

---

# ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2017. Том 10. Номер 2

---

*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 (Мехико), 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 и издатель:** 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»); Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); КиберЛенинка; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS Russian Science Citation Index (Web of Science)

**Подписной индекс** в Объединенном каталоге «Пресса России» – 41951

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

При частичном или полном воспроизведении опубликованных материалов ссылка на «Философский журнал» обязательна. Ответственность за достоверность приведенных сведений несут авторы статей

**Адрес редакции:** Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 318

**Тел.:** +7 (495) 697-66-01;

**e-mail:** [philosjournal@iph.ras.ru](mailto:philosjournal@iph.ras.ru);

**сайт:** [http://iph.ras.ru/ph\\_j.htm](http://iph.ras.ru/ph_j.htm)

---

# THE PHILOSOPHY JOURNAL

(FILOSOFSKII ZHURNAL)

2017. Volume 10. Number 2

---

*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 Апресян (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 (Mexico), 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

**Abstracting and Indexing:** the list of peer-reviewed scientific editions acknowledged by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; CyberLeninka; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS; Russian Science Citation Index (Web of Science)

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

No materials published in The Philosophy Journal can be reproduced, in full or in part, without an explicit reference to the Journal. Statements of fact and opinion in the articles in The Philosophy Journal are those of the respective authors and contributors and not of The Philosophy Journal

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](mailto:philosjournal@iph.ras.ru);  
website: [http://iph.ras.ru/ph\\_j.htm](http://iph.ras.ru/ph_j.htm)

## **ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**

- Г.В. Вдовина.* Когнитивный аспект проблемы универсалий в позднесхоластической традиции ..... 5
- Д.С. Курдыбайло.* К реконструкции учения о языке Григория Нисского в контексте евномиянской полемики..... 21
- А.Р. Фокин.* Трансформация аристотелевских категорий в теологии и космологии Максима Исповедника..... 38

## **ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ**

- И.А. Карпенко.* Физические теории в условиях множества возможных миров ..... 62

## **АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ: КАК РАБОТАЕТ ТЕКСТ**

### **Цикл «Реплики»**

- Философия как экспертиза (*М.А. Пронин, Ю.В. Синеокая, Б.Г. Юдин*) ..... 79

## **ДИСКУССИИ**

- А.В. Вавилов, И.В. Зотова.* Негативность «всерьез»? К проблеме хайдеггеровской интерпретации негативности в философии Гегеля ..... 97
- Д.И. Небольсин.* Пространство, содержание и поверхность визуального изображения: теория двусложности Р. Уоллхейма ..... 114
- Е.Э. Чеботарева.* «Эффективность» философии в социально-политической сфере: анализ использования философских работ..... 130

## **РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ**

- В.М. Розин.* Размышления о книге Пьера Адо «Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном» ..... 146
- Т.Б. Длугач.* О книге Л.С. Черняка «Вечность и время: возвращение забытой темы» ..... 162

## HISTORY OF PHILOSOPHY

- Galina Vdovina*. Cognitive aspect of the problem of universals  
in late Scholastic tradition..... 5
- Dmitry Kurdybaylo*. Toward a reconstruction of Gregory  
of Nyssa's theory of language in the context of anti-Eunomian polemics ..... 21
- Alexey Fokin*. Transformation of Aristotelian categories in the theology  
and cosmology of Maximus the Confessor..... 38

## PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

- Ivan Karpenko*. Physical theories in a multiple possible-world environment ..... 62

## ANATOMY OF PHILOSOPHY: HOW THE TEXT WORKS

### Rejoinders in a dialogue

- Philosophy as expert examination (*Mikhail Pronin, Boris Yudin, Julia Sineokaya*) ..... 79

## ACADEMIC DISCUSSIONS

- Anton Vavilov, Irina Zotova*. Negativity in earnest? Toward the problem  
of Heidegger's interpretation of negativity in the philosophy of Hegel ..... 97
- Daniil Nebolsin*. Pictorial space, content and surface:  
Wollheim's theory of twofoldness ..... 114
- Elena Chebotareva*. The 'efficiency' of philosophy in social  
and political science: a survey of the application of philosophical research ..... 130

## REVIEWS AND BIBLIOGRAPHIC SURVEYS

- Vadim Rozin*. Reflections on Pierre Hadot's *Philosophy as a Way of Life: Conversations with Jeannie Carlier and Arnold I. Davidson*..... 146
- Tamara Dlugach*. On Lion Chernyak's *Eternity and Time: an Old Problem Revisited* (Russian *Vechnost' i vremia: vozvrasheniye zabytoi temy*. Moscow–Saint-Petersburg: Nestor-Istoriya, 2012, 576 p.)..... 162

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

*Г.В. Вдовина*

### КОГНИТИВНЫЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ УНИВЕРСАЛИЙ В ПОЗДНЕСХОЛАСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ\*

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

Статья рассматривает тему формирования универсальных понятий в схоластической науке о душе XVII в. **Непосредственным основанием для соответствующих концепций** послужила типология универсалий, разработанная Франсиско Суаресом и представленная в его сочинениях «О душе» и «Метафизические рассуждения». Согласно Суаресу, универсалии разделяются на физическую, метафизическую и логическую, из которых отношение к теме имеют две последние. По убеждению Суареса и большинства схоластов после него, универсальность не существует в вещах как таковая, но создается интеллектом на основе усматриваемого им подобия между вещами, которое позволяет объединять их в виды и роды. Механизм образования универсальных понятий тщательно исследуется схоластическими авторами не только в логическом, но и в когнитивном контексте. Именно с этой точки зрения в статье рассматриваются различные варианты образования универсалий, в том числе когнитивные элементы, участвующие в этом процессе, и задействованный в нем вид абстракции. Показано, что первичной в этом смысле оказывается метафизическая универсалия, которая являет в себе общие видовые и родовые черты вещей и делает возможной предикацию в естественных языках, а логическая универсалия образуется на ее основе и является необходимой для научного уровня познания, но не для повседневной жизни. В целом концепция образования универсалий в схоластике XVII в. производна от принятых в ней базовых онтологических положений.

**Ключевые слова:** схоластика XVII в., образование универсальных понятий, Франсиско Суарес, Педро Уртадо де Мендоса, Родриго де Арриага, Томас Комптон Карлтон

---

\* Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 16-03-00020 «Когнитивные концепции схоластики XVII в.».

Тема универсалий – одна из самых известных в схоластике. Любой студент, учивший философию в высшей школе, узнает, что в средневековой философии существовала «проблема универсалий», что заключалась она в поиске ответа на вопрос о том, существует ли общее до вещей (в божественном интеллекте), в вещах (общие природы) или после вещей (в наших понятиях о вещах) и вообще существует ли оно реально или общими являются только имена. Он также узнает, что по способам решения этой проблемы средневековые философы делились на реалистов и номиналистов, а также концептуалистов, занимавших промежуточную позицию между первыми двумя.

За этой крайне упрощенной картинкой стоит тем не менее реальная проблема схоластической философии, исторически восходящая к «Введению» Порфирия и к его латинскому переводу, выполненному Боэцием<sup>1</sup>. Как правило, ее рассматривают в онтологическом ключе, то есть так, как она сформулирована у самого Порфирия. С этой стороны она на сегодняшний день неплохо изучена и в своих истоках, и в своих разнообразных средневековых и постсредневековых вариациях<sup>2</sup>. Но у проблемы универсалий есть и другой, чисто когнитивный аспект, а именно: каким образом мы, люди, зависимые в нашем познании от чувственного восприятия, которое всегда имеет дело только с единичными вещами, постигаем универсальное? Каким образом оно становится для нас доступным и постижимым? Именно с этой стороны мы рассмотрим проблему универсалий в этой статье, причем рассмотрим в пределах самого последнего этапа развития схоластической традиции, пришедшегося на XVII в.

## 1. Понятие и типы универсалий

Прежде всего определим понятия. Термин *universale* имеет различные значения; то, которое задействовано в дискурсе об универсалиях, восходит к аристотелевской «Метафизике»<sup>3</sup> и в точной формулировке одного из виднейших схоластических философов XVII в. Родриго де Арриага определяется следующим образом:

<sup>1</sup> Текст Порфирия: «Далее: я не стану говорить относительно родов и видов, существуют ли они самостоятельно, или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это, или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием, или же существуют в чувственных предметах и опираясь на них: ведь такая постановка вопроса заводит очень глубоко и требует другого, более обширного исследования» (*Боэций. Комментарий к Порфирию, им самим переведенному* / Пер. с лат. Т.Ю. Бородай // *Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты*. М., 1990. С. 23).

<sup>2</sup> Самая основательная современная монография по проблемам универсалий в античной и средневековой философии принадлежит Алену де Либера: *Libera A. de. La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*. P., 1996. Об универсалиях в посттридентской схоластике см. небольшую итальянскую монографию Эстер Карузо: *Caruso E. Pedro Hurtado de Mendoza e la rinascita del nominalismo nella Scolastica del Seicento*. Firenze, 1979, а также недавно изданную книгу чешского исследователя Даниэля Хайдера: *Heider D. Universals in Second Scholasticism: A Comparative Study with Focus on the Theories of Francisco Suárez S. J. (1548–1617), João Poinsot O. P. (1589–1644) and Bartolomeo Mastri da Meldola O. F. M. Conv. (1602–1673) / Bonaventura Belluto O. F. M. Conv. (1600–1676)*. Amsterdam, 2014. Из первичных базовых текстов о проблеме универсалий в постсредневековой схоластике назовем прежде всего доступное в русском переводе Рассуждение VI из «Метафизических рассуждений» Франсиско Суареса: *Суарес Ф. Метафизические Рассуждения. Рассуждение VI: О формальном и универсальном единстве*. Разд. I–III / Пер. с лат. Г.В. Вдовиной // *EINAI*. 2015. Т. 4. № 1/2 (7/8). С. 213–271.

