генетической информации (бриколер «вопрошает» лишь подсовокупность культуры, культура Бенедикт может заимствовать признаки лишь из ограниченного числа соседних культур, а организм может выращивать лишь органы определенной формы, информация о которой содержится в его геноме).

– Понимание элементов целого как операторов, которые, тем не менее, могут быть использованы лишь для операции какого-то одного типа.

– Включение в процесс формирования циклических структур коммуникации, подобных структуре герменевтического круга.

– Неопределенность элементов или «полуспециализированность» средств, оставляющая возможность переопределения функции.

– Детерминация функции элемента его структурным расположением.

Эти пункты следует рассматривать как точки преобразования одной системы утверждений в другую, но также к ним привязаны основные теоретические предпосылки, «антропологии формы», благодаря которым она сохраняет единство, несмотря на различия в предметах и методах исследований. Сквозь эти точки осуществляется критика и переосмысление функционалистской концепции культуры, однако переосмысление состоит не только в том, что с определенного момента результаты полевых исследований, эмпирические события и факты наносятся на морфологически размеченные «карты культуры» вместо размеченных функционально. В действительности, с

этого момента сама культура становится актором. Если Малиновский понимает культуру как совокупность различного рода инструментов, изобретаемых органическими индивидами *ex nihilo* ради своих потребностей, то для Бенедикт, Бейтсона и Леви-Стросса культура сама становится развивающейся квазиорганической системой, а органический индивид из субъекта превращается в агента культуры, который больше не властен творить из ничего, но может лишь претворять в жизнь посредством миметических операций (заимствований, инверсий, трансформаций, перестановок) то, что сообразуется с логикой развития или стабильного состояния культурной системы.

Список литературы

Бенедикт Р. Хризантема и меч: модели японской культуры / Пер. с англ. Н.М. Селиверстова. СПб.: Наука, 2007. 360 с.

Бенедикт Р. Психологические типы в культурах Юго-Запада США / Пер. с англ. Е. Лазаревой // Антология исследований культуры / Под ред. С.Я. Левит. Изд. 2-е. СПб., 2006. С. 271–284.

Бейтсон Г. Разум и природа: Неизбежное единство / Пер. с англ. Д.Я. Федотова. М.: ЛИБРОКОМ, 2009. 248 с.

Бейтсон Г. Шаги в направлении экологии разума: избранные статьи по антропологии / Пер. с англ. Д.Я. Федотова. М.: КомКнига, 2010. 232 с.

Бейтсон Г. Шаги в направлении экологии разума: избранные статьи по психиатрии / Пер. с англ. Д.Я. Федотова. М.: КомКнига, 2010. 248 с.

Бейтсон Г. Шаги в направлении экологии разума: избранные статьи по теории эволюции и эпистемологии / Пер. с англ. Д.Я. Федотова. М.: КомКнига, 2010. 248 с.

Бейтсон Г. Некоторые особенности процесса обмена информацией между людьми / Пер. с англ. А. Фельдмана // Концепция информации и биологические системы. М., 1966. С. 166–167.

Бурдые П. Практический смысл / Пер. с фр. А. Бикбова. СПб.: Алетейа, 2001. 562 с.

Винер Н. Кибернетика, или Управление и связь в животном и машине / Пер. с англ. И. Соловьева, Г. Поворова. М.: Наука, 1983. 344 с.

Гёте И.В. Избранные сочинения по естествознанию / Пер. с нем. И. Канаев. Л.: Изд-во АН СССР, 1957. 555 с.

Гири К. Интерпретация культур / Пер. с англ. В. Николаева. М.: РОССПЭН, 2004. 560 с.

Карга Ф. Уроки мудрости. URL: http://www.e-reading.by/bookreader.php/108387/Карга_-_Uroki_mudrosti.html (дата обращения: 02.03.2016).

Леви-Строс К. Первобытное мышление / Пер. с фр. А. Островского. М.: Республика, 1994. 384 с.

Леви-Строс К. Структурная антропология / Пер. с фр. Вяч.Вс. Иванова. М.: Акад. Проект, 2008. 555 с.

Леви-Строс К. Печальные тропики / Пер. с фр. Г. Матвеевой. М.: Мысль, 1984. 220 с.

Леви-Строс К. Мифологики. Т. 1–4 / Пер. с фр. А. Акопян. М.: Флюид, 2006–2007.

Малиновский Б. Научная теория культуры / Пер. с англ. И. Утехина. М.: ОГИ, 2005. 184 с.

Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана / Пер. с англ. В. Поруса. М.: РОССПЭН, 2004. 552 с.

Малиновский Б. Секс и вытеснение в обществе дикарей / Пер. с англ. Н. Микшиной. М.: Изд. дом Высш. шк. экономики, 2011. 224 с.

Малиновский Б. Магия, наука и религия / Пер. с англ. А. Хомик. М.: Акад. Проект, 2015. 298 с.

Никишенков А.А. История британской социальной антропологии. СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 2008. 496 с.

Рэдклифф-Браун А. Метод в социальной антропологии / Пер. с англ. В. Николаева. М.: КАНОН-Пресс, 2001. 416 с.

Рэдклифф-Браун А. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции / Пер. с англ. О. Артемовой. М.: Вост. лит., 2001. 304 с.

Энафф М. Клод Леви-Стросс и структурная антропология / Пер. с фр. О.В. Кустовой. СПб.: Гуманитарная акад., 2010. 560 с.

Bateson G. A sacred unity: Further Steps to an Ecology of Mind. N.Y.: A Cornelia & Michael Bessie Book, 1991. 346 p.

Bateson G., Bateson M.C. Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred. N.Y.: Bantam Books, 1988. 224 p.

Bateson G., Mead M. Balinese Character: A Photographic Analysis. N.Y.: The New York Academy of Sciences, 1942. 277 p.

Benedict R. Patterns of culture. Boston: Houghton Mifflin Company, 1934. 260 p.

Structuralism and the ecology of mind. Comparative analysis of the anthropological projects of C. Levi-Strauss and G. Bateson

Dmitry Testov

Assistant of the Department of Philosophy. Financial University under the Government of the Russian Federation. 49 Leningradsky Prospect, Moscow, 125993, Russian Federation; e-mail: dmitrytestov87@mail.ru

This article is an attempt of comparative analysis between two anthropological projects, that of Claude Levi-Strauss and that of Gregory Bateson. The object chosen here for comparison is the thought-form considered as a condition of generating and justifying of method, rather than the subject matter or method as such. By comparing the concepts of structure and pattern central to either doctrine, the author shows that both notions can be regarded as resulting from the analysis of the two types of transformation sequences, the specific continuous (Levi-Strauss) and the abstract and discrete one (Bateson). Comparison between the observation strategies yields evidence that there exists an essential difference of method as applied by Levi-Strauss and Bateson, despite both scholars appealing to the concept of mind as an explanatory principle behind the selection of observed facts. For both of them the fundamental characteristic of observation is the distance between the observer and the other. For Levi-Strauss, distance is the condition of observation which lets the mind manifest itself. For Bateson, mind is manifested owing to the redundancy in communication which makes it possible to distinct the signal from noise, whereas the distance is a secondary characteristic of the communicative circuit. On the other hand, the fact that both critical strategies remain largely in agreement as to their sceptical attitude to functionalism testifies in favour of a deep theoretical unity of both projects within a larger theoretical context. The analysis of instrumental and biological metaphors of culture, as used by Bronisław Malinowski, Ruth Benedict, Bateson and Levi-Strauss, makes it possible to reconstruct a list of specific features to which the 'anthropology of form' is recurring in its attempt to rethink the functionalist concept of culture.

Keywords: Bateson, Levi-Strauss, structuralism, ecology of mind, functionalism, anthropology, culture, pattern, structure

References

Bateson, G. "Nekotorye osobennosti protsessa obmena informatsiei mezhdru lyud'mi" [Exchange of Information about Patterns in Human Behavior], trans. by A. Fel'dman, *Kontseptsiya informatsii i biologicheskie sistemy* [Information Storage and Neural Control]. Moscow: Mir Publ., 1966, pp. 166–176. (In Russian)

- Bateson, G. *A sacred unity: Further Steps to an Ecology of Mind*. New York: A Cornelia & Michael Bessie Book, 1991. 346 pp.
- Bateson, G. *Razum i priroda: neizbezhnoe edinstvo* [Mind and Nature: a necessary unity], trans. by D. Fedotov. Moscow: Librocom Publ., 2009. 248 pp. (In Russian)
- Bateson, G. *Shagi v napravlenii ekologii razuma: izbrannye stat'i po antropologii* [Steps to an Ecology of Mind: collected essays in anthropology], trans. by D. Fedotov. Moscow: Komkniga Publ., 2010. 232 pp. (In Russian)
- Bateson, G. *Shagi v napravlenii ekologii razuma: izbrannye stat'i po psikhologii* [Steps to an Ecology of Mind: collected essays in psychiatry], trans. by D. Fedotov. Moscow: Komkniga Publ., 2010. 248 pp. (In Russian)
- Bateson, G. *Shagi v napravlenii ekologii razuma: izbrannye stat'i po teorii evolyutsii i epistemologii* [Steps to an Ecology of Mind: collected essays in evolution and epistemology], trans. by D. Fedotov. Moscow: Komkniga Publ., 2010. 248 pp. (In Russian)
- Bateson, G. & Bateson, M.C. *Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred*. New York: Bantam Books, 1988. 224 pp.
- Bateson, G. & Mead, M. *Balinese Character: A Photographic Analysis*. New York: The New York Academy of Sciences, 1942. 277 pp.
- Benedict, R. "Psikhologicheskie tipy v kul'turakh Yugo-Zapada SshA" [Types in the Culture of Southwest], trans. by E. Lazareva, *Antologiya issledovaniy kul'tury. Interpretatsii kul'tury* [Anthology Culture Research. Interpretations of culture], ed. by S. Levit, 2nd ed. St.Petersburg: St. Petersburg St. Univ. Publ., 2006, pp. 271–284. (In Russian)
- Benedict, R. *Khrizantema i mech: modeli yaponskoi kul'tury* [The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese culture], trans. by N. Seleverstov. St.Petersburg: Nauka Publ., 2007. 360 pp. (In Russian)
- Benedict, R. *Patterns of culture*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1934. 260 pp.
- Bourdieu, P. *Prakticheskii smysl* [The practical sense], trans. by A Bikbov. St.Petersburg: Aletya Publ., 2001. 562 pp. (In Russian)
- Geertz, C. *Interpretatsiya kul'tur* [The interpretation of Cultures], trans. by V. Nikolaev. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004. 560 pp. (In Russian)
- Goethe, J.W. *Izbrannye sochineniya po estestvoznaniyu* [Selected works on natural history], trans. by I. Kanaev. Leningrad: USSR Academy of Science Publ., 1957. 555 pp. (In Russian)
- Henaff, M. *Klod Levi-Stross i strukturnaya antropologiya* [Claude Levi-Strauss and the Making of Structural Anthropology], trans. by O. Kustova. St.Petersburg: Gumanitarnaya akademiya Publ., 2010. 560 pp. (In Russian)
- Kapra, F. *Uroki mudrosti* [Uncommon wisdom], [http://www.e-reading.by/bookreader.php/108387/Kapra_-_Uroki_mudrosti.html, accessed on 02.03.2016].
- Levi-Strauss, C. *Mithologiques*, 4 vols, trans. by A. Akopyan. Moscow: Fluid Publ., 2006–2007. (In Russian)
- Levi-Strauss, C. *Pechal'nye tropiki* [The Sad Tropics], trans. by G. Matveeva. Moscow: Mysl' Publ., 1984. 220 pp. (In Russian)
- Levi-Strauss, C. *Pervobytnoe myshlenie* [The primitive thought], trans. by A. Ostrovskiy. Moscow: Respublica Publ., 1994. 384 pp. (In Russian)
- Levi-Strauss, C. *Strukturnaya antropologiya* [Structural Anthropology], trans. by V. Ivanov. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2008. 555 pp. (In Russian)
- Malinowski, B. *Izbrannoe: Argonavty zapadnoi chasti Tikhogo okeana* [Selected: Argonauts of the Western Pacific], trans. by V. Porus. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004. 552 pp. (In Russian)
- Malinowski, B. *Magiya, nauka i religiya* [Magic, Science and Religion, and Other Essays], trans. by A. Homik. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2015. 298 pp. (In Russian)
- Malinowski, B. *Nauchnaya teoriya kul'tury* [A scientific theory of Culture], trans. by I. Utehin. Moscow: OGI Publ., 2005. 184 pp. (In Russian)
- Malinowski, B. *Seks i vytesnenie v obshchestve dikarei* [Sex and Repression in Savage Society], trans. by N. Mikshina. Moscow: St. Univ. Higher School of Economics Publ., 2011. 224 pp. (In Russian)

Nikishenkov, A. *Istoriya britanskoi sotsial'noi antropologii* [History of British social anthropology], St.Petersburg: St.Petersburg St. Univ. Publ., 2008. 496 pp. (In Russian)

Radcliffe-Brown, A. *Metod v sotsial'noi antropologii* [Method in social anthropology], trans. by V. Nikolaev. Moscow: KANON Publ., 2001. 416 pp. (In Russian)

Radcliffe-Brown, A. *Struktura i funktsiya v primitivnom obshchestve. Ocherki i lektsii* [Structure and Function in Primitive Society. Essays and Addresses], trans. by O. Artemova. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2001. 304 pp. (In Russian)

Wiener, N. *Kibernetika ili upravlenie i svyaz' v zhivotnom i mashine* [Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine], trans. by I. Solov'ev & G. Povorov. Moscow: Nauka Publ., 1983. 344 pp. (In Russian)

МОРАЛЬ. ПОЛИТИКА. ОБЩЕСТВО

Е.В. Шмелева

ГОРОДСКОЕ «МНОЖЕСТВО» И ЭСТЕТИКА ПЕРФОРМАТИВНОСТИ: НОВЫЕ ФОРМЫ ПУБЛИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ

Шмелева Екатерина Вячеславовна – магистр культурологии (НИУ ВШЭ). ГБОУ школа № 554. Российская Федерация, 117209, г. Москва, Перекопская ул., д. 7, корп. 3; e-mail: Ekaterinashmeleva1@gmail.com

В данной статье предпринимается попытка преодолеть идею о конце публичной культуры. Обращаясь к концепции «множества» философа П. Вирно и идее перформативности Э. Фишер-Лихте, автор описывает игровое взаимодействие, построенное на физическом соприсутствии участников, как новую форму публичности, имеющую свои политические импликации. Статья начинается кратким анализом классических представлений о публичности и ее связи с идеей политического Х. Арндт, Ю. Хабермаса и Р. Сеннета. Затем автор обращается к современному теоретику П. Вирно и разбирает понятия «виртуозности» и «индивидуации», которые связаны с новыми формами труда и являются ключевыми с точки зрения политических свойств современного общества, описываемого через понятие «множество». Сравниваются модели старой и новой публичности. В качестве примера новых форм автор рассматривает феномен переноса театрального события в городское пространство. Осуществляется реконструкция возвращения театра в город как с точки зрения театральных процессов, так и с точки зрения урбанистических. По результатам обзора делается вывод о наличии политического измерения в коллективной трансформации повседневных норм через игру. В завершении статьи теоретические положения получают эмпирическое наполнение в виде анализа театрального проекта «Remote-Moscow», в рамках которого участники-зрители перемещаются в городе по заранее неизвестному маршруту и в своих действиях являются частью спектакля.

Ключевые слова: множество, публичная культура, перформативность, игровое (театральное) взаимодействие, Remote-Moscow

Введение: уход публичного

С середины XX в. философия представляет проблему изменения форм публичной культуры как одну из ключевых. В данной статье под публичной культурой мы понимаем совокупность возможностей и правил по созданию спонтанных коммуникативных ситуаций для разделяющих одно пространство людей. Такие влиятельные философы и исследователи культуры середи-

ны XX века, как Х. Арендт, Ю. Хабермас, Р. Сеннет рассматривали различные образцы публичной культуры (греческий полис, мир парижских бульваров и кофеен начала XIX в.¹), однако они сходятся на том, что к XX в. структурные изменения общества привели к кризису предыдущих форм публичности. По мнению авторов, современность характеризуется кризисом подлинной спонтанной коммуникации, что связывается, в терминах Сеннета, с «тиранией интимности», «нарциссизацией», в рамках исследований Арендт – «утратой здравого смысла» (вытекающей из декартовского импульса к исключительной самореферентности), т. е. переносом основных смысловых акцентов культуры на внутреннюю индивидуальную жизнь. Эти авторы связывают публичность с политическим началом, как в широком смысле этого понятия (возможность явления себя и сохранения памяти о себе у Х. Арендт), так и в узком (образование групп с общими требованиями и интересами). Поэтому процесс атомизации, утраты публичности рассматривается в качестве утраты политического (и, часто, его замены «отчужденными» капиталистическими отношениями).

Х. Арендт, используя оппозицию *vita activa* (деятельная жизнь) и *vita contemplativa* (созерцательная жизнь), описывает современность как перевернутую: если в полисе деятельная жизнь совершалась ради созерцательной, мыслительной жизни, в которой заключался смысл существования человека как политического существа, делящегося своей мыслительной жизнью с другими, то ныне мышление «встало в то же служебное отношение к действию»². Вследствие этого созерцательный модус проблематизируется: «что полностью исчезло из кругозора новоевропейской ментальности, так это контемплиция, созерцание или рассмотрение истинного»³. При этом само действие приобретает процессуальный характер: «Современное преодоление тягот труда, фактическое преодоление принудительной необходимости, обременяющей всякую жизнь, имело в конце концов то следствие, что изготовление теперь тоже осуществляется в форме процесса труда, и его продукты... потребляются так, как если бы они были приготовленные трудом потребительские товары»⁴.

Категория «истинности», которой пользуется Х. Арендт для доказательства кризиса современной публичности, представляется нам проблематичной в свете отхода от онтологической парадигмы, включающей в себя понятия «сущности» и «истинности». Более того, именно процессуальный и демонстрационный характер современного труда (который также можно назвать перформативным) и следующие за ним формы отношений описываются другими мыслителями как новая форма публичности: философ П. Вирно

¹ Стоит оговорить различия между пониманием публичности Ю. Хабермасом и Р. Сеннетом, с одной стороны, и Х. Арендт – с другой. Фактически Х. Арендт, взяв за основной пример публичности идею полиса, игнорирует социальный контекст, т. е. исключенность многих групп населения Греции из категории граждан, поэтому ее идея публичности носит универсализирующий характер: публичность необходима, чтобы стать истинным человеком, который не поглотится природным миром после смерти, а останется в памяти других граждан благодаря своим словам и поступкам. Для Сеннета и Хабермаса принципиален социальный контекст, так как только через публичность они видят возможность реализации потребности в общении и предъявлении себя без учета принадлежности к определенной группе. Но их идея публичности ограничена определенной исторической ситуацией, поэтому и Сеннет, и Хабермас, и Арендт сходятся на том, что после разрушения предыдущих социальных границ в XX в. публичность становится проблематичной.

² *Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни.* СПб., 2000. С. 382.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 306.

вводит понятие множества для ее описания. Основная задача, которую будет решать эта статья, – выявление политического аспекта новых форм публичности, свойственных перформативной культуре, и таким образом, преодоление дискурса «конца политики».

Культурное отражение нового характера труда – возникновение перформативного искусства, проблематизирующего идею процессуальности и выставленности напоказ⁵. Поэтому вслед за интерпретацией теории множества Вирно мы обратимся к анализу понятия перформативности Эрики Фишер-Лихте, покажем связь между пониманием Вирно и Фишер-Лихте политического, чтобы затем рассмотреть в качестве примера конструирования новых форм публичности современную тенденцию переноса игровых практик в городское пространство. В первую очередь нас будет интересовать театральные проекты, а также форматы геолокационных игр. Театр – это ситуация постоянного собирания заново границ взаимодействия⁶. Выражаясь метафорически, мы могли бы назвать театр «лабораторией публичности», и потому анализ одной из его тенденций представляется нам удачной иллюстрацией представленных ранее тезисов. Мы опишем контекст выхода игр в город, как со стороны развития театра, так и со стороны изменений современного города. В заключение мы сравним модели старой и новой публичности и поставим несколько вопросов о влиянии медиа на игровые практики в городе и конструирование взаимодействий горожан.

Концентрируясь на теме игровых практик в городском пространстве, мы стремимся показать измерение политического в форматах спонтанной самоорганизации горожан, не связывая его исключительно с идеей городского сообщества, т. е. более традиционными, «старыми» формами публичности и более узким пониманием политики. Выявляя политический потенциал игровых форм, которые напрямую не заявляют о стремлении к изменению социальных отношений, мы возвращаемся к широкому пониманию политического для описания новых форм публичности.

«Множества» Паоло Вирно: индивидуальная виртуозность и коллективная игра

Паоло Вирно предлагает понятие «множества» для описания социальных отношений в контексте изменения характера труда, которое Х. Арндт описала как превращение труда в процесс. Для такого типа труда принципиально важна коммуникация, а значит, становится принципиальной зависимость от присутствия других и от собственных импровизационных умений. В первую очередь такой труд характерен для культурных индустрий. Вирно говорит о «виртуозности» нового типа труда по аналогии с театральными или музыкальными искусствами – он «находит собственное завершение в самом себе, без воплощения в долгосрочное произведение»⁷. То же самое по мнению автора характеризует политическую деятельность: «политически действующие люди нуждаются в присутствии других. В тех,

⁵ См.: *Lütticken S. General Performance // E-flux. 2012. No. 31. URL: <http://www.e-flux.com/journal/general-performance> (accessed on 24.03.2016).*

⁶ Об этом см.: *Дубин Б., Золотухин В., Рогинская О., Лидерман Ю., Гавришина О. Круглый стол «Театральность в границах искусства и за его пределами» // Новое лит. обозрение. 2011. № 111. С. 202–233.*

⁷ *Вирно П. Грамматика множества. К анализу форм современной жизни. М., 2013. С. 52.*

перед которыми они могут появиться..., в общественно организованном пространстве»⁸. В связи с этим Вирно делает вывод: «любая виртуозность внутренне политична»⁹.

Мы можем выделить следующие ключевые характеристики множества: а) несводимость к какой-либо однородной группе, б) универсализация умения «виртуозности» – способности к спонтанному взаимодействию с другими, в) укорененность в собственном опыте. В этой статье делается акцент на политических свойствах множества, которые связаны с развитием «виртуозности» и с характерным для формата множества, по мнению автора, усилением процесса индивидуации внутри коллективного взаимодействия. Сам Вирно раскрывает понятие политического еще шире, чем Арндт – как «общечеловеческий опыт извещения о чем-то новом, внутреннее отношение со случаем и непредвиденностью, пребывание в присутствии других»¹⁰.

Вирно представляет понятие множества как альтернативу идее «народа», которая была доминирующей в XVIII в., а сейчас переживает кризис. Множество – «существование многих в качестве многих» – отличает то, что оно не сводимо к какой-либо однородной группе. Для Вирно важно, что это означает невозможность представительской демократии в современном обществе, и в конечном счете проблематичность государства как такового. Поэтому альтернативность множества заключается не в том, что оно стремится построить государство на других основаниях, а в том, что оно может постепенно его заменить непредставительной демократией: «Речь идет не о “взятии власти”, создании нового Государства, новой монополии на политические решения, а защите множественного опыта, форм непредставительной демократии, негосударственных обычаев и нравов»¹¹.

В то же время Вирно указывает на амбивалентность политического потенциала множества, который может реализоваться как в позитивном ключе, так и в негативном: «если публичность интеллекта не движется по направлению к публичной сфере, к политическому пространству, в котором “многие” могут заботиться об общих делах, она порождает чудовищные последствия», например, «персонализированные, измельченные, разрастающиеся иерархии»¹². Позитивный же вариант раскрытия политического потенциала множества – это формат непредставительной демократии, объединения индивидов, опирающихся на свой опыт и General Intellect¹³. «Ниспровержение капиталистических отношений производства может проявиться только с установлением негосударственной публичной сферы, политического сообщества, имеющего в своей основе General Intellect. Основные черты постфордистского опыта (сервильный

⁸ Вирно П. Грамматика множества. С. 54.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 50.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 37, 39.

¹³ Вирно развивает понятие General Intellect, опираясь на лингвистический термин *topoi koinoi* («общие места») Аристотеля. Вирно называет «общим интеллектом» результат замены «частных мест» (уместных только в определенном контексте оборотов речи, привычек, имеющих локальную специфику) «общими местами» (разделяемые всеми логические категории и способы поведения). По мнению автора, цена этой универсализации разума, необходимой множеству для ориентации в мире, – проблематичность выхода за рамки самых общих мыслительных сценариев: «Повсюду, при любых обстоятельствах мы говорим/думаем одинаковым образом, базируясь на фундаментальных и в то же время самых общих логико-лингвистических конструкциях» (Там же. С. 30).

характер виртуозности, использование языковых способностей, неизбежные отношения с “присутствием других” и т. п.) постулируют в качестве конфликтующего с ним контрапункта не что иное, как радикально новую форму демократии»¹⁴.

Опираясь на Вирно, можно предположить, что театр в городе – это лишь способ тренировки навыков, необходимых для постфордистского труда. Превращение коммуникации в часть индустрии – один из главных моментов критики нового капитализма. Однако мы считаем нужным поспорить с ситуационистским и посмодернистским представлением о «спектакле» лишь как о «квинтэссенции способа производства во всей его сложности»¹⁵ и использовать теорию самого Вирно, а также идею перформативности Э. Фишер-Лихте, чтобы доказать позитивный политический заряд множества, которое образуется в результате городских игр.

На наш взгляд, игра является возможностью создать неиерархизированное поле взаимодействия индивидов друг с другом, формируя прецедент превращения их в множество, члены которого усиливают индивидуальность друг друга.

Вирно считает индивидуальность не начальной точкой, из которой могут образовываться разные формы людей, а результатом процесса индивидуации, перехода от универсального, разделяемого всеми (в первую очередь общих биологических способностей к восприятию и родной язык) к уникальному и отличительному от всех. Субъект – это переплетение «доиндивидуальных элементов с индивидуализированными аспектами»¹⁶. Множество по Вирно – это сеть индивидуумов, которые взаимодействуя, усиливают процесс индивидуации¹⁷.

В каких примерах мы можем найти подтверждения работе механизма выявления индивидуального в коллективных отношениях? Исследователь театра Эрика Фишер-Лихте выделила спонтанное взаимодействие, характерное для разобранной выше идеи публичности, в качестве ключевой черты современных форм искусства. Мы рассмотрим идею «индивидуации» через призму ее теории перформативности.