<sup>3</sup> *Аристотель. Метафизика VII, 13, 1038b 11–12.*

Универсалией здесь называется... единое во многом. Из этой дефиниции явствует, что для универсалии требуется и единство, и множественность: единство – в самой универсалии, множественность – в низших [сущих], в одной и той же общей характеристике, которая равно обнаруживается во многих [сущих], целиком присутствуя в каждом, а не так, чтобы одна часть присутствовала в одном, другая – в другом<sup>4</sup>.

Понятое таким образом универсальное неоднородно; можно различить несколько типов универсалий. Для католических философов XVII в. естественно было опираться в этом вопросе на учение Франсиско Суареса, а именно на его трактат «О душе», опубликованный в 1621 г. Стандартным базовым текстом о типах универсальности служит следующий фрагмент:

Универсальность может рассматриваться как по природе тройкая. Первая – та, которая со стороны вещи называется универсальной. Другая – та, которой обладает интеллект в силу внешнего именованя и абстракции, через какую сама природа репрезентируется как общая и безразличная ко многому. Третья – универсальность отношения, которая есть как бы приложение указанной второй универсальности к самой природе, как если бы она существовала в ней реально. И при первом способе рассмотрения природа обычно называется физической универсалией, ибо, как таковая, способна быть субъектом движения и чувственных акциденций. При втором способе она обычно называется метафизической универсалией. При третьем способе – логической универсалией... Первый вывод: универсальное, взятое первым способом, не производится интеллектом, но предполагается интеллектуальным познанием... Второй вывод: универсальное, взятое вторым способом, производится абстракцией интеллекта. Третий вывод: универсальное, взятое третьим способом и называемое логическим, ибо заключается в ментальном отношении, производится рефлексивным актом, который именуется “сравнительным познанием” (*notitia comparativa*)<sup>5</sup>.

В таком понимании физическая универсалия – это сама единичная вещь, реализующая в себе природу определенного вида, и поэтому она представляет собой реальное сущее безотносительно к его познанию. Логическая универсалия, напротив, – это сформированное общее понятие в его чисто мысленном отношении к отдельным вещам одного вида, в его приложении к ним: приложении, в котором интеллект сравнивает эти вещи между собой и удостоверяется в их взаимном подобии. Такая универсалия есть чистый продукт интеллекта. Метафизическая универсалия занимает срединное положение: она не измышляется интеллектом, но репрезентирует саму природу

<sup>4</sup> *Rodrigo de Arriaga*. *Cursus philosophicus*. Parisiis, 1639. *Logica*, disp. IV, sect. 1, num. 2. P. 73: «Universale in praesenti dicitur... unum in multis. Ex qua definitione constat, requiri ad universale et unitatem, et pluralitatem: unitatem in ipso universali, multipliciter in inferioribus in eadem omnino ratione universali, quae reperitur adaequate in pluribus, ita ut tota sit in quolibet, et non una pars in uno, alia in alio».

<sup>5</sup> *Francisco Suárez*. *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis “De anima”*. Disp. IX, q. 3, num. 22–27: «Ex his ergo constat triplicem posse considerari universalitatem in natura: Prima est quae a parte rei dicitur universalis. Alia est quam habet ab intellectu per extrinsecam denominationem et abstractionem, per quam ipsa natura repraesentatur ut communis et indifferens multis. Tertia est universalitas relationis, quae est quasi applicatione illius secundae universalitatis ad naturam ipsam, ac si in illa existeret realiter. Et natura primo modo solet dici universale physicum, quia ut sic est subiecta motui et accidentibus sensibilibus. Secundo modo solet dici universale metaphysicum. Tertio modo universale logicum... Prima conclusio: Universale, primo modo, non fit ab intellectu, sed supponitur cognitioni illius... Secunda conclusio: Universale, secundo modo, fit per abstractionem intellectus. Tertia conclusio: Universale, tertio modo, quod logicum dicitur, quod in rationis relatione consistit, fit per actum reflexum, qui “notitia comparativa” dicitur».

в ее сущностных чертах, абстрагируя их от чувственного образа, и в этом смысле реальна; однако именно как одна и безразличная ко многому она существует только в интенции интеллекта и только от нее принимает внешнее именование единой и безразличной ко многому<sup>6</sup>. Когнитивная теория имеет дело с универсалиями второго и третьего типов, которые в самом своем существовании неразрывно связаны с интеллектом.

Зрелое учение Суареса об универсалиях представлено в «Метафизических рассуждениях» (1597)<sup>7</sup>. Понятно, что основное внимание в этом тексте уделяется онтологии универсалий. Что же касается когнитивного аспекта этого учения, который важен для нас здесь, его можно кратко суммировать следующим образом. Во-первых, интеллект способен непосредственно, без возвратного движения к чувственному образу (фантазме)<sup>8</sup>, схватывать единичные вещи; это идет вразрез с классической концепцией Аристотеля и св. Фомы, согласно которой непосредственно мыслится только универсальное. Во-вторых, Суарес различает два интеллектуальных акта: 1) продуцирование метафизической универсалии путем абстракции (*actus abstractivus, abstractio*): абсолютный, акт возможностного интеллекта (*intellectus possibilis*), репрезентирующего чистую природу как единую и саму по себе безразличную ко множеству индивидов, в коих она реализуется, и 2) продуцирование логической универсалии путем сравнительного, или сопоставительного, акта (*actus comparativus, comparatio*), который представляет собой акт реляционный (ибо в нем общая природа соотносится с индивидуальными внешними вещами). Этот второй акт опирается на уже выполненную абстракцию и в этом смысле рефлексивен. «Подобно другим схоластам, Суарес считает эти две концепции взаимодополняющими и понимает абсолютную универсалию как основание реляционной универсалии»<sup>9</sup>.

Хотя в основе своей эти тезисы восходят к схоластике Средневековья<sup>10</sup>, авторы XVII в. непосредственно ссылаются на формулировки Франсиско Суареса. Именно в контексте его классификации универсалий эти авторы рассматривают вопрос о мышлении универсального.

<sup>6</sup> *Francisco Suárez. Commentaria una cum questionibus in libros Aristotelis "De anima". Disp. IX, q. 3, num. 27: «Unde universale, primo modo, est ens reale. Universale, tertio modo, est ens rationis pro formali. Universale, secundo modo, communiter etiam dici solet "ens rationis", quia universalitas illa etiam fit ab intellectu et nihil ponit in re abstracta, tamen vere non est relatio rationis, sed ipsa natura realis ut subsistens sub directa intentione intellectus et ut denominata ab illa. Unde universale, primo modo, est quid reale intrinsecum rei. Universale, tertio modo, est quid rationis fictum ut intrinsecum rei. Universale, secundo modo, est quid reale extrinsece denominans rem».*

<sup>7</sup> DM VI, sect. 6.

<sup>8</sup> *Phantasma* – латинское заимствование из греческого (*φάντασμα*): цельный образ предмета, возникающий в способности воображения в результате сведения воедино данных различных внешних чувств.

<sup>9</sup> *Heider D.* Op. cit. P. 77. См. также: *Макарова И.В.* Познаваемы ли единичные вещи? (Аристотель и Ф. Суарес о единичном) // *Вопр. философии.* 2016. № 1. С. 119–131. Очень хороший разбор проблемы познания универсального у Суареса, с опорой на его классификацию универсалий, см. в статье: *South J.B.* Singular and Universal in Suárez's Account of Cognition // *Review of Metaphysics.* 2002. Vol. 55. No. 4. P. 785–823. Я не задерживаюсь подробно на обсуждении суаресовского учения об универсалиях. Отсылаю читателя к указанным публикациям.

<sup>10</sup> Исторически эта типология универсалий восходит к учению Авиценны о «безразличной» сущности самой по себе, ее индивидуированном существовании в вещах и предсцизируемости многому в интеллекте: учению, с которым запад познакомился благодаря латинским переводам Авиценны, ставшим известными во второй половине XII в. См., в частности: *Avicenna. Liber de Philosophia Prima Sive Scientia Divina.* Vol. I. Louvain, 1980. P. 233, 237–238.



## 2. Два основных вопроса

Сама постановка вопроса о механизме постижения универсального зависит от предварительного ответа на два других вопроса: 1) существует ли универсальное в вещах или только в интеллекте? 2) Способен ли интеллект непосредственно и прямо, без рефлексивного возврата к чувственным образам фантазии, мыслить единичное или предмет прямых первичных актов интеллекта всегда универсален? Первый, онтологический, вопрос решался авторами-иезуитами XVII в. почти единогласно: для них было очевидным, что универсальное формально не существует до операции интеллекта<sup>11</sup> и что природа вне интеллекта может быть только единичной: «Вне интеллекта возможны только Петр и Павел: они похожи и обладают способностью познаваться в смутном акте»<sup>12</sup>, схватывающем их похожие природы как формально одну. Но такой ответ на первый вопрос еще не определяет однозначно ответа на второй вопрос. В самом деле, если считать, что все внемысленные вещи единичны, но интеллект способен непосредственно схватывать только универсальное, то проблемным оказывается мышление не универсального, а единичного. Именно эта проблема стояла, например, перед Петром Авреолом в XIV в., когда он пытался объяснить возможность мышления индивидуальных сущих через введение понятия *individuum signatum* – единичного сущего, особым образом «помеченного» в акте фантазии и через обращение к фантазме становящегося «видимым» для интеллекта<sup>13</sup>. Но если интеллект, как полагал Суарес и многие позднейшие схоласты, непосредственно и первично постигает именно единичное, то вся проблематичность сосредоточивается на полюсе универсальности. Если универсальная природа не существует вне интеллекта как нечто единое и не схватывается им как таковая, прямо и непосредственно, то в качестве единой она должна создаваться актом интеллекта; поэтому вопрос об универсальном с точки зрения науки о душе – это в первую очередь вопрос о том, как именно интеллект порождает универсалии. Действительно, типичные глаголы, которыми описывается эффект акта, мыслящего природу как единую, – это глаголы *producere, facere, efficere* (производить, делать, создавать), *feri* (возникать). Но как именно мыслится здесь производящая причина и сам процесс этого продуцирования? Второй вопрос – это вопрос о познании общей природы как общей. Будет ли универсальное и производиться, и познаваться в качестве универсального одним и тем же актом или для этого требуются два последовательных акта? Другими словами, одно ли и то же – произвести универсалию и познать ее в качестве таковой? Ответ на эти два вопроса требует анализа учений схоластов о продуцировании универсалий; причем начинать его следует с метафизической универсалии, так как именно она производится первой и лишь затем на ее основании производится универсалия логическая.

<sup>11</sup> *Juan Juaniz de Echaz.* Logica, Disp. VII, Intr. P. 90: «Constat... non dari a parte rei universale formaliter ante operationem intellectus».

<sup>12</sup> *P. Hurtado de Mendoza.* Universa philosophia, 1624. Metaph., disp. V, sect. VI, § 64. P. 767: «Natura secundum se extra intellectum intrinsece est singularis: quia extra intellectum tantum sunt possibiles Petrus, et Paulus: qui sunt similes, habent aptitudinem ut cognoscantur actu confuse, quae aptitudo ex parte illorum, sunt ipse Petrus, et Paulus tamquam obiectum». Ibid. Sect. VII, § 65: «Probatum nullam inesse a parte rei universalitatem; neque possibilem; cum igitur sint conceptus universales».

<sup>13</sup> *Friedman R.* Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars // *Vivarium*. 2000. T. 38. No. 1. P. 177–193, особенно p. 183–193.

### 3. Формальная сущность и продуцирование метафизической универсалии

Первый сформулированный нами вопрос у схоластов ставится как вопрос о формальной сущности (*ratio formalis*), или просто форме (*forma*), универсального. Конкретно имеется в виду следующее: есть ли метафизическая универсалия продукт активного или пассивного интеллекта? Или, что то же самое: есть ли она *species impressa*, то есть интенциональная форма познаваемой вещи, извлекаемая активным (=действующим) интеллектом (*intellectus activus, intellectus agens*) и активирующая выработку понятия<sup>14</sup>; или же она есть *cognitio*, то есть акт пассивного интеллекта, производящий собственно понятие и чаще всего реально отождествляемый с ним?<sup>15</sup> Отсюда совершается переход к следующему пункту: производится ли любое универсальное прямым и абстрагирующим актом или актом рефлексивным и сравнительным? Прояснение этого момента подводит к ответу на второй сформулированный нами вопрос – о тождестве или различии акта порождения универсалии и акта ее познания.

Что касается первого вопроса, то тексты XVII в., которые мы разбираем, как правило, противопоставляют позиции томистов и «более общее мнение» (*communior opinio*), представленное прежде всего иезуитами. Томисты<sup>16</sup> принимают ту точку зрения, что универсальное конституируется действием активного интеллекта, абстрагирующего общую природу от чувственного образа – фантазмы. Это вполне логично, если помнить о том, что, согласно Фоме, индивидуация обеспечивается материей, и, стало быть, если отбросить от фантазмы материальные компоненты, оставшееся сущностное ядро будет с необходимостью не только нематериальным, но и лишенным индивидуальных характеристик, то есть будет репрезентировать природу как общую. Следовательно, метафизическая универсалия конституируется действием активного интеллекта, а результатом этой абстракции будет интенциональная форма, т. е. *species impressa*.

Внутри этой общетомистской позиции возможна разная расстановка акцентов. Можно акцентировать тот факт, что формой метафизически универсального является сама *species impressa*. Как пишет Педро Уртадо де Мендоса:

Первое мнение (томистов) гласит, что универсальное формально состоит в *species impressa*. Его придерживаются многие томисты, считающие, что универсальное производится абстракцией действующего интеллекта. Это доказывается, во-первых, тем, что интеллект абстрагирует природу от фантазм; но природа в фантазмах индивидуальна и единична; следовательно, действующий интеллект абстрагирует ее от единичности. Во-вторых, *species impressa* универсальна со стороны репрезентации; следовательно, от нее объект принимает именование репрезентированного универсально; следовательно, объект обладает универсальностью репрезентации от *species impressa*<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Подробно о *species impressa* как элементе когнитивного механизма в схоластике см.: Вдовина Г.В. *Species impressa*: об интенциональных формах в когнитивных концепциях постсредневековой схоластики // Филос. журн. 2016. Т. 9. № 3. С. 41–58.

<sup>15</sup> *Rodrigo de Arriaga*. *Logica*, lib. II, disp. VI, sect. VII, § 42–43. P. 101–102: «*Quaerimus ergo, an ab intellectu agente fiat universale, id est, an per speciem impressam, an solum a possibili*».

<sup>16</sup> Я не касаюсь здесь отдельного вопроса о соотношении собственного учения Фомы Аквинского и концепций поздних, постсредневековых томистов, во многом далеко отступающих от томизма самого Фомы.

<sup>17</sup> *P. Hurtado de Mendoza*. *Opt. cit. Metaph.*, disp. V, sect. VII, § 65. P. 767: «*Prima sententia affirmat, universale formaliter consistere in specie impressa, quam tenent tomistae nonnulli, opinantes universale fieri per abstractionem intellectus agentis. Probatur primo, quia intellectus abstrahit naturam a phantasmatibus: sed natura in phantasmatibus est individua, et singularis:*

В другом варианте томистской позиции акцентируется не просто продуцирование *species* актом действующего интеллекта, но и тот факт, что тем самым производится *ens rationis* – чисто ментальное сущее, или фикция в интеллекте, которая и выступает формой метафизической универсалии. Эта позиция, которую тот же Уртадо называет *communior Thomistarum opinio* (более общим мнением томистов) и которая отступает от аутентичного учения св. Фомы (будучи одной из характерных черт именно позднего, послекэтановского томизма), подразумевает, что природа репрезентирована в *species* не такой, какова она во внемысленной реальности (т. е. не единичной), а значит, в этом смысле метафизическая универсалия есть фикция<sup>18</sup>.

Оба варианта позднетомистского учения о конституировании универсального встречаются стандартные возражения со стороны иезуитов, мнение коих отождествляется с общим мнением новейших схоластических философов (*communis recentiorum opinio*). Возражения против отождествления метафизической универсалии со *species impressa* опираются на конкретный семиотический характер этой интенциональной формы. В самом деле, интенциональная форма сама по себе не репрезентирует познаваемый объект интеллекту, не представляет его формально, то есть в осознаваемом понятии; она лишь предварительно определяет интеллектуальную способность к познанию того, а не иного конкретного объекта и тем самым активирует ее, запускает собственно интеллектуальный акт, коим производится понятие. «*Species impressa* – не формальная репрезентация объекта, а лишь виртуальная, поскольку содержит в себе активную силу (*virtus*) продуцирования когнитивного акта»<sup>19</sup>. Поэтому она непосредственно соотносится не столько с объектом, сколько с интеллектуальной когнитивной потенцией, то есть, на языке схоластики, деноминирует потенцию (придает ей именование (*denominatio*), со-означает ее). Скажем иначе: дело *species impressa intelligibilis* – актуализировать пассивный интеллект, способный непосредственно и формально репрезентировать универсальное в понятии; поэтому именно с ним она соотносится в первую очередь, его деноминирует и соозначает. И называется она виртуально репрезентирующей, т. е. репрезентирующей лишь постольку, поскольку своей силой (*virtus*) позволяет пассивному интеллекту выполнить собственный, актуально репрезентирующий акт. Но сама она будет тогда репрезентацией универсального лишь как источник такой возможности, или, говоря языком схоластического аристотелизма, как репрезентация универсального в первом, не во втором акте<sup>20</sup>.

Отсюда – ответ большинству иезуитов, в лице Уртадо, на два довода этой группы томистов: 1) абстрагируя спиритуальную *species* от материальной фантазмы, активный интеллект отнюдь не абстрагирует *eo ipso* универсальное от

---

ergo intellectus agens illam abstrahit a singularitate. Secundo species impressa est universalis in repraesentando: ergo denominat obiectum universaliter repraesentatum: ergo obiectum habet universalitatem repraesentationis ab specie impressa».