«Перформативность» Эрики Фишер-Лихте: призыв к действию

Эрика Фишер-Лихте говорит о появлении в 60-х гг. XX в. таких форм искусства, внутри которых отношения между исполнителями и зрителями выстраиваются не в рамках традиционной парадигмы действующий актер – наблюдающий зритель, а как отношения взаимовлияния (автор называет этот принцип «обмен ролями»). Эти отношения: а) вызывают трансформацию всех участников действия; б) оказываются более значимыми, чем значения и смыслы, которые можно приписать произошедшему действию как производству искусства; в) являются залогом некоторой непредсказуемости разворачивающихся действий. Такие формы искусства Фишер-Лихте, опираясь

¹⁴ Вирно П. Грамматика множества. С. 81.

¹⁵ Там же. С. 64.

¹⁶ Там же. С. 93.

¹⁷ Вирно опирается на идеи французского философа Жильбера Симондона о том, что в жизни группы отдельные черты индивидуумов не растворяются, а, наоборот, заостряются, следовательно, «коллективность “множества” означает высший уровень индивидуации.

на теоретическую почву, подготовленную Д. Остином¹⁸ и Д. Батлер¹⁹, назвала перформативными. Перформативный – т. е. имеющий силу в себе самом, становящийся событием, не сводимым к внешним по отношению к нему смыслам. Для нас важно сходство идеи перформативности и присущей множеству характеристики виртуозности как деятельности, завершенной в себе самой и требующей физического соприсутствия людей. Разница в том, что виртуозность – черта сервильного труда, приводящего к заранее одобряемому и желаемому для работника и клиента эффекту, в то время как перформативное событие вынуждает всех превратиться в виртуозов, влияя на непредсказуемое развитие действия.

В качестве примера перформативного события автор приводит перформанс Марины Абрамович «Уста Святого Фомы», закончившийся тем, что зрители решили спасти художницу, прервав перформанс. Ответную отдачу зрителей-участников Фишер-Лихте называет «петлей обратной реакции». Перформанс, погружая участников на границу между художественным и реальным миром, становится актом испытания себя участниками и стимулирует принятие собственных решений. «Зрители не имели никакой возможности определить, на какого рода cultural performance они присутствуют, а соответственно, каким образом им следует себя вести и каким критериями руководствоваться. Зрители были в значительной степени дезориентированы и должны были самостоятельно решать, как преодолеть это состояние»²⁰.

Таким образом, Фишер-Лихте показывает, как процесс индивидуации работает в перформативных событиях. В части «Сообщество» книги «Эстетика перформативности» автор также обращается к идее о формировании индивидуального в коллективном. Таким образом, мы можем предположить, что перформативное событие – это то, что помогает множеству стать множеством и осознать себя как таковое, т. к. каждый зритель одновременно является и участником, влияющим на поступки других зрителей.

В следующем разделе мы рассмотрим феномен превращения городского пространства в перформативное. Мы представим выход театра в город и стремление вернуть ему измерение публичности как двусторонний процесс, связанный с изменениями и современного театра, и современного города.

Театр и город: движение навстречу

Выход театра в город связан, с одной стороны, с процессами, происходящими в самом театре, особенно с усилением аспекта перформативности (или постдраматичности). А с другой стороны, с изменением самого города, ко-

¹⁸ Лингвист Джон Остин в работе «Слово как действие» обратил внимание, что некоторые языковые выражения не отсылают к какому-либо референту, а сами создают действительность. Например, слово «Поздравляю» или становящаяся действующей в определенных институциональных условиях фраза «Объявляю вас мужем и женой!». Такое свойство некоторых выражений становится действием Остин назвал перформативностью (*Austin J.L. How to do things with words. Oxf., 1973*).

¹⁹ Социальный исследователь Джудит Батлер использовала идею перформативности для того, чтобы по-новому осветить вопросы репрезентации гендера и гендерного неравенства. Батлер говорит, что гендер – не заданный раз и навсегда образ, а каждый раз вариативно разыгрываемый способ действия в пределах некоторых рамок. Тем самым исследователь сделала акцент на материальном и стилистическом аспектах воспроизводимости социальной жизни (*Butler J. Excitable Speech: A Politics of the Performative. N.Y., 1997*).

²⁰ *Фишер-Лихте Э. Эстетика перформативности. М., 2015. С. 321.*

торый как перенасыщенное значениями и способами действия пространство готов впустить любую игру и в то же время провоцирует игры на преодоление его смысловой сложности и рассеянности.

Карнавал как основная форма присутствия театра в городе до эпохи модерна, по мнению философа Михаила Бахтина, обладал неотъемлемой политической функцией. Переворачивая социальные и культурные иерархии, карнавал был легитимным способом излияния энергии недовольства общественным порядком, утверждением народного начала. Тем самым он обеспечивал относительную общественную стабильность. Институционализация театральных форм выражения, произошедшая вместе с наступлением эпохи модерна, во-первых, закрепила разделение между авторами и адресатами театрального высказывания (режиссерами и актерами с одной стороны, и зрителями с другой), во-вторых, сделала доступным регулирование высказываний с помощью цензуры, а в-третьих, изолировала театр от города как пространства непосредственного контакта между людьми разного социального происхождения.

Последние два десятилетия отмечены процессом новой экспансии различных игровых форм в городское пространство, и театральных, и цифровых, и иного рода²¹. Нас интересуют театральные произведения, которые теоретик Ханс-Тис Леманн назвал бы постдраматическими²², выбирающие город как пространство своей реализации с целью выстраивания новых способов коммуникации между участниками действия. В таких формах и выбор пространства, и выбор действия, которое будет в нем происходить, лишены всякой случайности.

Представление о спектакле как о самодостаточном виде искусства, не сводящегося к иллюстрированию драматического текста, оформилась лишь к концу XIX в. В 60-е гг. XX в. такие исследователи театра, как Ханс-Тис Леманн и Эрика Фишер-Лихте, констатировали возникновение театральных форм, полностью оторванных от семиотической литературной логики в пользу многоуровневых произведений, в которых измерения материального, визуального, текстового стали равноценными. Для подобных форм характерен эксперимент с пространственными и временными границами игры. Смена театральной парадигмы связана со стиранием эстетической дистанции по отношению к «художественному настоящему» спектакля в пользу акцента театрального действия на присутствии участников здесь и сейчас. Выход театра в город – еще один шаг в сторону развития этой логики.

Зрители-участники подобных (постдраматических) театральных событий вынуждены предпринимать перманентные усилия по сопряжению различных уровней спектакля и выстраиванию индивидуальной траектории

²¹ На примере Москвы: городские мобильные квесты (некоммерческие – «Узнай Москву»; коммерческие – «MTS Red Quest», «QuestPlanet»), геолокационные игры («Ingress», «Encounter»), театральные спектакли в пространстве города («Мортидо. Радуга Судорог» (реж. Ю. Квятковский, М. Диденко), «НАШИНАШИ» (реж. Е. Ибрагимов), проект «Скорая театральная помощь» (театр «Тень»), «Remote-Moscow» (группа «Rimini Protocol»), а также флешмобы, перфомансы и т. д.

²² Термин «постдраматический театр» ввел немецкий ученый Ханс-Тис Леманн в своей одноименной книге, которая вышла в 1999 г. Он считает, что в 70-е гг. XX в. появились принципиально новые театральные формы, отказывающиеся от семиотической логики согласованности различных средств выразительности спектакля по отношению к драматургическому тексту. Постдраматический театр строится на эксперименте с границами спектакля (пространственными, временными) и театра как такового (например, документальный театр). Соответственно на зрителя ложится ответственность по изначальному определению ситуации как театральной и дальнейшему конструированию цельного образа спектакля.

существования в преобразуемом пространстве. «Только тип ситуации определяет значение действий, и то, что зрители сами определяют свою ситуацию и вынуждены брать ответственность за способ своего участия в ней, становится неотъемлемым моментом постдраматического театра»²³. Таким образом, базовая предпосылка для разговора о политическом в играх в городе – перевод категории «настоящего» из данности в осознанный конструкт, настоящее становится: «не просто эффектом восприятия, а результатом желания увидеть»²⁴. Игра в городе провоцирует исследование участников самих себя и остранение повседневного контекста.

Городское пространство создает эффект баланса между фиктивной и действительной реальностью и неизбежно добавляет элемент случайности и непредсказуемости, как на уровне материальной инфраструктуры (погода, работа светофоров, перемещения людей и машин и т. д.), так и на уровне реакции горожан, которые невольно становятся зрителями, а значит и участниками театрального действия. Таким образом, превращение пространства города в перформативное всегда имеет политический оттенок, если мы рассматриваем политическое в широком смысле как процесс предъявления и формирования своего я через взаимодействие.

В то же время все более частый выбор городского пространства как места реализации арт- и театральных проектов, на наш взгляд, связан и со свойствами современного города как такового. Критики капитализма и постмодерна обращают внимание на уход цельности образа города и его связи с культурной памятью в сторону фрагментированных, взаимозаменяемых и фиктивных (в смысле искусственных) единиц (Ж. Бодрийяр, М. Оже, Э. Сойя, М. Физерстоун). Однако именно культурная нейтральность городского пространства (где угодно может произойти что угодно) создает возможность для разыгрывания в нем игры.

Театру, временно захватившему пространство, остается создать форматы получения дефицитного для повседневной городской жизни опыта: «Во времена принимающей все больший размах эстетизации действительности, в условиях культуры, существенным элементом которой является индустрия развлечений, ощущение “незаинтересованного и свободного благорасположения” явно не является переживанием, способным повергнуть субъект в пограничное состояние... Этой цели можно достичь посредством дезориентации, столкновения различных жанров, дестабилизации восприятия себя, Другого и окружающего мира, иными словами, порождая кризисы, потому что в состоянии кризиса субъект испытывает необычные и отчасти пугающие его ощущения, способные вызвать в нем процесс трансформации»²⁵.

Спектакли, разыгрываемые в городе, отличает не только особенное пространство действия. Часто подобный формат влечет за собой изменение характера взаимодействия со зрительской аудиторией: превращение в зрителей случайных прохожих, неустановленное время начала (для многих присоединившихся в процессе) и конца спектакля, необходимость физических перемещений и действий зрителей. Для того, чтобы показать образование спонтанных новых форм публичности через театральное действие в городе, мы разберем случай спектакля «Remote-Moscow»²⁶.

²³ *Lehmann H.-T. Postdramatic Theatre. L.; N.Y., 2006. P. 103.*

²⁴ *Ibid. P. 169.*

²⁵ *Фишер-Лихте Э. Эстетика перформативности. С. 354.*

²⁶ В каждом спектакле «Remote» участвует 50 зрителей, им дают наушники, и они передвигаются по городу в течение полутора часов под команды голоса из наушников. Голос рассуждает о современной городской жизни (темы атомарности, механизации телесных

«Remote-Moscow»: индивидуальная виртуозность и призыв к коллективному действию

«Remote-Moscow» – проект театральной группы «Rimini Protocol», занимающейся документальным театром, в рамках которого зрители перемещаются по городу в течение полутора часов, выполняя инструкции звучащего в наушниках голоса.

В первую очередь спектакль отличает отсутствие актеров как таковых. Благодаря этому полностью реализуется принцип перформативности, называемый Фишер-Лихте «обмен ролями» – зрители встают на место актеров, от которых зависит дальнейшее действие. Все участники совмещают в себе позицию действующего (или реагирующего на действия других) и позицию наблюдателя. Участники смотрят друг на друга, их действия зависят от того, что делают другие. Голос в наушниках навязывает слушателям нестандартные по отношению к повседневному существованию в городе практики – например, бег наперегонки по бульвару, исполнение балета на эскалаторе, громкое пение в публичных местах. Практики, получившие поддержку критической массы участников, реализовывались всеми. Таким образом, именно коллективный характер выполнения этих действий помог участникам преодолеть зону повседневного комфорта, и в то же время выявил их индивидуальные способы преодоления повседневных границ. Голос инициировал телесные активности, но не говорил, как нужно что-то делать – тактическая свобода тела могла быть полностью реализована²⁷. В случае же, когда навязываемое действие не выполнялось критическим числом зрителей, индивидуальные попытки его выполнения часто постепенно угасали. Спектакль стал способом исследования себя через соотнесение с другими, как другими зрителями, так и просто прохожими – настолько я готов преодолеть повседневные рамки?

Одна из основных линий спектакля – переход от идеи разобщенности зрителей к представлению их как связанных между собой благодаря пройденным испытаниям. В начале участники слышали от голоса в наушниках следующие фразы: «Вы – стая»; «На кладбище лежат люди, которые никогда не встречались друг с другом при жизни. Так и вы идете вместе, хотя не связаны никакими отношениями» (маршрут спектакля начинался на территории кладбища); «Посмотрите, как другие зомби проходят через ограду». Кульминация спектакля – импровизированный митинг участников перед зданием государственной прокуратуры. Голос из наушников попросил достать из рюкзака вещь, которая говорила бы, чем отличается зритель от других. Затем дал команду поднять ее вверх, посмотреть на вещи других зрителей и пойти в таком положении к зданию государственной прокуратуры. Про саму прокуратуру ничего не было сказано, голос говорил о самих зрителях: «Вы идете вместе. Сейчас вы едины». Таким образом, в спектакле заложена идея трансформации, также присущая перформативному действию, но эта трансформа-

привычек), инициирует взаимодействие зрителей между собой (играть в гляделки, бежать наперегонки) и с городским пространством (танцевать в вагоне метро, играть в баскетбол воображаемым мячом). Организаторы называют проект спектакль-путешествие. Проект «Remote» был проведен уже в 18 городах (в их числе Лиссабон, Милан, Цюрих, Вена, Санкт-Петербург). В 2015 году проект был организован в Москве. Для анализа спектакля «Remote-Moscow» мы провели включенное наблюдение с письменной фиксацией происходящего.