<sup>18</sup> P. Hurtado de Mendoza. Opt. cit. Metaph., disp. V, sect. VII, § 68–71: «Communior Thomistarum opinio fert formam universalitatis consistere in ente rationis, effective resultante ex actu confuso: quod cognoscitur natura communis. Probatur primo, quia universale est ens rationis: non pro materia (id est obiecto), ergo pro forma; alioqui daretur universale a parte rei...».

<sup>19</sup> Ibid. § 65–67: «Impugnatur haec sententia: quia species impressa non est formalis repraesentatio obiecti, sed tantum virtualis, in quantum continet virtutem activam producendae cognitionis: ergo species impressa non est ratio formaliter constituens universale».

<sup>20</sup> Ibid.: «Effectus formalis speciei est reddere potentiam potentem cognoscere, illam complendo ex parte obiecti: est ergo species unitas universalis in actu primo: quia constituit potentiam proxime ad cognitionem universalem». «At species ea praecise ratione repraesentat, quia potest efficere repraesentationem: non quod ipsa sit repraesentatio». «...munus speciei impressae esse constituere rem in esse obiectivo et cognoscibili, non formaliter, et in actu secundo, sed virtualiter tantum, et in actu primo».

единичного: с этой точки зрения фантазма и *species intelligibilis* репрезентируют один и тот же объект; 2) так как *species* представляет универсальное не формально, а лишь виртуально и так как репрезентация в *species* – это репрезентация не в абсолютном смысле, а лишь в относительном, то *species* нельзя отождествлять с метафизической универсалией и объект получает характеристику универсальности не от нее, а от *cognitio*, то есть от акта пассивного интеллекта<sup>21</sup>.

(Эта доминирующая позиция схоластов XVII в. может также служить аргументом в дискуссии, которую давно ведут между собой исследователи собственно средневековой схоластики. Я имею в виду известную тему онтологического обоснования учения о *species* у Фомы и Дунса и его опровержение у Оккама. Полагают, что Оккам, отвергнув реальное существование общих природ во внемысленных вещах, тем самым подорвал онтологический базис учения о *species* как такового<sup>22</sup>. Но в XVII в., как мы видим, эти два аспекта – универсальность внемысленной природы и семиотическая функция *species* – были разделены: репрезентация универсального более не мыслилась ни главной, ни даже обязательной функцией *species*, а реальность общей природы не считалась более необходимым условием теоретического полагания *species* как когнитивного инструмента.)

Возражение против второго пункта, а именно против того, что метафизическая универсалия по форме есть ментальная фикция, *ens rationis*, опирается на точное прояснение того смысла этого важнейшего схоластического термина, в каком он употребляется в контексте проблемы универсалий. Философы, фигурирующие в текстах XVII в. под обобщенным именем томистов, называют (по крайней мере, в интерпретации современников-иезуитов) ментальным сущим все, что так или иначе зависит от интеллекта, безразлично к характеру этой зависимости. Но ведь тот факт, что природа материальных вещей представлена в интеллекте смутно, еще не означает, что она представлена в ней как фикция<sup>23</sup>: «Познание Петра без познания единичности не включает в себя никакой фикции... Ведь здесь познается то, чем Петр (действительно) обладает, хотя и не познается ясно все, чем он обладает»<sup>24</sup>. В этом утверждении с Уртадо согласны его собратья по ордену. Например, в четкой формулировке Родриго де Арриага:

Ментальное сущее (*ens rationis*) обладает бытием только от акта интеллекта, выдумывающего (*figende*) в объекте нечто, чего в нем нет... Но когда я схватываю низлежащие (*inferiora*) сущие смутно, я ничего не выдумываю... Этот акт смутен без всякой фикции, только из-за недостатка большей ясности, то есть низлежащие сущие в нем не различаются между собой. Следовательно, этим актом не может производиться ментальное сущее<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Ibid. § 67: «Ad primum respondetur, intellectum agentem non abstrahere universalialia a singularibus: sed species spirituales a materialibus; utraque idem repraesentant obiectum. Ad secundum respondetur, speciem non esse universalem in repraesentando formaliter, sed virtualiter: unde cum repraesentatio virtualis non sit simpliciter repraesentatio, sed secundum quid, non potest esse simpliciter universalitas, neque obiectum denominatur proprie ab specie representatum, sed a cognitione».

<sup>22</sup> См., в частности: Perler D. The methodological function of angels in late medieval epistemology // *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*. Aldershot, 2016. P. 143–153, особенно p. 50.

<sup>23</sup> P. Hurtado de Mendoza. Opt. cit. *Metaph.*, disp. V, sect. VII, § 75–84. P. 768–769: «Dico primo: Ens rationis non potest esse forma denominans universale. Probat, quia naturae fiunt universales sine ulla fictione: sed ens rationis est fictio... ergo ens rationis non facit universale».

<sup>24</sup> Ibid.: «Tandem quia cognoscere Petrum sine singularitate nullam includit fictionem: non enim affirmatur Petrus distingui realiter a sua singularitate: sed cognoscitur quod habet, licet non cognoscantur clare omnia quae habet».

<sup>25</sup> *Rodrigo de Arriaga*. *Logica*, lib. II, disp. VI, sect. VII, § 44. P. 102: «Ens rationis solum habet esse ab actu intellectus figende aliquid in obiecto, quod non est in illo... At, quando apprehendo inferiora confuse, nihil omnino fingo, ostendi enim hucusque, illum actum sine ulla fictione solum ex defectu maioris claritatis esse confusum, seu non distinguentem inferiora inter se, ergo per illum actum non potest fieri ens rationis».

О том же говорят другие иезуиты. Например, Антонио Бенальдо де Кирос подчеркивает, что к метафизической универсалии, как к любому продукту абстракции, применим принцип: *abstrahentium non est mendacium* – абстракция не может быть ложной, в ней не приписывается вещи того, чего в ней нет, и не отрицается то, что в ней есть. Акт абстрагирования всего лишь представляет реальность ограниченно и неполно, но никакой фикции не предполагает, в отличие от *ens rationis*. Следовательно, универсалии не могут быть причислены по форме к ментальным фикциям<sup>26</sup>.

В этой полемике с томистами формулируется собственная позиция иезуитов, разделяемая, по их словам, большинством схоластов XVII в. Во-первых, формальное понятие метафизической универсалии не есть *ens rationis*, о чем уже сказано. Во-вторых, метафизическая универсалия, представляющая природы множества единичных вещей как формально единую природу, потенциально способную предцироваться им всем, состоит в акте возможностного=пассивного, а не действующего=активного интеллекта, и это мнение претендует если не на общепринятость, то, во всяком случае, на явное доминирование. Этот второй тезис опирается на определенное понимание единства природы, представленной в метафизической универсалии, и, соответственно, на доказательство того, что *species impressa* именно таким образом это единство представить не может.

Раскроем этот тезис чуть подробнее, не боясь повторного проговаривания ключевых моментов. Рассматривая абстрагирование универсального от множества единичных вещей, схоласты имеют в виду конкретный вид абстракции, который получил техническое название *praecisio formalis* – формального отграничения, отсечения, «формальной прецизии». Другими словами, речь идет не о любом абстрагировании, а строго об «отделении природы от отличительных признаков, с которыми она отождествляется или может отождествляться интенционально». Например:

Природа Петра хотя и не тождественна физически Павлу, может, однако, интенционально отождествляться с ним, ибо может, как таким образом ограниченная (*praecissa*), предцироваться другим, поскольку по исключении препятствия со стороны отличительных признаков безразлична к ним всем<sup>27</sup>.

Или, еще подробнее:

Хотя человеческая природа Петра не тождественна физически человеческой природе Павла, интенционально, однако, она та же самая, ибо интенциональный человек, существующий в интеллекте, интенционально един во всех, поскольку исключает любые отличительные признаки, и интенционально сказывается о Петре, Павле и прочих индивидах, которые интенционально существуют в интеллекте. Отсюда отнюдь не следует, что Петр и Павел со стороны реальности тождественны чему-то третьему или между собой, ибо они тождественны этому третьему не физически, а только интенционально. Но универсальная природа отграничена не физически, со стороны вещи, а лишь интенционально, в интеллекте; следовательно, интенционально она – одна и та же и отождествляется со всеми, а стало быть,

<sup>26</sup> Antonio Bernaldo de Quiros. Logica, tract. II, pars II, disp. XX, sect. I, num. 11. P. 147.

<sup>27</sup> Dionisio Blasco. Cursus philosophicus. Tract. I, lib. III, dist. 6, q. 3, art. 2, num. 47. P. 90: «Praecisio est separatio naturae a differentiis, cum quibus identificatur, vel potest identificari intentionaliter». Пример: «Natura Petri, licet non sit identificata Physice cum Paulo, potest tamen intentionaliter identificari, quia potest ut sic praecissa praedicari de aliis, cum sit indifferens ad omnes, secluso impedimento differentiarum». Формулировка принадлежит не иезуиту, а философу-кармелиту, но в данном случае Дионисио Бласко выражает общепринятое понимание *praecisio formalis* в схоластике XVII в.

интенционально отграничена от всех. Отсюда следует, что отграниченная таким образом природа (*naturam sic praecissam*) универсальна метафизически и логически, ибо, будучи отграниченной от одного, она отграничена от всех и сказывается обо всех<sup>28</sup>.