²⁷ О различении тактических и стратегических режимов взаимодействия с пространством города см.: *Серто М. де. Производство повседневности. 1: Искусство делать.* СПб., 2013.

ция не заключалась в превращении зрителей в однородную группу, наоборот, делался акцент на индивидуальном отличии участников (что соответствует идее Вирно об индивидуации внутри множества).

В спектакле «Remote» идея разыгрывания города распространяется и на свидетелей представления. Голос в наушниках просил представлять прохожих как актеров, чьи действия не ясны, а само городское пространство – как сцену. Эта попытка изменения оптики на городскую жизнь носила чисто перформативный характер – не произошло ничего, что бы могло изменить взгляд на город, только акт высказывания. Не было никакого смысла сводить все увиденное в этот момент в городе к неким внешним по отношению к нему значениям, сама городская жизнь была показана с перформативной стороны. В то же время сами участники «Remote» в свою очередь стали спектаклем для тех, кто в него не был включен, других горожан.

Заключение: старые и новые формы публичности

Карнавал, как и классические формы публичности, описанные Р. Сеннетом и Ю. Хабермасом, обладал компенсаторной социальной функцией, благодаря предоставлению участникам возможности побыть кем-то другим или хотя бы взаимодействовать без оглядки на свое происхождение. Новая форма публичности, которые мы рассмотрели на примере современного городского спектакля, напротив, заключается в процессе обретения индивидуального через коллективное взаимодействие, в постижении себя и своей социальной позиции в спонтанно развивающейся ситуации здесь-и-сейчас.

Каковы же политические импликации этой новой формы публичности? И карнавал, и перфоманс схожи в своем трансформационном по отношению к участнику потенциале, в превращении театрального действия в «событие». Также и карнавал, и перформативное действие представляют городское пространство как то, что может измениться под влиянием коллективных взаимодействий, т. е. под влиянием формата непредставительной демократии, которую Вирно считает наиболее перспективной формой организации множества. Фишер-Лихте пишет о неразделимости политического и физического в ситуации сконструированного взаимодействия: «Обмен ролями, возможный только в ситуации физического соприсутствия, разрушает мнимое дихотомическое соотношение между эстетикой и политикой»²⁸. Ситуация сконструированного самодостаточного взаимодействия которая определяется как политическая в широком смысле этого понятия, отсылает к тому, как Х. Арндт представляла полис. Отличие заключается в том, что уличные спектакли – принципиально не долговременная система отношений, в отличие от полиса.

Таким образом, новая форма публичности, которую мы хотели описать, – скорее ситуативна, чем стабильна, а также не преодолевает «нарциссизацию» общества, которую критиковали философы, а показывает ее обратную сторону – готовность к постоянной трансформации себя и окружающего пространства. Мы считаем показательным индикатором востребованности такого рода публичности возрастающий интерес к игровым форматам взаимодействия, на который мы обращали внимание ранее. Однако подобные отношения возможны не только в рамках игры – митинги, фестивальные мероприятия и подобные ситуативные форматы, где нужно постоянно демонстрировать навыки виртуозности, также можно рассматривать как феномены одного порядка.

²⁸ Фишер-Лихте Э. Эстетика перформативности. С. 77.

Последнее, на чем бы мы хотели остановиться, – роль технических посредников в создании современной публичности. В разделе статьи, посвященном спектаклю «Remote», мы показали, как зрители в формате непосредственного взаимодействия отошли от повседневных норм восприятия городского пространства. Однако организация подобных отношений стала возможна благодаря техническому посреднику, что также принципиально отличает описанный выше спектакль от карнавальной культуры прошлого.

Театральные теоретики Х.-Т. Леманн и Э. Фишер-Лихте, о которых речь шла выше, представляли современный театр, апеллирующий к непосредственному опыту зрителя, как альтернативу масс-медиа, исключая возможность обратной связи. Тем не менее в другой части нашего исследования, в котором мы описали геолокационные игры²⁹, мы отметили, что формат новых медиа, подразумевающий равные возможности по потреблению и трансляции сообщений, стремится также реализоваться в городе в игровых формах. Мобильные медиа проделали путь, схожий с тем, что сделал театр за двадцатый век, перейдя от формата одностороннего взаимодействия (мобильная игра) к эксперименту с двусторонними отношениями, основанными на принципе здесь-и-сейчас (геолокация).

Для геолокационных игр, несмотря на многие различия с театральными формами, характерны те же вытекающие друг из друга принципы, которые мы выделили для городских спектаклей: необходимость физического соприсутствия включенных участников (или знаков их соприсутствия), импровизированная реакция участников друг на друга (то, что Э. Фишер-Лихте называет «петлей ответной реакции»), которая возможна благодаря соприсутствию, перформативное изменение городского пространства за счет коллективных действий. Например, пользователи приложения «Ingress the Game», используя механику игры по раскрашиванию карты города синими и зелеными полями (цвета двух соревнующихся команд), разработали направление «field art» – создание рисунков на актуальной карте города (что возможно благодаря одновременным усилиям нескольких игроков).

Эрика Фишер-Лихте распространяет понятие перформативного за рамки сугубо театральных феноменов, включая в эту область политические собрания, массовые зрелища, спортивные игры и т. д. Все эти культурные явления, на ее взгляд, объединяет их трансформационный потенциал по отношению к участникам и возможность «петли обратной реакции». Вслед за исследовательницей, нам представляется продуктивным преодолеть дисциплинарные рамки театральных, городских и медиа-исследований и, только увидев общее политическое начало в различных формах игр в городе, сосредоточиться на их различных эффектах. Сами объекты исследования провоцируют на междисциплинарный подход – например, проект «Remote» на воображаемой исследовательской линии «медиа-театр» занимает промежуточное положение между геолокационными играми и городскими спектаклями.

Перфоманс, как и геолокационные медиа, объединяет возможность балансирования на границе между фиктивным и реальным, а также преодоление таких категорий как, публичное/приватное, визуальное восприятие/прикосновение, дистанция/близость. «Эстетика перформативности предлагает “новую” концепцию просвещения: она не призывает человека подчинить себе природу – будь то его собственная или окружающая его природа, скорее

²⁹ Наше исследование было посвящено геолокационной игре «Ingress the Game» (7 млн игроков в мире), построенной по принципу перманентной борьбы за городское пространство между двумя командами, захватывающими городские объекты (порталы) в режиме реального времени.

она побуждает его по-новому взглянуть как на себя самого, так и на мир в целом, отказавшись от мышления, основанного на принципе дихотомии и заменив его системой понятий, допускающей многозначность, иными словами, она побуждает его вести себя в обычной жизни так же, как это происходит в рамках спектакля»³⁰. Возможно, это и есть шаг к новым, непредставительным формам демократии, о которых говорит Вирно.

Список литературы

- Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В.В. Библихина. СПб.: Алетейя, 2000. 438 с.
- Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: Добросвет, 2000. 287 с.
- Вирно П.* Грамматика множества. К анализу форм современной жизни / Пер. с итал. А. Петровой. М.: Ad Marginem, 2013. 176 с.
- Дубин Б., Золотухин В., Рогинская О., Лидерман Ю., Гавришина О.* Круглый стол «Театральность в границах искусства и за его пределами» // Новое лит. обозрение. 2011. № 111. С. 202–233.
- Оже М.* От города воображаемого к городу-фикции / Пер. с фр. В. Мизиано // Художественный журнал. 1999. № 24. URL: <http://www.guelman.ru/xz/362/xx24/x2402.htm> (дата обращения: 24.03.2016).
- Серто М. де.* Производство повседневности. 1. Искусство делать / Пер. с фр. Д. Калугин, Н. Мовнина. СПб.: Изд-во Европ. Ун-та в Санкт-Петербурге, 2013. 330 с.
- Соля Э.* Постметрополис. Критическое исследование городов и регионов / Пер. с англ. А. Резниченко // Логос. 2003. № 6 (40). С. 133–150.
- Фишер-Лихте Э.* Эстетика перформативности / Пер. с нем. Н. Кандинской. М.: Канон+, 2015. 375 с.
- Austin J.L.* How to do things with words. Oxf.: Oxford UP, 1973. 257 p.
- Butler J.* Excitable Speech: A Politics of the Performative. N.Y.: Routledge, 1997. 185 p.
- Featherstone M.* The Aestheticization of Everyday Life // *Featherstone M.* Consumer Culture and Postmodernism. L., 2007. P. 64–81.
- Lehmann H.-T.* Postdramatic Theatre / Trans. by K. Jürs-Munby. L.; N.Y.: Routledge, 2006. 214 p.
- Lütticken S.* General Performance // E-flux. 2012. No. 31. URL: <http://www.e-flux.com/journal/general-performance> (accessed on 24.03.2016).

Urban ‘multitude’ and aesthetics of performativity: new forms of public culture

Ekaterina Shmeleva

MA in cultural studies (National Research University Higher School of Economics), teacher of the history of culture and art at State gymnasium Nr. 554, Perekopskaya Str.7 block 3, 117209 Moscow, Russian Federation, e-mail: Ekaterinashmeleva1@gmail.com

This is an attempt to overcome the idea of the end of public culture. Parting from Paolo Virno’s concept of ‘multitude’ and Erika Fischer-Lichte’s idea of performativity, the author examines the phenomenon of game interaction, based on the physical co-attendance of participants, as a new form of publicity process which has certain political implications. After a brief analysis of the now classical view of publicity and its relation to the notion of the ‘political’ as developed in the works of Hannah Arendt, Jürgen Habermas and Richard Sennett, she turns to the contemporary theorist Paolo Virno and submits to a scrutiny the

³⁰ *Фишер-Лихте Э.* Эстетика перформативности. С. 375.

concepts of 'virtuosity' and 'individuation' which are connected with new forms of labour and, therefore, attain a crucial importance from the perspective of political properties of contemporary post class society, best described through the concept of 'multitude'. She then proceeds to comparing the new and the old models of publicity. Relocating a theatrical event directly into the urban space may serve a good example of the new form. It is possible to trace down the comeback of the theatre to the city from the point of view of the theatrical as well as urbanistic processes. Such observations lead to the conclusion that collective transformation of commonplace norm must have a political dimension. This can be illustrated by an analysis of the 'Remote Moscow' theatrical project where the public, who are both spectators and performers, are moving across the city on a previously unknown route, which constitutes the performance itself.

Keywords: multitude, publicity process, performativity, game (theatrical) interaction, 'Remote Moscow'

References

Arendt, H. *Vita activa, ili O deyatel'noi zhizni* [Vita activa or about deedful life], trans. by V. Bibikhin. St.Petersburg: Aleteiya Publ., 2000. 438 pp. (In Russian)

Augé, M. "Ot goroda voobrazhaemogo k gorodu-fiktzii" [From imagine city to imaginary city], trans. by V. Miziano, *Khudozhestvennyi zhurnal*, 1999, No. 24 [<http://www.guelman.ru/xz/362/xx24/x2402.htm>, accessed on 24.03.2016]. (In Russian)

Austin, J.L. *How to do things with words*. Oxford: Oxford UP, 1973. 257 pp.

Baudrillard, J. *Simvolicheskii obmen i smert'* [Symbolic exchange and death], trans. by S. Zenkina. Moscow: Dobrosvet Publ., 2000. 287 pp. (In Russian)

Butler, J. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge, 1997. 185 pp.

Certeau, M. de. *Proizvodstvo povsednevnosti. 1. Iskusstvo delat'* [The production of everyday life], trans. by D. Kalugin & N. Movnina. St.Petersburg: European Univ. St.Petersburg Publ., 2013. 330 pp. (In Russian)

Dubin, B., Zolotukhin, V., Roginskaya, O., Liderman, Yu. & Gavrishina O. "Kruglyi stol 'Teatral'nost' v granitsakh iskusstva i za ego predelami'", [Theatricality in the boundaries of art and beyond them], *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2011, No. 111, pp. 202–233. (In Russian)

Featherstone, M. "The Aestheticization of Everyday Life", in: M. Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism*. London: Sage, 2007, pp. 64–81.

Fischer-Lichte, E. *Estetika performativnosti* [The aesthetics of performativity], trans. by N. Kandinskaya. Moscow: Kanon+ Publ., 2015. 375 pp. (In Russian)

Lehmann, H.-T. *Postdramatic Theatre*, trans. by K. Jürs-Munby. London; New York: Routledge, 2006. 214 pp.

Lütticken, S. "General Performance", *E-flux*, 2012, No. 31 [<http://www.e-flux.com/journal/general-performance>, accessed on 24.03.2016].

Soja, E. "Postmetropolis. Kriticheskoe issledovanie gorodov i regionov" [Postmetropolis. Critical cities and regions analysis], trans. by A. Reznichenko, *Logos*, 2003, No. 6(40), pp. 133–150. (In Russian)

Virno, P. *Grammatika mnozhestva. K analizu form sovremennoi zhizni* [Multitude: Between Innovation and Negation], trans. by A. Petrova. Moscow: Ad Marginem Publ., 2013. 176 pp. (In Russian)

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

М.А. Маслин

«ПОТОК ИДЕЙ»: НОВАЯ КНИГА АНДЖЕЯ ВАЛИЦКОГО

*Andrzej Walicki. The Flow of Ideas.
Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical
Renaissance. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2015. 877 pp.*

Маслин Михаил Александрович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: rf@philos.msu.ru

Рецензия представляет монографию всемирно известного польского историка русской философской мысли. Анджей Валицкий — академик Польской Академии наук, заслуженный профессор университета Нотр Дам (Индиана, США). Монография является доработанным и дополненным изданием книги «История русской мысли от Просвещения до марксизма», основного англоязычного руководства по изучению русской философии за рубежом (переведена на русский язык в 2012 г.). Опубликование новейшей монографии Валицкого оценивается автором рецензии как серьезное событие для истории русской философии как науки. Эта книга заставляет по-новому оценить и переоценить результаты исследований в этой области за последние более чем тридцать лет, позволяет отбросить некоторые укоренившиеся штампы и стереотипы. Работа Валицкого является основой для реального диалога между российскими и зарубежными исследователями в области русской философии. Достоинства этого большого монографического исследования отнюдь не исчерпываются его историографической полнотой, логичностью построения, широтой и фундаментальностью охвата материала, ясностью научного языка. Это фундаментальное издание, основанное на самостоятельном авторском анализе русских первоисточников, а не на чужих заимствованных мнениях.

Ключевые слова: Просвещение в России, русская философия, религиозно-философский ренессанс, русская интеллектуальная история, поток идей, Валицкий

Новая фундаментальная работа всемирно известного польского историка русской мысли — академика Польской Академии наук Анджея Валицкого под названием «Поток идей. Русская мысль от Просвещения до религиозно-философского ренессанса» опубликована во Франкфурте-на-Майне при финансовой поддержке министерства науки и высшего образования Республики Польша. Она представляет собой существенно доработанное и дополненное издание его широко известной книги «История русской мысли от Просвещения до марксизма». По-польски это исследование было опубликовано в

1973 г.¹, по-английски оно неоднократно публиковалось в США и Великобритании². Стэнфордский ун-т переиздает ее ежегодно, начиная с 1981 г. Фактически это означает, что авторская монография Валицкого является за рубежом основным англоязычным руководством по изучению русской философии, при этом работы Валицкого пользуются также академической известностью в России³. Есть все основания считать, что опубликование монографии Валицкого в ее новейшем варианте является событием для истории русской философии как науки. Эта книга не может быть незамеченной, она заставляет по-новому оценить и переоценить результаты исследований в этой области за последние более чем тридцать лет, в том числе позволяет отбросить некоторые укоренившиеся штампы и стереотипы. Особенно важно подчеркнуть, что работа Валицкого представляет собой основу для реального диалога между российской и зарубежной историографией русской философии.

Рецензируемая книга в основе своей является обновленным английским переводом польского издания монографии Валицкого 2005 г.⁴. Первый вариант данной книги включает 18 глав; новейший, расширенный вариант – 23 главы, разбитые на 5 разделов, выделенных по хронологическому и предметному принципу. I раздел «От Просвещения к Романтизму» состоит из глав: «Направления и тенденции просветительской мысли» (1); «Кульминация Просвещения в России: Александр Радищев» (2); «Политическая философия в эпоху Александра I» (3); «Антипросветительские течения начала XIX в.» (4); II раздел посвящен эпохе царствования Николая I и включает главы: «Петр Чаадаев и религиозное западничество» (5); «Славянофильство и другие версии анти-западничества» (6); «Русские гегельянцы: от «примирения с действительностью» к «философии действия» (7); «Белинский и различные варианты западничества» (8); «Петрашевцы» (9); «Истоки “русского социализма”» (10); III раздел «Социальные и политические идеологии в период Реформы и Контрреформы» включает главы: «Николай Чернышевский и «просветители-шестидесятники» (11); «Консервативные идеологии после Крестьянской реформы» (12); «Народнические идеологии» (13); «Анархизм» (14); «Борис Чичерин и консервативный либерализм» (15); «Между народничеством и марксизмом» (16); IV раздел «Философская и религиозная мысль в пореформенной России» включает главы: «Писатели-пророки» (17); «Владимир Соловьев и метафизический идеализм» (18); «Варианты позитивизма» (19); «Метафизический идеализм» (20); V заключительный раздел «От рубежа столетий к последствиям Первой революции» состоит из глав: «Три варианта марксизма на рубеже столетий» (21); «Кризис марксизма и интеллектуальное становление религиозно-философского Ренессанса» (22); «Религиозно-философский Ренессанс и рефлексия опыта Первой революции» (23).

Пять из двадцати трех глав в рецензируемой книге являются совершенно новыми (главы 15, 20–23). Кроме того, Валицкий написал ряд новых подразделов, несомненно, проливающих свет на многообразие проявлений рус-

¹ *Walicki A.* Rosyjska filozofia I mysl spoleczna od Oswiecenia do marksizmu. Warszawa, 1973.

² *Walicki A.* A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism. Stanford (Calif.), 1979.

³ *Валицкий А.* История русской мысли от Просвещения до марксизма. М., 2013; *Он же.* Философия права русского либерализма. М., 2012. Кроме того, Анжей Валицкий неоднократно публиковал статьи в журнале «Вопросы философии», выступал в России на научных конференциях и презентациях своих работ.

⁴ *Walicki A.* Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego. Kraków, 2005.

ской философской мысли. Это подразделы об И.С. Гагарине, В.С. Печерине, Ф.И. Тютчеве, Н.В. Чайковском, П.Д. Юркевиче, А.М. Бухарева (архим. Феодоре), В.И. Несмелове; подразделы о философии права В.С. Соловьева, его экуменических и теократических идеях и др. Автор внес ряд редакционных правок, источниковых, библиографических и иных добавлений, отражающих развитие предметной области истории русской философии как науки с конца 70-х гг. прошлого века до 2015 г. включительно. Кроме того, монография содержит «Библиографическое приложение», которое представляет собой краткую аннотированную библиографию главнейших научно-справочных изданий по русской философии на русском, английском и польском языках. Заметим, что жанр аннотированной библиографии, к сожалению, бывает редко в ходу у российских авторов, и книга Валицкого дает его полезный образец.

Достоинства этого большого монографического исследования отнюдь не исчерпываются его историографической полнотой, логичностью построения, широтой и фундаментальностью охвата материала, ясностью научного языка. Это научное издание, основанное на самостоятельном авторском анализе русских первоисточников, а не на переводах и чужих стереотипных мнениях, что нередко свойственно зарубежному «взгляду со стороны». Разумеется, автор отдает дань уважения своим предшественникам, польским, британским и американским историкам русской мысли, а также многим мыслителям русского происхождения, с которыми он общался во время своей работы за рубежом. В числе последних – Г.В. Флоровский, П.А. Сорокин, Е.И. Ламперт, С.В. Утехин, Н.М. Зёрнов. Валицкий считает по-прежнему ценным источником сведений о русской религиозной философии известный двухтомник В.В. Зеньковского и довольно часто ссылается на его английский перевод, сделанный Джорджем Клайном в 1953 г.⁵ Вместе с тем, Валицкий считает позицию Зеньковского по части его объяснения содержания «секулярного радикализма» неудовлетворительной по той причине, что последний интерпретировал вовсе не собственно мировоззренческую основу взглядов «секулярных радикалов», а представлял русских мыслителей секулярного направления в качестве «подсознательных религиозных мыслителей, тесно связанных с православным христианством»⁶. В своей критике Зеньковского Валицкий солидаризируется с Фредериком Коплстоном, который будучи иезуитом и поклонником русской религиозной философии, все же считал неприемлемым объяснение Зеньковским корней русского секуляризма, чреватое неспособностью понять корни русской революции⁷. Подобная «маргинализация целого направления секулярного радикализма» квалифицируется Валицким в качестве своего рода перевернутого аналога советской «маргинализации, или даже элиминирования» другого, а именно религиозного направления русской мысли.

Даже простое перечисление названий двадцати трех глав книги Валицкого показывает, что его работа по сравнению с монографией Зеньковского содержит не менее разнообразный корпус имен и материалов по истории русской философской мысли XVIII – начала XX в. (правда, у Валицкого не-

⁵ Клайн еще при жизни передал в московский Дом А.И. Солженицына свою переписку с Зеньковским относительно подготовки перевода, к сожалению, до сих пор никем не освещенную. Как известно, этот перевод консультировал сам автор «Истории русской философии» и потому не может быть вопросов относительно качества перевода Клайна.

⁶ *Walicki A. The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance. Fr. a/M., 2015. P. 25.*

⁷ *Copleston F.C. Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev. Notre Dame (Ind.), 1986. P. VII.*

сколько в меньшем объеме представлены религиозные мыслители). Однако прямое сравнение рецензируемой монографии с известным двухтомником Зеньковского здесь вряд ли уместно, поскольку книга Валицкого написана в совершенно ином ключе, а именно в том жанре, который на Западе принято называть «историей идей» или «интеллектуальной историей». Формирование и расцвет этого жанра приходится на период интенсивного развития Russian studies после Второй мировой войны, особенно активно происходивший в США. Основы американского россиеведения закладывали не только знатоки, но и создатели самой истории русской мысли, работавшие в ведущих американских университетах, такие первоклассные философы, как Георгий Федотов и Георгий Флоровский. Не стоит даже и говорить о том, что уровень понимания истинной ценности «сокровищ русской духовности» этими корифеями не шел ни в какое сравнение с «историко-философской наукой» советского образца, с ее догматами, ограничениями и запретами.

Валицкому в силу счастливого стечения жизненных обстоятельств удалось лично общаться и с учеными-эмигрантами, и с представителями первого послевоенного поколения британских и американских специалистов в области русской интеллектуальной истории. Вот почему книгу Валицкого можно считать сочинением «последнего из могикан», творчески транслирующим для нас драгоценные опыт и традиции предшественников, к сожалению, пока еще слабо усвоенные в России в полном объеме. Близкое представление о том, что такое жанр «интеллектуальной истории», можно получить в недавно опубликованном в русском переводе курсе лекций эмигранта «первой волны», профессора М.М. Карповича, прочитанном в Гарвардском университете. Карпович определял интеллектуальную историю как промежуточную сферу между отвлеченностью философии и конкретностью политики. Отсюда следует, что данная сфера «может называться прикладной философией, то есть философией, понятой прагматически – не как набор абстрактных положений о человеке и вселенной, но как теория, приложимая к проблемам человеческой жизни, индивидуальной и социальной»⁸. Валицкий не ссылается на Карповича, но нередко упоминает сходные по интонации подходы М. Малиа, Р. Пайпса, Л. Чемберлена, Н.В. Рязановского, М.И. Раева, С.В. Утехина и др. В жанре интеллектуальной истории исполнены также высоко оцениваемые Валицким остроумные, стилистически яркие и скорее публицистические, чем собственно историко-философские, статьи о русских мыслителях И. Берлина. Работы Берлина очень известны на Западе, но их плохо знают в России.

Вместе с тем, монография Валицкого отличается от большинства работ западных коллег, хотя и опирается на некоторые из них. Отличается по той причине, что западные работы по интеллектуальной истории России чаще тяготеют к истории, чем к философии. Валицкий, вышедший из «варшавской школы истории идей», (наиболее известным ее представителем является Лешек Колаковский, автор многотомной монографии «Главные направления в марксизме») больше занят описанием собственно философских идей и философских личностей их носителей, взятых в социально-культурном контексте. По его собственному признанию, «предметом этой книги является, по существу, история критически мыслящей элиты с особым подчеркиванием акцента на философию – особенно социальную, политическую и религиозную философию»⁹. Похожим был подход Бердяева к истории русской мысли,

⁸ Карпович М.М. Лекции по интеллектуальной истории России (XVIII – начало XX века). М., 2012. С. 30.

⁹ Walicki A. The Flow of Ideas. P. 19.

не упускавший того, что князь С.Н. Трубецкой называл «живой историей философии», т. е. описанием индивидуального своеобразия идей в конкретных жизненных обстоятельствах. История русской философии, согласно этому подходу, производна от исторически сложившегося культурного контекста, она «озвучивает» культурно-историческую реальность, заставляет ее говорить, делает ее как бы «живой», ведь реальность «молчит», сама говорить она не может. И таким образом история русской философии находится по отношению к этой реальности в состоянии обусловленности, она соединена с ней многочисленными нитями связи. При таком подходе отнюдь не имеет значения, какой конкретной философской системе привержен автор, каковы ее преимущества и каким образом она спроецирована на исследуемый материал истории философской мысли, какова избранная автором методология, насколько последовательно она используется и т. п. Любые герменевтические процедуры допустимы, лишь бы их применение не сковывало свободу поиска и, самое главное, не искажало бы сам объект изучения. Исследователь интеллектуальной истории в идеале должен быть подобен пушкинскому дьяку из «Бориса Годунова»:

Так точно дьяк, в приказах поседельй,
Спокойно зрит на правых и виновных,
Добру и злу внимая равнодушно,
Не ведая ни жалости, ни гнева.

Большая часть самых насущных философских вопросов, считает Валицкий, была сформулирована русской интеллигенцией в XIX в. Это время цветения русской культуры, когда интеллигенция берет на себя ответственность за будущее страны и русского народа: «В XIX столетии центральной проблемой русской мысли стала сама Россия. Кто мы такие? Откуда мы взялись и куда идем? Что мы несем остальному человечеству? Что мы должны сделать для выполнения своей миссии?»¹⁰. Трактовка Валицким наследия Чаадаева представляется особенно интересной и оригинальной. В его представлении Чаадаев был вовсе не ненавистником России или антипатриотом. Начиная со второй половины 30-х гг. XIX в. он трансформировал свои взгляды, высказанные в первом «Философическом письме» и представил их в оригинальной теории «привилегии отсталости» России от Запада. Согласно этой теории, «непохожесть» России рассматривается как «бесценный актив», который может позволить России не повторять ошибки Запада, перенимать европейский опыт и предложить миру пример решения острых проблем, возникающих на секуляризованном Западе. Именно такова логика многих русских мыслителей, представителей различных идейных течений, – считает Валицкий. Далее следует пояснение Валицкого: это не означает, что вся история русской мысли состоит лишь из заимствований и чужих влияний, которые только и должны быть предметом изучения интеллектуальной истории. Задача состоит в том, чтобы «исследовать тот интеллектуальный контекст», в который были вписаны эти влияния и изучить, насколько они были эффективны для органического развития собственной интеллектуальной истории.