Итак, речь идет о чисто интенциональном единстве, впервые возникающем в результате *praecisio formalis*. Вопрос: где именно, в каком узле когнитивного процесса происходит такое интенциональное отсечение и ограничение? Еще раз: по общему мнению схоластов XVII в., давно преодолевших крайности средневекового реализма, «универсальное единство состоит в акте интеллекта... и это мнение в нашем Обществе – самое распространенное». Эффект *praecisio formalis* достигается благодаря тому, что акт, схватывающий множество единичных вещей, схватывает их как нечто одно, то есть оказывается смутным по отношению к характеристике множественности, но репрезентативно единым благодаря характеристике сходства, присущего самим вещам. Как подчеркивает Уртадо де Мендоса, «объект обладает внешним единством от смутности акта; акт же сущностно обладает универсальным единством в репрезентации от множества сходных объектов»<sup>29</sup>. «Подтверждается это тем, что до этого акта природа была единичной, ибо до операции интеллекта нет ничего, что не было бы единичным... Этот акт универсален со стороны репрезентации: не потому, что познанные объекты суть многое, познаваемое как многое», но потому, что этот акт «репрезентирует многое... смутно, поскольку оно сходится в некоем общем понятии»<sup>30</sup>.

Казалось бы, *species impressa* вполне отвечает этому условию: ведь она соотносится с объектами и репрезентирует их, но не ясно и отчетливо, а смутно; следовательно, она создает универсальное. Мы уже рассмотрели возражение иезуитов на этот довод, исходящее из семиотического характера *species* (виртуальная репрезентация не есть репрезентация в собственном и абсолютном смысле). Но есть и еще один, смежный, аргумент против того, чтобы отождествлять метафизическую универсалию со *species*: эта последняя сама по себе неспособна предикцироваться многому. Она выступает лишь причиной *будущего* понятия, которое *будет* к этому способно. Конституирование универсального не есть действие в один такт, в нем имеются свои внутренние микроэтапы, из коих образование *species* – лишь первая и подготовительная ступень. В самом деле, в формулировке Родриго де Арриага:

<sup>28</sup> *Dionisio Blasco*. *Cursus philosophicus*. Tract. I, lib. III, dist. 6, q. 3, art. 2, num. 48: «Licet natura humana Petri non sit Physice eadem cum natura humana Pauli, intentionaliter tamen est eadem, quia homo intentionalis in intellectu existens est unus in omnibus intentionaliter, eo quod excludat omnes differentias, et intentionaliter praedicetur de Petro, Paulo et aliis individuis, quae intentionaliter existunt in intellectu. Nec ideo sequitur, Petrum et Paulum a parte rei esse idem cum uno tertio, nec inter se, quia non sunt Physice idem cum illo tertio, sed solum intentionaliter, sed natura universalis praecissa non est a parte rei Physice, sed solum intentionaliter in intellectu: ergo intentionaliter est eadem, et identificata cum omnibus, et sic ab omnibus intensionaliter praecissa. (num. 49) Ex quo sequitur, talem naturam sic praecissam, esse universalem Metaphysice, et Logice, quia praecissa ab uni, est praecissa ab omnibus, et praedicabilis de omnibus».

<sup>29</sup> *P. Hurtado de Mendoza*. *Opt. cit. Metaph.*, disp. V, sect. VII, § 74. P. 767: «Itaque obiectum habet unitatem extrinsecam a confusione actus; actus autem essentialiter habet unitatem universalem in repraesentando, a pluralitate obiectorum similium».

<sup>30</sup> *Ibid.* § 79: «Dico secundo, unitatem universalem consistere in actu intellectus... estque in nostra Societate communior». § 81: «Confirmatur, ante illum actum natura erat singularis: quia ante operationem intellectus nihil est non singulare». § 84: «Actus ille est universalis in repraesentando: non quia obiecta cognita sint plura cognita ut plura... sed... ille actus... repraesentat plura, non ut plura, sed confuse ut conveniunt in aliqua ratione communi».

Универсальное конституируется тем, благодаря чему природа внутренне называется формально единой; но через *species impressa* природа никоим образом не получает именованья единой или познанной, потому что эти именованья идут от акта познания, порожденного *species impressa*; следовательно, не ею конституируется универсалия. Это подтверждается тем, что универсальное конституируется тем актом, каким природа делается ближайшим образом предцизируемой многому; но это свойство она принимает ближайшим образом не от *species impressa*, ибо сначала *species* должна произвести смутное понятие, которым затем интеллект определится к тому, чтобы предцизировать его многому... Следовательно, *species impressa* формально не конституирует универсального<sup>31</sup>.

Таким образом, большинство иезуитов, вопреки современникам-томистам, полагали, что абстракция от материи, которая производится активным интеллектом при продуцировании умопостигаемой интенциональной формы (*species impressa intelligibilis*), не тождественна формальному отграничению общей природы (*praecisio formalis*). На взгляд этих философов, речь идет о двух разных операциях, выполняемых разными интеллектами или (если интеллект признается онтологически единым) двумя разными функциями интеллекта<sup>32</sup>. В *species* производится абстрагирование от материи, в акте пассивного интеллекта выполняется *praecisio formalis* – отсечение индивидуальных признаков и репрезентация множества похожих природ как формально единой природы, безразличной к индивидам и потому потенциально способной предцизироваться им всем.

#### 4. Познание общего как общего. Продуцирование логической универсалии

Рассмотрев продуцирование универсального со стороны его формальной сущности, схоласты переключают внимание на собственно акт, которым оно продуцируется, и спрашивают: в каком акте интеллекта конституируется универсальное – в прямом или в рефлексивном? Достаточно ли для этого абстракции или требуется дополнительно операция сравнения, сопоставления (*comparatio*) индивидов между собой и общей природы с индивидами? Эти вопросы приводят схоластов (и нас) к различению метафизической и логической универсалий.

Существующие подходы удачно суммировал иезуит Томас Комптон Карлтон, поэтому обратимся к его философскому курсу. Прежде всего Комптон уточняет, о каких именно *abstractio* и *comparatio* идет речь. В отношении к универсалиям возможны, как мы только что рассмотрели, два вида абстрак-

<sup>31</sup> *Rodrigo de Arriaga*. Logica, lib. II, disp. VI, sect. VII, § 42–43. P. 101–102: «Per id constituitur universale, per quod natura intrinsece dicitur formaliter una: sed per speciem impressam non denominatur natura ullo modo una vel cognita, id enim provenit a cognitione facta per speciem impressam: ergo per hanc non constituitur universale. Confirmatur, universale constituitur per eum actum, quo natura redditur proxime praedicabilis de pluribus: sed hoc non habet proxime a specie impressa, quia haec primo debet producere apprehensionem confusam, a qua postea determinatur intellectus, ad praedicandum de multis... Ergo species impressa non constituit universale formaliter».

<sup>32</sup> Это не означает, что позиция иезуитов была абсолютно консолидированной и не знала исключений. Примером такого исключения может служить Антонио Бернальдо де Кирос: Logica, tract. II, pars II, disp. XX, sect. II, num. 15. P. 148–149: «Sed mihi videtur, cum negari non valeat speciem aliqua potiori ratione sortiri rationem imaginis, quam intellectum, aut habitum, eam dicendum universale constituere».

ции: собственно формальная, или *praecisio formalis*, и виртуальная. В первом виде абстракции производится «образ, или репрезентация объекта, то есть природа без единичности». Во втором виде абстракции производится *species intelligibilis*, которая служит одной из причин понятия и лишь поэтому именуется виртуальной репрезентацией объекта, но не может отождествляться с *praecisio formalis*. Поэтому, задавая вопрос о том, достаточно ли абстракции для производства универсального или необходим дополнительный акт сопоставления, мы спрашиваем только о первом виде абстракции, о *praecisio formalis*<sup>33</sup>. Точно так же возможны два вида сопоставления, *comparatio*. Первый из них предшествует абстракции и служит ее основанием, ибо в таком сопоставлении мы сравниваем между собой определенные единичные вещи и удостоверяемся в их сходстве, позволяющем в итоге, в движении мысли «снизу вверх», образовать понятие такой-то единой природы. В таком сопоставлении природа еще не мыслится как единая, в нем многое схватывается как многое, хотя и сходное. Второй вид сопоставления – тот, в котором уже абстрагированная общая природа соотносится – в обратном движении мысли, «сверху вниз», – с теми единичными сущими, от которых она была абстрагирована, и предидируется им как низлежащим (*inferiora*). Именно о таком сопоставительном акте был задан вопрос<sup>34</sup>.