Существует мнение, ставшее уже стереотипом, о том, что русская философия антропоцентрична, историософична, нравственно напряжена и социально привержена. И что вопросы теории познания для неё второстепенны, поскольку русская философия онтологична, а не гносеоцентрична. Это мнение идет от Зеньковского, хотя в действительности, как показывает Валиц-

¹⁰ *Walicki A. The Flow of Ideas. P. 22–23.*

кий, этот взгляд впервые был высказан Эрном, который считал, что для русской философии характерен «принципиальный онтологизм», своя система философских проблем, отвергающая кантовский феноменализм (меонизм) и утверждающая «логизм» в смысле возвращения к святоотеческому Логосу. Если продолжить суждения Валицкого о том, существуют ли некие универсальные, присущие всей русской философии склонности и предпочтения, то легко можно найти и другое мнение, прямо противоположное концепции «русского онтологизма». Оно принадлежит Н.О. Лосскому, весьма авторитетному автору «Истории русской философии», опубликованной на английском языке в 1951 г. Он, напротив, утверждал, что именно гносеологические построения составляют главное своеобразие русской мысли. Как он считал, все наиболее интересное в ней связано с разными вариантами теории познания. И Лосский тоже был по-своему прав, поскольку, например, во многих сферах логического знания Россия сказала свое собственное слово. Вопрос, следовательно, заключается вовсе не в существовании особой предметной области русской философии в виде «философского национализма», оспоренного в начале прошлого века С.Л. Франком и Е.Н. Трубецким. Русская философия, согласно Валицкому, является частью европейской философии и разрабатывает в целом ту же философскую проблематику. (Дискуссия о «философском национализме» подробно рассматривается в подразделах: «Новое славянофильство, онтологизм и поиск восточно-христианских источников русской философии»; «Владимир Эрн и идея восточно-христианского Логоса».) Другое дело, что поиски способов решения универсальных философских проблем в русской мысли отличаются своеобразием, что и показывает в своей книге Валицкий. Апогеем этих поисков национально-своеобразной русской философии в эпоху Серебряного века явилось книгоиздательство М.К. Морозовой «Путь», чья деятельность специально рассмотрена в монографии Валицкого. Здесь освещены основные начинания «путейцев» в области исследования наследия русской философии, включавшие первые в своем роде собрания сочинений П.Я. Чаадаева и И.В. Киреевского, монографии Н.А. Бердяева и В.Ф. Эрна, посвященные А.С. Хомякову и Г.С. Сковороде, издательские и другие проекты, в которых принимали участие Е.Н. Трубецкой, Г.А. Рачинский, М.О. Гершензон, В.И. Иванов и др. Наиболее перспективной идеей «путейцев», по мнению Валицкого, стала идея «возвращения к духовным корням христианского Востока», высказанная впервые еще Иваном Киреевским в 1856 г. в работе «О возможности и необходимости новых начал для философии», затем подхваченная и развитая Владимиром Соловьевым в 70-х гг. Валицкий пишет, что результаты движения по «возвращению к духовным корням» оказались далеко идущими для русской философской мысли и доказали свою перспективность не только для философии, но и для развития православного богословия. В свою очередь, они были замечены католической церковью в XX в. и повлияли на развитие католического богословия в целях его обновления. «Важность этого обновления была подтверждена в энциклике Папы Иоанна Павла II *Oriente Lumen* (Свет Востока. – М.М.) от 2 мая 1995 г., в которой содержится признание того, что православная духовная традиция превосходит во многих отношениях латинскую традицию»¹¹.

Особое значение автор рецензируемой монографии придает личному и теоретическому влиянию, оказанному на него двумя русскими эмигрантами еврейского происхождения – С.И. Гессеном и И. Берлином, глубоко укорененными в европейской философии и в то же время тесно связанными с идейны-

¹¹ *Walicki A. The Flow of Ideas. P. 822.*

ми традициями дореволюционной русской интеллигенции. Надо пояснить, что Берлин, будучи мыслителем рационалистического склада, не испытывал особого интереса к русской религиозной философии. Самым любимым его русским мыслителем был А.И. Герцен. Что же касается Гессена, то от него Валицкий унаследовал интерес к Серебряному веку и к русской религиозной философии. Валицкий сумел в своем творчестве синтезировать и развить, условно говоря, «линию Берлина» и «линию Гессена». Описание двух разных течений внутри относительно единого русского потока идей, формирующегося начиная с эпохи Просвещения, составляет основной предмет монографии Валицкого. Суть концепции книги отражена в ее названии – «Поток идей». В этом названии нет ничего искусственного или вычурного. *Поток идей* является удачной метафорой сути русской мысли в качестве *цельного, но разноликого и разнохарактерного* внутри себя потока. Эта метафора имеет наглядное визуальное подкрепление на верхней части обложки книги, где изображены извилистые разноцветные линии единого графического потока.

Логическое завершение к началу 1910-х гг. XX в. первого течения, основанного на «культуре секулярного радикализма, унаследованной революционным марксизмом» и расцвет второго, основанного на «неоидеализме и неолиберализме эпохи Серебряного века», составляют вместе то, что Валицкий называет «существенно важной паузой» в истории русской мысли. Введенное Валицким понятие «паузы» (*caesura*) требует дополнительного разъяснения. Если бы монография была написана по-русски, то здесь было бы более уместно русское слово «веха», имеющее для русской интеллектуальной истории символический смысл, поскольку оно ассоциируется с названием исторического сборника «Вехи» (1909). «С этого момента, – пишет Валицкий, – русская культура вступает в период драматического дуализма, поскольку культура интеллектуальной элиты становится отделенной от культуры революционной России»¹². Революционный марксизм в качестве формального наследника русского секулярного радикализма к этому времени потерял творческую связь в области философии как с европейскими, так и с собственными русскими традициями. На первый план вышла догматизация В.И. Лениным учения К. Маркса в интересах тоталитарного партийно-идеологического доминирования в области теории. Любые попытки каким-либо образом соотнести марксизм с иными философскими течениями (нищезанством, эмпириокритицизмом, эмпириомонизмом, богоискательством) тотально подавлялись Лениным во фракционной партийной борьбе. Это отражено в его «Материализме и эмпириокритицизме», пропитанном особой ненавистью к любым проявлениям религиозно-философской мысли, которая была во главе противоположного течения. Но именно последняя в начале XX в. стала духовным центром и средоточием общественной активности, связанной с проблематикой церкви, семьи, образования, национальной культуры в целом. Философия Ленина, всецело направленная на захват власти, напротив, вне узких партийно-политических рамок была совершенно неизвестна в России. Валицкий обращает внимание на то, что в сборнике «Вехи», большинство авторов которого составляли бывшие «легальные марксисты», главное философское произведение Ленина было полностью проигнорировано и ни разу не было упомянуто ввиду того, что «книга Ленина не имела общекультурного значения и не могла рассматриваться в России в качестве репрезентативного продукта марксистской культуры»¹³. Этот воинствующий

¹² *Walicki A. The Flow of Ideas. P. 24.*

¹³ *Ibid. P. 712.*

атеизм Ленина явился одним из самых ярких свидетельств его отрыва от русской философской проблематики, которая была наполнена разными оттенками богоискательства и богоборчества, включая ставшие широко известными в мире идеи Толстого и Достоевского, но была почти свободна от концептуального атеизма, в отличие от французской традиции (за такими редкими исключениями как М.А. Бакунин и Г.В. Плеханов). Ленинская критика «гуманистической религии Фейербаха» (человек человеку Бог) стала впечатляющим примером этого нигилистического разрыва, включая даже разрыв с «идейно близким» Ленину гуманистическим антропологизмом Чернышевского. В действительности философия человека Чернышевского, как показывает Валицкий, формировалась отнюдь не на основе атеизма, а на идеях «нового христианства» Сен-Симона и Пьера Леру, после чего следовал логичный переход к Фейербаху, к его идее о том, что «тайной теологии является антропология». Валицкий пишет: «В сравнении с богатой и разнообразной традицией русской рецепции фейербахианства, включающей антропотезизм кружка Петрашевского и телеологический антропологизм Несмелова, использование Лениным идей Фейербаха представляется совершенно примитивным и крайне неудачным»¹⁴.

Упомянутая веха-пауза (*caesura*) замыкает в историческом и мировоззренческом смысле авторское описание Валицким движения русской интеллектуальной истории. Точная хронологическая рамка здесь неважна и даже несущественна, хотя приблизительно автор обозначает конец своего изложения 1910–1912 гг. Гораздо важнее – цивилизационная и социально-историческая веха, которая обозначила бы предел развития указанных двух течений единого потока русской мысли. Автор пишет: «Я считаю, что революция 1905 г. знаменует собой естественное окончание XIX века. В 1905 г. русское самодержавие вступило в фазу своего окончательного упадка; оппозиция против него приняла организованные политические формы, тогда как вновь завоеванные конституционные свободы сделали возможной открытую политическую активность и быстрое развитие институционализированных форм гражданского общества, которые, однако, не смогли усмирить революционные процессы»¹⁵. При этом Валицкий поясняет, что в книге указанная веха-пауза обозначена лишь в том смысле, что служит объяснением логики предыдущего восходящего развития тех идейных течений, которые образовались еще в XIX в. Но даже несмотря на прогрессирующее нарастание духовного разделения русского «потока идей» и вопреки веховской критике революционного интеллигентского нигилизма, выразители идей духовного возрождения России продолжали сознавать себя некоторое время в качестве продолжателей борьбы интеллигенции с самодержавием. «Они критиковали материализм, позитивизм и социально-ориентированный утилитаризм радикальной интеллигенции, сохраняя, тем не менее, ее этические и свободолюбивые устремления»¹⁶. В качестве примера Валицкий приводит тот факт, что еще перед Первой русской революцией, в 1904 г., в «Новом пути» С.Н. Булгаков опубликовал сочувственную статью о Н.Г. Чернышевском, посвященную 15-й годовщине со дня его смерти. Добавлю к этому, что незадолго до этой «некруглой» даты, в 1898 г. буквально вся интеллигенция России единодушно поминала Белинского по случаю пятидесятилетия его кончины. Такой единодушный интерес, правда,

¹⁴ *Walicki A.* The Flow of Ideas. P. 711.

¹⁵ *Ibid.* P. 24.

¹⁶ *Ibid.* P. 855.

по большей части критический, повторился в среде интеллигенции только один раз, в 1909–1910 гг., когда буквально все русские газеты отозвались на опубликование сборника «Вехи». Напрашивается сравнение с набоковским «Даром», где дано откровенно отрицательное и карикатурное изображение Чернышевского и его окружения. Позднее, уже в эмиграции, отношение русских философов к «интеллигентскому наследству» радикально изменилось. Примером служит известное высказывание И.А. Ильина о том, что «вся культура России нереволюционна и дореволюционна».

Валицкий отнюдь не «ставит точку» на обозначенной им вехе-паузе в интеллектуальной истории России. Развитие «мэйнстрима русской культуры Серебряного века» разворачивалось в России и дальше, вплоть до высылки 1922 г. и продолжалось в эмиграции, а линия революционного марксизма развивалась вплоть до 1917 г. и трансформировалась затем в советский период. Но это было бы уже предметом другой книги, которая рассматривала бы период «после религиозно-философского ренессанса», что не входило в замысел автора. Тем не менее, автор кратко обозначает общую канву дальнейшей интеллектуальной истории России, в том числе нарастание запретительных и репрессивных мер против религиозной философии. Большевикам во главе с Лениным нечего было предложить своим противникам в сфере русской философии, кроме высылки за границы Советской России («с глаз долой и из сердца вон»). Причем опубликованные документальные материалы по высылке 1922 г. указывают на ее насильственный характер: на допросах никто из русских философов не выражал желания покинуть родину и не высказывал открыто антисоветских взглядов (за исключением Ильина)¹⁷. «С этого момента, – пишет Валицкий, – культура русского религиозно-философского ренессанса ушла в эмиграцию, будучи закрытой и запрещенной для своей родины»¹⁸. Но высылка не означала ничего хорошего и для изучения наследия левой интеллигенции, поскольку в советское время все, достойное изучения, объявлялось «революционно-демократическим наследием» во главе с Чернышевским, главнейшим мыслителем домарксистской эры. Поэтому ситуация «русская мысль после коммунизма» предполагает воссоздание *всей полноты* потока русской интеллектуальной истории, во всем его многообразии, включая леворадикальные течения, освещение которых требует устранения фальшивого хрестоматийного глянца советского времени. Монография завершается этим напутствием ветерана философского россиеведения, сделавшего изучение русской интеллектуальной истории России частью своей личной судьбы и достигшего блестящих результатов, которые, несомненно, сами стали частью истории, заслуживающей изучения. Рецензируемая книга, несомненно, должна быть переведена на русский язык как лучшее и наиболее полное изложение русской интеллектуальной истории XVIII – начала XX в., имеющееся на английском языке.

Список литературы

Валицкий А. История русской мысли от Просвещения до марксизма / Пер. с англ. М.: Канон +, 2013. 480 с.

Валицкий А. Философия права русского либерализма / Пер. с англ. О.В. Овчинниковой, О.Р. Пазухиной, С.Л. Чижкова, Н.А. Чистяковой. М.: Мысль, 2012. 576 с.

¹⁷ Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. М., 2005.

¹⁸ Walicki A. The Flow of Ideas. P. 858.

Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ / Сост.: В.Г. Макарова, В.С. Христофорова. М.: Русский путь, 2005. 543 с.

Karpovich M.M. Лекции по интеллектуальной истории России (XVIII – начало XX века). М.: Русский путь, 2012. 352 с.

Copleston F.C. *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev.* Notre Dame, (Ind.): University of Notre Dame Press, 1986. 445 p.

Walicki A. *Rosyjska filozofia I mysl spoleczna od Oswiecenia do marksizmu.* Warszawa: Wiedza Powszechna, 1973. 668 p.

Walicki A. *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism* / Trans. by H. Andrews-Rusiecka. Stanford (Calif.): Stanford University Press, 1979. 456 p.

Walicki A. *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego.* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005. 864 p.

Walicki A. *The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance* / Trans. by H. Andrews-Rusiecka, J. Kozak. Fr. a/M.: Peter Lang GmbH, 2015. 877 p.

***The Flow of Ideas:* a new book by Andrzej Walicki**

Andrzej Walicki. *The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance.*

Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2015. 877 pp.

Mikhail Maslin

DSc in Philosophy, Professor, Head of the Department of History of Russian Philosophy. Lomonosov Moscow State University. 1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: rf@philos.msu.ru

This is a review of the recent monograph by Andrzej Walicki, one of the best known Polish historians of Russian philosophy. Walicki is Fellow of the Polish Academy of Sciences and Professor Emeritus of Notre Dame University (Indiana, USA). Walicki's present book is a revised and extended version of the work published back in 1979 under the title *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism* which came to be regarded as the standard English-language handbook on Russian philosophy (Russian translation printed in 2012). The appearance of Walicki's new book is a major event for every student of the history of Russian philosophy. Walicki not only reconsiders the large body of new research that has emerged over the past thirty years, but he rests his analysis on tireless study of original sources, thus ensuring both the encyclopedic completeness and an impeccable reliability of information his work provides. As a result, it offers a solid background for the dialogue between Russian and Western scholars of the subject.

Keywords: Andrzej Walicki, Enlightenment in Russia, Russian philosophy, religious-philosophical renaissance, Russian intellectual history, flow of ideas

References

Copleston, F.C. *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev.* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1986. 445 pp.

Karpovich, M. *Lektsii po intellektual'noi istorii Rossii (XVIII – nachalo KhKh veka)* [Lectures on Russian Intellectual History (XVIII – Beginning of XX Century)]. Moscow: Russkii put' Publ., 2012. 352 pp. (In Russian)

Makarov, V. & Khristoforov, V. (eds.) *Vysylka vmesto rasstrelya. Deportatsiya intelligentsii v dokumentakh VChK-GPU* [Exile instead of Capital Punishment]. Moscow: Russkii put' Publ., 2005. 543 pp. (In Russian)

Walicki, A. *Rosyjska filozofia I mysl spoleczna od Oswiecenia do marksizmu* [Russian Philosophy and Social Thought from Enlightenment to Marxism]. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1973. 668 pp. (In Polish)

Walicki, A. *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, trans. by H. Andrews-Rusiecka. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1979. 456 pp.

Walicki, A. *Istoriya russkoi mysli ot Prosveshcheniya do marksizma* [A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism]. Moscow: Canon + Publ., 2012. 213 pp. (In Russian).

Walicki, A. *Filosoftya prava russkogo liberalizma* [Legal Philosophies of Russian Liberalism], trans. by O. Ovchinnikova, O. Pazukhina, S. Chizhkov & N. Chistyakova. Moscow: Mysl' Publ., 2012. 576 pp. (In Russian)

Walicki, A. *Zarys mysli rosyjskiej. Od Oswiecenia do renesansu religijno-filozoficznego* [An Essay of Russian Thought. From Enlightenment to Religious-philosophical Renaissance]. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005. 864 pp. (In Polish)

Walicki, A. *The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance*, trans. by H. Andrews-Rusiecka & J. Kozak. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2015. 877 pp.

Р.Г. Апресян

МОРАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ, МЫСЛЕННЫЙ ЭКСПЕРИМЕНТ И НЕУПРАВЛЯЕМАЯ ВАГОНЕТКА

Эдмондс, Д. Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо? / Пер. с англ. Д. Кралечкина. М.: Изд-во Института Егора Гайдара, 2015. 256 с.

Апресян Рубен Грантович – доктор философских наук, профессор, заведующий сектором этики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: apressyan@mail.ru

Рецензируемая книга рассказывает об одном из наиболее популярных направлений в современной экспериментальной философии – так называемой «вагонеткологии», в которой на материале мысленных экспериментов с потерявшей управление вагонеткой анализируются ситуации критического выбора, возможные варианты принятия решений, история их интерпретации, различные теоретические подходы в их изучении. Опыт вагонеткологии заслуживает внимания для прояснения теоретического значения мысленного экспериментирования и, шире, ситуационного анализа для моральной философии. Вагонеткология актуализировала такие теоретические проблемы, как роль намерения, соотношение цели и средств, мотива и результата, заострила внимание на сфере действительности моральных принципов, пределах индивидуальной ответственности. Эти проблемы имеют значение для обсуждения вопросов в нормативной этике и в разных направлениях прикладной этики – биоэтике, этике наказания, теории справедливого применения силы и т. д. Рецензируемая книга не только представляет замечательный образец популярной философской литературы, обеспечивающей на базовом уровне (а местами и более того) репрезентативность современных дискуссий и разработок в данной области, но и показывает полноценные возможности для внедрения этой тематики в философское образование.

Ключевые слова: вагонеткология, мысленные эксперименты, экспериментальная философия, учение о двойном результате, сопутствующие последствия, намерение, Фут, Томсон, нейронауки и мораль

Помогать ближнему, тем более ближнему, оказавшемуся в затруднительном положении, – высшая обязанность человека. Но первейшая моральная обязанность – не причинять другому вреда. «Алгоритм» морального отношения к другому прост: прежде чем помогать, будь уверен, что не причиняешь, пусть даже невольно, вреда. Непричинение вреда – это сильное требование, оно обязательно к исполнению. Помощь и забота – это слабое требование, его исполнение лишь желательно. Большинство случаев причинения вреда входит в компетенцию права; но право безразлично к факту непредоставления помощи, если последнее не стало причиной вреда.

Такое рассуждение однозначно в ситуации простого отношения: агент – реципиент. Но оно недостаточно в ситуации, когда предоставление помощи одним возможно лишь при условии, что в качестве побочного эффекта этого действия оказывается причинение вреда другим. Ясно, что помощь одному ценою вреда другому морально неприемлема. Но как быть при разновеликих числах? Вот, пример: потерявшая управление вагонетка несется по рельсам в направлении пятерых человек, у которых нет возможности отскочить с ее пути. Находящийся рядом с путями человек может спасти пятерых, передвинув стрелку и пустив вагонетку по другому пути. Но тогда вагонетка задавит находящегося там одного человека, у которого нет возможности отскочить с ее пути. Допустимо ли спасение пятерых при неперемennom условии, что в результате действия, совершаемого ради спасения пятерых, погибнет один?

Такой мысленный эксперимент предложила в 1967 г. британский философ Филиппа Фут для анализа принятия решений в ситуациях выбора между действиями, каждое из которых ведет ко злу, большему или меньшему¹. Под влиянием Фут аналогичные мысленные эксперименты стала конструировать американский философ Джудит Томсон². Первый составленный ею кейс представлял ситуацию с несколько измененными параметрами: пятерых несчастных можно спасти, остановив вагонетку, но сделать это можно, лишь столкнув на путь, по которому она мчится, толстяка, тело которого как раз достаточно массивно для этого.

Довольно скоро эксперименты такого рода стали предметом критических разборов, постепенно образовавших отдельное направление исследований, которое с легкой руки Энтони Кваме, получило название «вагонеткология»³.

Анализу мысленных экспериментов с ситуациями критического выбора, истории их интерпретации, различным теоретическим подходам в их изучении посвящена рецензируемая книга, заголовок которой не только напоминает о персонаже одного из кейсов – толстяке, но и озадачивает читателя: на что тот готов ради спасения от смерти нескольких людей при условии, что это будет возможно ценой отнятой (намеренно или ненамеренно) жизни одного? Автор книги – Дэвид Эдмондс, сотрудник Центра практической этики при Оксфордском университете⁴. Новая книга, к слову сказать, изданная на языке оригинала всего пару лет назад, написана живо и читается легко. В русском издании этому, несомненно, способствует перевод Д. Кралечкина, в целом выполненный на высоком профессиональном уровне.

В современной вагонеткологии обсуждаются десятки ситуаций. Они все искусственны, некоторые кажутся надуманными, даже невероятными. Но эти экспериментальные нарративы представляют в схематичном виде разные варианты выбора между меньшим и большим злом, в условиях конфликта обязанностей. Эдмондс приводит несколько примеров реальных историй, схематически соответствующих ситуациям вагонеткологии. Экспериментальные ситуации конструируются по аналогии с реальными, благодаря этому можно

¹ Foot P. The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect // Oxford Review. 1967. No. 5. P. 1–7.

² Thomson J.J. Killing, Letting Die, and The Trolley Problem // The Monist. 1976. Vol. 59. No. 2. P. 204–217.

³ Kwame A.A. Experiments in Ethics. Camb. (Mass.), 2008. P. 89. Одна из последних книг, затрагивающих проблемы «вагонеткологии»: Tännsjö T. Taking Life: Three Theories on the Ethics of Killing. Oxf., 2015.

⁴ Эдмондс уже известен русскому читателю. См.: Эдмондс Д., Айдиноу Дж. Кочерга Витгенштейна. История десятиминутного спора между двумя великими философами. М., 2004; Эдмондс Д., Айдиноу Дж. Бобби Фишер идет на войну. М., 2008.

с их помощью выявить возможные интуиции, определяющие действительные моральные решения, и эксплицировать не всегда просматриваемые в живой практике поведенческие установки. Как показывают данные экспертных и массовых опросов, определяющая тенденция в решениях заключается в том, что спасение нескольких людей посредством действия, которое ведет к гибели одного в качестве так называемого «двойного результата» (*double effect*), – а точнее было бы говорить о *сопутствующем последствии* – признается более допустимым, чем спасение нескольких посредством действия, *намеренно* направленного на причинение смерти одному.

Надо отметить, что Эдмондс не принимает во внимание неоднородность того феномена, который он называет «интуиция». В непосредственном, т. е. не опосредованном рефлексией, понимании обнаруживают себя не только *когнитивные откровения*, но и *когнитивные инерции*. Стало быть, сам факт интуитивной ясности или интуитивного понимания не следует рассматривать в качестве оправдания принятого неререфлексивно решения. Сами интуиции достойны стать предметом критического анализа. Предметная, соотнесенная с экспериментальными ситуациями, экспликация интуиций позволяет не только развернуть их содержание, но и проследить их психологические, поведенческие, культурные корни.

Опыт вагонеткологии заслуживает особого внимания для прояснения теоретического значения мысленного экспериментирования и, шире, ситуационного анализа для моральной философии. Эдмондс замечает в книге, что ситуации с потерявшими управление вагонетками «указывают на то, что правильно, а что – нет, и говорят о том, как мы должны себя вести» (С. 28). Это мнение не получает развития, но, даже высказанное между делом, оно симптоматично. В нем можно проследить переключки с встречающимися негативными установками в отношении ситуационного анализа. Значение последнего для моральной философии отрицается по той причине, что им, якобы, подменяется философский и нормативно-этический анализ морали, а выводы из ситуационного анализа используются для решения нормативно-этических задач и подготовки моральных решений. Как хорошо видно из книги Эдмондса, ситуационный анализ менее всего прескриптивен; наоборот, он однозначно дескриптивен. Мысленные эксперименты не направлены на определение нормативного содержания морали, они помогают разобраться в том, как определенное нормативное содержание срабатывает на практике, в условиях драматического столкновения обязанностей. Понимание этого важно как для специалистов по философской и прикладной этике, так и для профессионалов, сталкивающихся с необходимостью принятия решений в условиях противоречивых альтернатив. Оно важно и для обычных людей, никто из которых не застрахован от возможности оказаться в ситуации, когда требуются личные трудные моральные решения с возможными, а то и неминуемыми радикальными последствиями.

Есть интересные социологические данные о том, как реагируют на ситуации «с вагонеткой» люди разного пола, образования, политических взглядов и т. д., и Эдмондс приводит некоторые данные такого рода. Замечено, что описание таких ситуаций и тем более предложение сформулировать решение нередко вызывает у людей раздражение. От этого отмахиваются даже записные специалисты по этике: мол, это не моральные ситуации (как будто ситуации, затрагивающие чьи-то интересы, могут быть неморальными). Психологически это понятная человеческая реакция: *нет мочи* обсуждать ситуации, в которых для того, чтобы кого-то спасти (пусть многих), надо кем-то

пожертвовать (пусть одним). Здесь возникает не только эмоциональное, но и нравственное напряжение: как это обсуждать, если основополагающий (возможно, единственно абсолютный) моральный принцип гласит: «Не причиняй вреда невинному»?