Коротко излагая существующие позиции, Комптон Карлтон сводит их к трем. Одну позицию представляет Уртадо де Мендоса, по мнению которого любой тип универсалий производится актом отграничительной абстракции (*praecisio formalis*). Другая позиция выражена в тексте Арриаги, согласно которому оба типа универсалий конституируются актом сопоставления. Но самой первой Комптон называет ту, которая, безусловно, преобладает в XVII в. и которой придерживается он сам. Она подразумевает, что «метафизическая универсалия, или универсалия по бытию, может производиться абстракцией, а логическая универсалия с необходимостью требует сопоставления»<sup>35</sup>. Мы вынужденно ограничимся только кратким тезисным представлением этой доминирующей позиции, не касаясь аргументов Уртадо и Арриаги. Тезисы же Комптона таковы: 1) метафизическая универсалия производится абстракцией: ведь в силу того, что природа отвлекается от индивидуальных отличий и отграничений, она уже репрезентируется как единая, неограниченная и безразличная к индивидам, а значит, способная сообщаться и предидироваться многому; 2) именно в силу такого безразличия и потенциальной предидируемости метафизическая универсалия может быть названа также неполной, несовершенной

<sup>33</sup> *Thomas Compton Carleton. Logica, disp. XXXI, sect. I, num. 1. P. 127: «Abstractio duplex est, formalis, et virtualis. Formalis est inadaequata imago seu repraesentatio objecti, natura scilicet sine singularitate. Virtualis est species intelligibilis et vicaria objecti, seu comprincipium effectivum simul cum intellectu ad talem abstractionem producendam, nam ex objecti et potentia ut aiunt, paritur notitia, unde objectum cum per se non potest, concurrir per speciem vicariam sui, quae proinde abstractio et repraesentatio dicitur, non formalis, sed effectiva, et producitur ab intellectu agente, cuius munus est abstrahere species a phantasmatis, et illas spirituales reddere. Haec ergo cum non sit formalis repraesentatio, non potest intellectus agens eam producendo dici abstrahere naturam ab individuis, vel facere universale, nisi remote, sed solum abstrahere species a phantasmatis, per quas eliciatur actus intellectus abstrahens, et faciens universale».*

<sup>34</sup> *Ibid., num. 2: «Comparatio etiam duplex est, prima est quasi praevia ad abstractionem, ut cum consideramus et conferimus habitudinem individuum similitum, et inde occasionem sumimus ad naturam, in qua sunt similes, ab iis abstrahendam. De hac comparatione non est in praesenti sermo, cum certum sit per hanc non fieri universale: tantum enim est consideratio multorum singularium. Secunda ergo comparatio est, cum id quod significatur per terminum homo, comparamus ad Petrum, Paulum, et reliquos, ut cum dicimus, homo est universale, seu quid superius ad Petrum, Paulum, et alios ut ad inferiora, et de hac comparatione praesens procedit difficultas».*

<sup>35</sup> *Ibid., sect. II, num. 1. P. 127.*



логической универсалией. Именуя ее таким образом, мы просто подчеркиваем тот факт, что абстрагированное понятие природы как таковой уже ближайшим образом подготовлено к тому, чтобы использоваться в актуальной предикации в обыденном языке; 3) но для того, чтобы стать логической универсалией в собственном смысле и «применяться сообразно (логическому) искусству и научной процедуре, согласно правилам логики», абстрагированная природа с необходимостью должна быть сопоставлена с единичными сущими и познана в качестве универсально предиктируемой им всем<sup>36</sup>.

Отсюда следует ответ на вопрос о том, каков характер акта, конституирующего универсальное: прямой это акт или рефлексивный. Для метафизической универсалии, она же неполная логическая универсалия, нет нужды в рефлексии. Когда в обыденном языке субъекту приписывается предикат – например, Петр называется человеком, – общее объективное содержание, *ratio*, усматривается в субъекте и в предикате непосредственно, в прямом акте, без всякой рефлексии. Поэтому любой простец, *rusticus*, будучи в здравом уме и владея родным языком, свободно думает и говорит, пользуясь абстракциями общих природ, без всякой мысли о том, что такое-то понятие будет родовым, такое-то – видовым и т. п. Иное дело – полная логическая универсалия, осознанно применяемая в научных рассуждениях и логических выкладках: для того, чтобы предиктировать полученные абстракции таким способом, «сначала нужно знать, что природа универсальна, или что “животное” есть род»<sup>37</sup>. Соответственно, полная логическая универсалия, взятая в научном применении, предполагает рефлекссию, а также ментальное отношение (*relatio rationis*), которое устанавливается к низлежащим индивидам и видам<sup>38</sup>.

То же самое, но в несколько ином ракурсе утверждается в следующем тезисе Комптона: абстрагирование универсальной природы и ее познание в качестве универсальной – это логически разные акты, даже если они совпадают по времени. В самом крайнем случае можно было бы говорить о двух разных «формальностях», т. е. аспектах, одного акта, но никак не о полном тождестве. Даже если допустить, что дело ограничивается различием аспектов одного акта «... этот акт будет не чисто абстрагирующим, но одновременно сопоставительным, и, как таковой, он рефлексивен и предполагает, что им, как абстрагирующим, уже произведена универсалия... Итак, природа, поскольку она соознает этот акт как абстрагирующий, универсальна и некоторым образом предиктируема, однако не познается как универсальная. А если познается, то этот акт будет, как я сказал, одновременно абстрагирующим и сопоставительным, в соответствии с разными формальностями, его образующими»<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> *Thomas Compton Carleton*. Logica, disp. XXXI, sect. I, num. 2–6.

<sup>37</sup> *Ibid.*, num. 6: «...scire prius debet naturam esse universalem, vel animal esse genus».

<sup>38</sup> *Juan Juaniz de Echaz*. Logica, disp. VII, cap. I, num. 10. P. 92: «Universale logicum... dicit relationem, et concipitur per modum relationis, sed haec relatio non est reale, quia non convenit naturae a parte rei, nec intercedit inter extrema realiter inter se distincta, quia natura praecisa sola ratione a singularibus distinguitur, et consequenter talis respectus, et relatio est rationis, et solum conveniens naturae ut habet esse in intellectu» («Логическая универсалия... выражает отношение и постигается по способу отношения. Но это отношение не реально, потому что не свойственно природе со стороны вещи и не вклинивается между реально различными крайними членами: ведь отграниченная в абстракции природа отлична от единичных вещей только в разуме, и, следовательно, такая соотнесенность и отношение будут ментальными и подобать природе лишь постольку, поскольку она обладает бытием в интеллекте»).

<sup>39</sup> *Thomas Compton Carleton*. Logica, disp. XXXI, sect. II, num. 7. P. 128: «Tunc actus ille non est pure abstractivus, sed simul comparativus, et qua talis, est reflexus, et supponit universale a se factum, ut est abstractivus, quod autem dicimus, est per actum pure abstractivum non fieri universale perfecte logicum, seu praedicabile praedicabilitate proxima et propria logicae, seu non esse omnino expeditum et aptum usibus logicis. Natura igitur ut connotans actum hunc ut

Таким образом, согласно доминирующей позиции схоластов XVII в., метафизические универсалии абсолютны, конституируются в прямых актах пассивного интеллекта и достаточны для обыденного мышления и речи, тогда как логические универсалии реляционны и конституируются на основании уже абстрагированных метафизических универсалий в дополнительном акте рефлексии, где познаются и осознанно применяются как родовые или видовые по отношению своим *inferiora*.

### Список литературы

- Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1 / Ред. В.Ф. Асмус. М.: Наука, 1976. 550 с.
- Бозций*. «Утешение философией» и другие трактаты / Отв. ред. Г.Г. Майоров. М.: Наука, 1990. 415 с.
- Вдовица Г.В.* Species impressa: об интенциональных формах в когнитивных концепциях постсредневековой схоластики // Филос. журн. 2016. Т. 9. № 3. С. 41–58.
- Макарова И.В.* Познаваемы ли единичные вещи? (Аристотель и Ф. Суарес о единичном) // Вопр. философии. 2016. № 1. С. 119–131.
- Суарес Ф.* Метафизические Рассуждения. Рассуждение VI: О формальном и универсальном единстве. Разделы I–III / Пер. с лат. Г.В. Вдовиной, коммент. В.Л. Иванова // EINA. 2015. Т. 4. № 1/2 (7/8). С. 213–271.
- Antonio Bernaldo de Quiros*. Opus philosophicum, hoc est Cursus integer. Lugduni, 1666.
- Avicenna*. Liber de Philosophia Prima Sive Scientia Divina. Vol. 1–3 / Ed. by S. Van Riet. Louvain: Peeters, 1977–1983.
- Caruso E.* Pedro Hurtado de Mendoza e la rinascita del nominalismo nella Scolastica del Seicento. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1979. 125 p.
- Dionisio Blasco*. Cursus philosophicus. Caesar-Augustae, apud Ioannem de Ybar, 1672.
- Friedman R.* Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars // Vivarium. 2000. T. 38. No. 1. P. 177–193.
- Heider D.* Universals in Second Scholasticism: A Comparative Study with Focus on the Theories of Francisco Suárez S. J. (1548–1617), João Poinset O. P. (1589–1644) and Bartolomeo Mastri da Meldola O. F. M. Conv. (1602–1673) / Bonaventura Belluto O. F. M. Conv. (1600–1676). Amsterdam: John Benjamins Publ., 2014. 344 p.
- Juan Juaniz de Echalaz*. Philosophia, continens dialecticam, physicam, animasticam et metaphysicam. Lugduni, 1654.
- Libera A. de.* La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age. P.: Seuil, 1996. 512 p.
- Perdo Hurtado de Mendoza*. Universa philosophia. Lugduni, 1624.
- Perler D.* The methodological function of angels in late medieval epistemology // Angels in Medieval Philosophical Inquiry / Ed. by I. Iribarren and M. Lenz. Aldershot: Ashgate, 2016. P. 143–153.
- Rodrigo de Arriaga*. Cursus philosophicus. Parisiis, 1639.
- South J.B.* Singular and Universal in Suarez's Account of Cognition // Review of Metaphysics. 2002. Vol. 55. No. 4. P. 785–823.
- Suárez F.* Commentaria una cum quæstionibus in libros Aristotelis “De anima” / Ed. by S. Castellote. T. I–III. Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1978–1991.
- Thomas Compton Carleton*. Philosophia universa. Antverpiae, 1649.