Как убедительно показывает Эдмондс, вагонеткология актуализировала сугубо теоретические темы, такие как намерение, соотношение цели и средств, мотива и результата, сфера действительности моральных принципов, пределы индивидуальной ответственности. Они имеют значение для обсуждения вопросов как в нормативной этике, так и в разных направлениях прикладной этики – биоэтике, этике наказания, теории справедливого применения силы и т. д. Мысленные эксперименты из коллекции вагонеткологии важны и в познавательном плане, и в испытательном, в том числе само-испытательном. Моральным философам, особенно склонным к отвлеченному и благодушному рассуждению о морали, они важны для понимания живого (реального, обыденного) морального мышления.

Опыт исследований в области вагонеткологии, как она предстает в книге Эдмондса, может стать эвристической предпосылкой для ряда обобщений, нормативно-этически и философски значимых.

Во-первых, он дает основания для заслуживающих внимания сомнений относительно однозначности оппозиций *правильное – неправильное, обязательное – запрещенное, доброе – злое* и указывает на насущность переосмысления сложившихся схем нормативно-этической рефлексии. Речь в данном случае отнюдь не об относительности этих понятий, их логической и смысловой диалектике, а о том, что эти оппозиции, адекватные для репрезентации морали на абстрактном понятийном уровне, оказываются недостаточными для морального размышления в ситуациях выбора. Они нуждаются в смысловых и понятийных опосредствованиях. Основным здесь оказывается понятие *допустимого*. Его содержание может тяготеть как в сторону одного, так и в сторону другого экстремума названных оппозиций. Без этих опосредствований, причем, как видим, градуированных, моральное и нормативно-этическое рассуждение будет скованным.

Во-вторых, мыслительные эксперименты в рамках вагонеткологии актуализируют значимость таких установок в моральном и нормативно-этическом мышлении, которые выходят за рамки индивидуалистической схемы, исчерпывающейся рефлексией деятеля относительно самого себя. Здесь уже недостаточно и диалогической схемы, конституирующей дискурсивное внимание и деятельную активность Я в отношении Другого. Экспериментальные ситуации из вагонеткологии указывают на насущность иной схемы – учитывающей активность Я по отношению к Другому и Третьему, или, другими словами, по отношению к разным, конкурирующим Другим, а в случае отсутствия коммуникации с ними – учета их интересов. Такая ситуация моральной активности личности нуждается в разностороннем философском осмыслении.

В-третьих, интеллектуальный опыт вагонеткологии дает повод задуматься о том, как строится и как «работает» моральная философия. В самом общем виде, из истории мысли вычитываются разные модели: а) *аристотелевская* (в которой этические выводы формулируются на основе разбора различных мнений о морали), б) *августиновская* (в которой одним из существенных факторов морального рассуждения является Священное Писание, нормативно насыщенное), в) *гроциевская* (преимущественно ориентированная на практику человеческих отношений, под которую на основе множе-

ства подобранных нормативных суждений, разной степени обобщения, формулируются нормативные выводы), г) *кантовская* (в которой нормативные положения выводятся в результате осмысления «чистых» возможностей действий человека как разумного существа). В той мере, в какой вагонеткология стремится к прояснению скрытых установок принятия решений, она ближе всего гроциевской модели. Однако, видимо, любое этическое построение (независимо от его предметности, будь то философская, нормативная или прикладная этика) должно строиться с учетом экспериментальных проверок нормативных положений. Собственно говоря, вагонеткология демонстрирует перевод в исследовательский план фундаментального принципа морального мышления: ««должен» предполагает «может»». С превратной ссылкой на Канта этот принцип нередко предстает на русском языке в виде императива: «Должен – значит, можешь», – что антропологически совершенно неприемлемо. Вагонеткология предоставляет площадку для прояснения психологически-поведенческих пределов и условий «можешь», без чего содержание «должен» обречено на отрыв от живого морального опыта.

Вагонеткология – центральная, но далеко не единственная тема книги Эдмондса. Для автора она оказывается поводом, чтобы обсудить и некоторые смежные проблемы, и рассказать что-то интересное. В связи с вагонеткологией затрагивается ряд эпизодов истории философской мысли, как и новейшие тенденции, характеризующие современную философию. Одна из этих тенденций – становление и рост популярности *экспериментальной философии*, или, как говорит автор, «философии с эмпирическим прицелом» (С. 119). Как следует из контурного описания, экспериментальная философия направлена на изучение интуиций обычных людей посредством разного рода опросов. Выявление и прояснение интуиций позволяет установить, насколько идеи и концепции философов релевантны обыденным представлениям простых людей. Правда, какое это имеет философское значение, не очень ясно из обзора Эдмондса.

Другой яркий современный тренд – это нейронауки, которые затрагиваются в книге в связи с попыткой проследить объективные факторы принятия людьми решений по поводу горячих историй вагонеткологии. В духе времени Эдмондс допускает, что многие поведенческие решения, в том числе моральные, обусловлены бессознательными факторами, отражающими, в свою очередь, некоторые нейрофизиологические особенности функционирования человеческого мозга. В частности, моральные решения обусловлены способностью к эмпатии, а с нейрофизиологической точки зрения, эмпатия представляет собой функцию от активности определенных участков мозга. Эдмондс рассказывает о некоторых опытах использования нейронаучных методов в изучении процессов принятия решений в ситуациях с вагонеткой. Однако проведенное Эдмондсом обозрение оставляет впечатление, что собственно философское и этическое значение выводов, которые делаются на основе нейронаучных исследований, еще довольно неопределенно.

С большим интересом читаются страницы, рассказывающие о Филиппе Фут, ее отношениях с Айрис Мёрдок и Элизабет Энском. Биографические детали перемежаются с эпизодами интеллектуальной истории XX в. Этот сегмент книги представляется мне беспрецедентным в ряду подобного рода публикаций на русском языке.

Эдмондс пытается в свойственной ему легкой манере описать интеллектуальные биографии Джереми Бентама и Джона Стюарта Милля. Однако эти опыты показали мне не очень удачными, и не столько в силу избыточности

иронии, сколько из-за поверхностности обсуждения утилитаристских идей. Их изложение никак нельзя ограничить тем, что было предложено классическим утилитаризмом. А утилитаристская составляющая вагонеткологии весьма важна, хотя и носит негативный характер. Ведь первый мысленный эксперимент с вагонеткой был проведен Фут именно с целью продемонстрировать несостоятельность утилитаризма как метода принятия практических моральных решений и как философской модели, призванной объяснить мораль. Недостаточно внятно показана в книге философско-этическая оппозиция утилитаризма и «деонтологии». Если по вопросу об утилитаризме можно понять, что речь идет о философии морали, то в случае с «деонтологией» остается только догадываться, имеется ли в виду нормативно-этическая деонтология или концепция морали Канта. Так что взыскующему читателю предстоит самому разбираться в этих вопросах.

Но все это – именно дополнительные сюжеты книги. В главной своей теме – вагонеткологии – книга Эдмондса не только представляет замечательный образец популярной философской литературы, обеспечивающей на базовом уровне (а местами и более того) репрезентативность современных дискуссий и разработок в данной области, но и показывает полноценные возможности для внедрения этой тематики в философское образование.

Список литературы

Эдмондс Д. Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо? / Пер. с англ. Д. Кралечкина. М.: Изд-во Ин-та Егора Гайдара, 2015. 256 с.

Эдмондс Д., Айдиноу Дж. Кочерга Витгенштейна. История десятиминутного спора между двумя великими философами / Пер. Е. Канищевой. М.: НЛЮ, 2004. 352 с.

Эдмондс Д., Айдиноу Дж. Бобби Фишер идет на войну / Пер. А. Давыдовой. М.: Рипол Классик, 2008. 300 с.

Foot P. The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect // Oxford Review. 1967. No. 5. P. 1–7.

Kwame A.A. Experiments in Ethics. Camb. (Mass.): Harvard University Press, 2008. 274 p.

Tännsjö T. Taking Life: Three Theories on the Ethics of Killing. Oxf.: Oxford University Press, 2015. 303 p.

Thomson J.J. Killing, Letting Die, and The Trolley Problem // The Monist. 1976. Vol. 59. No. 2. P. 204–217.

Moral philosophy, thought experiment and an out-of-control trolley

David Edmonds, *Ubili by vy tolstjaka? Zadacha o vagonetke: chto takoe horosho i chto takoe ploho?* [Would You Kill the Fat Man? The Trolley Problem and What Your Answer Tells Us about Right and Wrong], trans. by Dmitry Kralechkin. Moscow: Egor Gaydar Institute Publ., 2015. 256 pp.

Ruben Апресян

DSc in Philosophy, Head of the Department of Ethics. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: apressyan@mail.ru

David Edmonds' book, the recent Russian translation of which is under review here, belongs to a very popular branch in contemporary experimental philosophy, the so-called 'trolleyology' where thought experiments with a runaway trolley are used to analyze the

situations of forced choice and to study the alternative modes of decision-making. The author provides an account of the history of trolleyology and of the various theoretical approaches to the problems typical to it. Trolleyology is a valuable way to improve our understanding of the theoretical implications of thought experiments and, in broader terms, of the method of case studies as applied to moral philosophy. It certainly has highlighted such theoretical issues as intention, ends and means, motives and results, the sphere of moral principles, the limits of moral responsibility, all of which are important in normative ethics and in the different branches of applied ethics, like bioethics, ethics of punishment, just war theory, etc. The book is a brilliant specimen of popular philosophical literature; apart from giving a highly satisfactory representation of the current discussions in trolleyology, it shows the potential of applying the whole range of related issues to philosophical education.

Keywords: ‘trolleyology’, thought experiment, experimental philosophy, double effect doctrine, concomitant consequences, intention, Philippa Foot, Judith Thomson, neurosciences and morality

References

Edmonds, D. *Ubili by vy tolstyaka? Zadacha o vagonetke: chto takoe horosho i chto takoe ploho?* [Would You Kill the Fat Man? The Trolley Problem and What Your Answer Tells Us about Right and Wrong], trans. by D. Kralechkin. Moscow: Egor Gaydar Institute Publ., 2015. 256 pp. (In Russian)

Edmonds, D. & Eidinow, J. *Kocherga Vitgenshtejna. Istoriya desyatiminutnogo spora mezhdu dvumya velikimi filosofami* [Wittgenstein’s Poker: The Story of a Ten-Minute Argument Between Two Great Philosophers], trans. by Ye. Kanistcheva. Moscow: NLO Publ., 2004. 352 pp. (In Russian)

Edmonds, D. & Eidinow, J. *Bobbi Fisher idet na vojnu* [Bobby Fischer Goes to War], trans. by A. Davydova. Moscow: Ripol Classic Publ., 2008. 300 pp. (In Russian)

Foot, P. “The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect”, *Oxford Review*, 1967, No. 5, pp. 1–7.

Kwame, A.A. *Experiments in Ethics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008. 274 pp.

Tännsjö, T. *Taking Life: Three Theories on the Ethics of Killing*. Oxford: Oxford University Press, 2015. 303 pp.

Thomson, J.J. “Killing, Letting Die, and The Trolley Problem”, *The Monist*, 1976, Vol. 59, No. 2, pp. 204–217.

Научно-теоретический журнал

Философский журнал / Philosophy Journal
Том 9 № 2 / 2016

Учредитель и издатель:
Институт философии РАН

Свидетельство ПИ № ФС77-61227 от 03.04.2015 г.

Главный редактор *А.В. Смирнов*
Зам. главного редактора *Н.Н. Сосна*
Ответственный секретарь *Ю.Г. Россиус*
Редактор *М.В. Егорочкин*

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина*
Технический редактор *Ю.А. Аношина*
Корректор *А.А. Гусева*

Подписано в печать с оригинал-макета 24.05.16.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 9,25. Уч.-изд. л. 11,64. Тираж 1 000 экз. Заказ № 08.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте Института философии:
http://iph.ras.ru/ph_j.htm

Памятка для авторов

- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word по адресу электронной почты редакции: philosjournal@iph.ras.ru
- Объем статьи – от 0,7 до 1,3 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация.
- Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: текст статьи, включая название, Ф.И.О. автора, подзаголовки – 12 кеглем; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.
- Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.
- Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:
 1. Сведения об авторе(ах):
 - фамилия, имя и отчество автора;
 - ученая степень, ученое звание;
 - место работы;
 - полный адрес места работы (включая индекс, страну, город);
 - адрес электронной почты автора.
 2. Название статьи;
 3. Аннотация (от 200 до 250 слов);
 4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);
 5. Список литературы.
- Рукописи на русском языке должны содержать два варианта представления **списка литературы**:
 1. Список, озаглавленный «**Список литературы**» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;
 2. Список, озаглавленный «**References**» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
 - автор (транслитерация);
 - заглавие статьи (транслитерация);
 - [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
 - название русскоязычного источника (транслитерация);
 - [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
 - выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI». После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

- Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).
- Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Правилах оформления рукописей» на сайте журнала по адресу: http://iph.ras.ru/phj_guide.htm
- Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии, главного редактора и оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента представления рукописи.
- Плата за опубликование рукописей не взимается.
- Рисунки, формулы, специфические значки и неевропейские шрифты должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом.
- **Адрес редакции:** 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, Институт философии РАН, «Философский журнал».
Адрес электронной почты: philosjournal@iph.ras.ru
Тел.: +7 (495) 697–66–01.

**Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.
Подписной индекс 41951 Объединенного каталога «Пресса России»
или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>**