---

abstrahentem, est universalis, et aliquo modo pradicabilis, non tamen scitur ut universalis, quod si sciatur, erit ille actus, ut dixi, abstractivus simul et comparativus secundum diversas quas in se complectitur formalitates».

**Cognitive aspect of the problem of universals in late Scholastic tradition***Galina Vdovina*

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

In this article, the author examines the shaping of universal notions in the 17th century scholastic theory of the soul. The respective concepts found their immediate origin in the typology of universals as elaborated by Francisco Suárez in his books *On the Soul* and *Metaphysical Disputations*. According to Suárez, there are three types of universals: physical, metaphysical and logical; but only the latter two are pertinent to the problem here discussed. Suárez, as most of scholastic philosophers after him, believed that universality as such does not exist in extramental reality, but rather is produced by the intellect on the basis of similarity between things, which makes it possible to group things into species and genera. Scholastic writers provided a thorough analysis of the mechanism of generating universal concepts not only from a logical, but from a cognitive point of view as well. The present paper follows them in their comprehensive approach to the problem of generation of universals, including the cognitive aspect of this process and the kind of abstraction employed in it. It can be shown that the place of priority belongs to the metaphysical universal which comprises the general specific and generic characteristics of things and makes predication in natural languages possible; it is also the origin from which the logical universal is generated, indispensable for scientific knowledge but useless in daily life. On the whole, the doctrine of the generation of universals in 17th century scholasticism is derivative from the basic ontological principles of this school of thought.

**Keywords:** 17<sup>th</sup> century scholasticism, formation of universal concepts, Francisco Suárez, Pedro Hurtado de Mendoza, Rodrigo de Arriaga, Thomas Compton Carleton

**References**

- Antonio Bernaldo de Quiros. *Opus philosophicum, hoc est Coursus integer*. Lugduni, 1666.
- Aristotle. *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 1, ed. by V. Asmus. Moscow: Misl', 1976. 550 pp. (In Russian)
- Avicenna. *Liber de Philosophia Prima Sive Scientia Divina*, Vol. 1–3, ed. by S. Van Riet. Louvain: Peeters, 1977–1983.
- Boetius. *Utesheniye filosofijej i drugije traktati* [Consolations of Philosophy and Other Treatises], ed. by G. Maiorov. Moscow: Nauka Publ., 1990. 415 pp. (In Russian)
- Caruso, E. *Pedro Hurtado de Mendoza e la rinascita del nominalismo nella Scolastica del Seicento*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1979. 125 pp.
- Dionisio Blasco. *Cursus philosophicus*. Caesar-Augustae, apud Ioannem de Ybar, 1672.
- Friedman, R. "Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars", *Vivarium*, 2000, T. 38, No. 1, pp. 177–193.
- Heider, D. *Universals in Second Scholasticism: A Comparative Study with Focus on the Theories of Francisco Suárez S. J. (1548–1617), João Poinso O. P. (1589–1644) and Bartolomeo Mastri da Meldola O. F. M. Conv. (1602–1673) / Bonaventura Belluto O. F. M. Conv. (1600–1676)*. Amsterdam: John Benjamins Publ., 2014. 344 pp.
- Juan Juaniz de Echaz. *Philosophia, continens dialecticam, physicam, animasticam et metaphysicam*. Lugduni, 1654.
- Libera, A. de. *La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*. Paris: Seuil, 1996. 512 pp.
- Makarova, I. "Poznavaemy li edinichnye veshchi? (Aristotel' i F. Suares o edinichnom)" [Is knowledge about the singular possible? (Reading Aristotle with F. Suárez)], *Voprosy filosofii*, 2016, No. 1, pp. 119–131. (In Russian)
- Pedro Hurtado de Mendoza. *Universa philosophia*. Lugduni, 1624.

Perler, D. “The methodological function of angels in late medieval epistemology”, *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, ed. by I. Iribarren and M. Lenz. Aldershot: Ashgate, 2016, pp. 143–153.

Rodrigo de Arriaga. *Cursus philosophicus*. Parisiis, 1639.

South, J. “Singular and Universal in Suarez’s Account of Cognition”, *Review of Metaphysics*, 2002, Vol. 55, No. 4, pp. 785–823.

Suárez, F. *Commentaria una cum quæstionibus in libros Aristotelis ‘De anima’*, ed. by S. Castellote, T. I–III. Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1978–1991.

Suárez, F. “Metafizicheskiye rassuzdeniya [Metaphysical Disputations], Disp. VI: On the Formal and Universal Unity, Sections I–III”, trans. by G. Vdovina, notes by V. Ivanov, *EINAI*, 2015, T. 4, No. 1/2 (7/8), pp. 213–271. (In Russian)

Thomas Compton Carleton. *Philosophia universa*. Antverpiae, 1649.

Vdovina, G. “Species impressa: ob intentsional’nih formah v kognitivnih kontseptsijah postsrednevekovoj sholastiki” [Species impressa: on the intentional forms in cognitive doctrines of post-medieval Scholasticism], *Filosofskii zhurnal*, 2016, Vol. 9, No. 3, pp. 41–58. (In Russian)

*Д.С. Курдыбайло*

## К РЕКОНСТРУКЦИИ УЧЕНИЯ О ЯЗЫКЕ ГРИГОРИЯ НИССКОГО В КОНТЕКСТЕ ЕВНОМИАНСКОЙ ПОЛЕМИКИ\*

*Курдыбайло Дмитрий Сергеевич* – кандидат философских наук, научный сотрудник. Русская христианская гуманитарная академия. Российская Федерация, 191011, г. Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А; e-mail: [theogeo@yandex.ru](mailto:theogeo@yandex.ru)

Статья посвящена реконструкции учения Григория Нисского об имени и именовании в контексте полемики с Евномием Кизическим. Рассматривается ряд античных представлений об именовании и языке, бывших актуальными в богословском и философском дискурсе христиан IV в.: диалог Платона «Кратил» и его позднейшие интерпретации, трактаты Аристотеля «Об истолковании» и «Категории», стоическая концепция логоса, а также наследие ветхозаветной традиции. Устанавливается специфика понятий «имя» и «слово» в платоновском контексте, принципы различения фонетического и семантического слоев в слове и исследуются принципы переводимости понятий с одного языка на другой. На материале экзегезы Григория Нисского космогонических и космологических мотивов в Ветхом Завете анализируются его представления о возникновении языка и словотворческой деятельности человека. Показывается, что мысль Григория Нисского наследует как элементы античной философии языка, включая преимущественно положения платонизма и стоицизма, так и ветхозаветный апофатизм в описании и именовании трансцендентного Бога. Эти элементы синтезируются вместе на основе христоцентричной аскетики, того, что позднее будет названо «естественным созерцанием» и учением о логосах твари. Также отмечается роль учения о «внутреннем слове», которое в соотношении со словом «внешним» демаркирует семантическую, психологическую и языковую области в понимании имени, что позволяет реконструировать своеобразную антропологию именовании и увидеть ход рождения слова в сознании созерцающего человека, выражающего затем опыт созерцания вербальными средствами.

**Ключевые слова:** Григорий Нисский, Евномий Кизический, имя, логос, «Кратил», стоицизм, античная философия, философия языка, патрология

---

\* Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 15-33-01285 «Рождение божественных имен: историко-философское исследование античных и раннесредневековых учений об имени и именовании».

Формативный период европейской философии языка традиционно ассоциируется с «Кратилом» Платона<sup>1</sup> и последующим развитием лингвистических идей Стои. После эпохи александрийских грамматиков нельзя не признать весьма значимым конец IV в. н. э. – период так называемых евномийских споров.

Одно из важнейших произведений, посвященных этой теме, – «Против Евномия» Григория Нисского, где явно или неявно репрезентированы наиболее авторитетные античные тексты о языке: «Кратил» Платона, «Об истолковании» Аристотеля<sup>2</sup>, а также сочинения поздних стоиков<sup>3</sup>. Однако интерпретация «Кратила» затруднительна: роль в композиции этого диалога его центральной и самой большой части, составленной из череды этимологий, до сих пор остается дискуссионной<sup>4</sup>. Тем более трудно судить, как прочитывался этот диалог в IV веке: по предположению Жан Даниэлу, Евномий мог опираться на те или иные неоплатонические комментарии к «Кратилу», например псевдо-Ямвлиха<sup>5</sup>. Трактат же Аристотеля «Об истолковании» чрезвычайно краток в семантическом разделе и имеет тезисно-конспективный характер<sup>6</sup>. Таким образом, несмотря на кажущуюся прозрачность античных лингвофилософских представлений, на основе которых разворачивается мысль Григория Нисского, ее интерпретация в историко-философском контексте, на наш взгляд, по сей день нуждается в серьезных уточнениях.

Взгляды на метафизику языка Григория Нисского часто изучаются в противопоставлении рационалистическому буквализму Евномия, из-за чего им придаются черты номинализма, их именуют «прагматичными»<sup>7</sup>, «конвенциально-прагматическими»<sup>8</sup>, однако такая поляризация, как представляется, чрезмерно упрощает обе позиции.

Несмотря на то, что учения и Евномия, и братьев-каппадокийцев в основных чертах достаточно ясны, последовательная реконструкция взглядов обеих сторон на происхождение языка, его антропологию и теологию является довольно непростой задачей, масштаб которой можно оценить по ряду современных исследований<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> *Амирова Т.А., Ольховиков Б.А., Рождественский Ю.В.* Очерки по истории лингвистики. М., 1975. С. 38–55.

<sup>2</sup> *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви: введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб., 2007. С. 95; *Флоровский Г.* Восточные Отцы IV века. М., 1992. С. 140–143; *Rist J.* On the Platonism of Gregory of Nyssa // *Hermathena*. 2000. No. 169. P. 129–151.

<sup>3</sup> *Rist J.* *Opt. cit.* P. 129–151; *Бирюков Д.С.* Представления о природе языка в арианских спорах и их историко-философский бэкграунд: Евномий и свт. Василий Кесарийский // *Вестн. РХГА*. 2007. Т. 8. Вып. 2. С. 92–110.

<sup>4</sup> *Sedley D.* The Etymologies in Plato's Cratylus // *The Journal of Hellenic Studies*. 1998. No. 118. P. 140–154; *Verlinsky A.* Socrates' Method of Etymology in the Cratylus // *Hyperboreus*. 2003. No. 9 (1). P. 56–77; *Курдыбайло Д.С.* От игры к мистерии: об интерпретации этимологий в диалоге Платона «Кратил» // Платон. исслед. 2015. Вып. III. 2. С. 92–116.

<sup>5</sup> *Daniélou J.* Eunome l'Arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle // *Revue des études grecques*. 1956. Vol. 69. P. 412–432.

<sup>6</sup> Следует заметить, что лингвистические взгляды Аристотеля вовсе не исчерпываются одним кратким трактатом. Обзор других релевантных высказываний Аристотеля см.: *Амирова Т.А., Ольховиков Б.А., Рождественский Ю.В.* Указ. соч. С. 92–95.

<sup>7</sup> *Neamtu M.G.* Language and theology in St Gregory of Nyssa. Durham, 2002. P. 127.

<sup>8</sup> *Карфилова Л.* Имена и вещи согласно Евномию Кизическому и Григорию Нисскому // *EINA1*. 2012. Т. 1 (1/2). С. 306.

<sup>9</sup> *Meredith A.* Gregory of Nyssa. L.; N. Y., 1999; *Neamtu M.G.* *Opt. cit.*; *Laird M.* Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith. Union, Knowledge, and Divine Presence. Oxf., 2007; *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II. Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004)*. L.; Boston, 2007; *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Leiden; Boston, 2010; *Михайлов П.Б.* Анализ философской аргументации в полемике

## Имя: фонетика и семантика

Одна из трудностей для современного исследователя состоит в корректном понимании слова ὄνομα: оно входит в число понятий, наиболее часто употреблявшихся в евномиянской полемике. Греч. ὄνομα, «имя, слово», в том числе и грамматическое («имя собственное»), – это прежде всего непосредственно слышимое звучание, в котором узнается значение, отсылающее к тому или иному лицу (или вещи). Если λόγος имеет широкий спектр значений, начиная от «слова, высказывания, речи» и заканчивая «мнением», «решением», «числом», «(арифметическим) отношением», то ὄνομα не предполагает внутренней смысловой структуры и может обозначать «одно лишь имя», отделенное от самого предмета, его свойств или действий<sup>10</sup>. В платоновском «Кратиле», где ὄνομα употреблено более 370 раз, принципиальное значение имеет фонетика, на основании которой решается вопрос о «правильности имен», так что большая часть этимологий, выстраиваемых Сократом, имеет анаграмматический характер: толкования имен даются по фонетической близости исходного имени и интерпретирующей формулы<sup>11</sup>. Независимо от того, принимается или отвергается эпистемологическая ценность имен и их толкований<sup>12</sup>, «методология» Сократа/Платона выносит роль слова ὄνομα в фонетическую (фонетико-семантическую) область.

Для Аристотеля имя – «звукосочетание с условленным значением (φωνῆ σηματικῆ) безотносительно ко времени, ни одна часть которого отдельно от другого ничего не означает»<sup>13</sup>. Поэтому, в частности, носители разных языков называют одну и ту же вещь разными «звукосочетаниями» (φωναί), тогда как представления в душе (παθήματα), которым они соответствуют, одинаковы настолько, насколько одинаковы сами именуемые вещи<sup>14</sup>. Для Аристотеля ὄνομα оказывается отделенным не только от «смысла», но и от «значения».

В отличие от такого узкого понимания ὄνομα, значительно шире спектр значений λόγος, который уже у стоиков приобретает иерархическую трактовку – их знаменитые λόγοι σπερματικός, προφορικός και ἐνδιάθετος (логосы семенной, произнесенный и внутренний). Со временем эта триада уходит за рамки чисто стоического дискурса и находит место в христианской мысли: например, Василий Великий различает слово произнесенное, «овнешненное» звуком (διὰ τῆς φωνῆς προφερόμενος), и слово внутреннее (ἐνδιάθετος), «содержащееся в нашем сердце», оно же мысленное (ἐννοηματικός)<sup>15</sup>. Нельзя не учитывать и того, что в христианской мысли ὁ Λόγος – это и именование второго Лица Троицы, что на уровне языковой интуиции даже при *ceteris paribus* должно бы закрепить за λόγος большую значимость, чем за ὄνομα. Поэтому, когда Григорий Нисский обсуждает построения Евномия, для него одним из самых несостоятельных положений выступает упование

св. Василия Великого с Евномием: Дис... кандидата филос. наук. М., 2005; Карфинова Л. Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека. Киев, 2012.

<sup>10</sup> Liddell H.G., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxf., 1996. P. 1232. Sect. III.

<sup>11</sup> Курдыбайло Д.С. От игры к мистерии. С. 97–103.

<sup>12</sup> Ср.: Verlinsky A. Opt. cit.; Sedley D. Opt. cit. P. 140–154.

<sup>13</sup> Arist. De interpretatione 16a 19–21 (рус. пер.: Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 93).

<sup>14</sup> Ibid. 16a 3–8.

<sup>15</sup> Basil. Magn. In illud: In principio erat verbum, § 3. PG 31, 477A.

на священный характер имени-ѳвоца «Нерожденный» (ἀγεννητος), которое нисский святитель рассматривает как фонетическую форму, а не как богословский концепт.

Стоит заметить, что такой авторитет, как Ориген (и для Григория Нисского<sup>16</sup>, и, вероятно, для Евномия<sup>17</sup>), считал еврейский язык языком Адама и потому не допускал перевод имен Божиих на другие языки, так как это лишило бы их мистической действенности<sup>18</sup>. Но этот взгляд не разделяет ни Григорий Нисский ввиду того, что не выделяет еврейский язык среди прочих<sup>19</sup>, ни Евномий, так как «истинное» Божие имя «Нерожденный» он «открыл» в греческом языке, а не в еврейском.

«Против Евномия» содержит немало страниц, где показывается второстепенный и подчиненный характер ѳвоца именно из-за его фонетического, элементарно-языкового характера. Григорий Нисский повторяет аргумент Аристотеля: люди, говорящие на разных языках, одному и тому же предмету дают разные имена<sup>20</sup>, но «понимают [все] одно и то же, от различия звуков нисколько не ошибаясь в понимании (κατανόησιν) предмета»<sup>21</sup>.

Для Платона имя может менять свою звуковую форму даже в пределах одного языка, допуская прибавление, убавление или перестановку букв и ударения<sup>22</sup> до тех пор, пока сохраняется его значение (букв. «сила», δύναμις). К сожалению, «Кратил» не дает ни технического обозначения этого смыслового момента (δύναμις слишком обще и возникает в метафорическом сравнении «силы» имени с действенностью лекарства, Crat. 394a7–b2), ни объяснения, как опознать пределы этой фонетической вариативности. Для Платона имя является *именем* лишь тогда, когда возможно установить связь между ним и именуемым предметом. Связь может иметь характер либо указательный, зависящий от контекста («я», «ты», «это», «то», «здесь», «там»), либо конвенциональный (в соответствии с обычаем; в «Кратиле» таковы, например слова, заимствованные из чужих языков и потому недоступных для исследования средствами эллинской речи, Crat. 409d9–e7), либо **выражающий** характерные свойства именуемого предмета – в этом-то последнем случае и возможно говорить о «правильности имен»<sup>23</sup>. В имени не выражается сама сущность<sup>24</sup> предметов, но лишь их свойства. Такая позиция

<sup>16</sup> Laird M. Opt. cit. P. 93–102.

<sup>17</sup> Карфилова Л. Имена и вещи. С. 300.

<sup>18</sup> Origenes. Contra Celsum. 1. 24–25.

<sup>19</sup> Contra Eunomium (далее – CE) 2.1.253–257.1 (рус. пер.: Творения св. Григория Нисского. Т. 6. М., 1864. С. 366–367. Далее при цитировании этого перевода если том не указан, то подразумевается т. 6).

<sup>20</sup> CE 2. 1.406.1–409.9 (рус. пер. С. 424–425).

<sup>21</sup> CE 2. 1.284.1–4 (рус. пер. С. 378).

<sup>22</sup> Plat. Crat. 394b 2–6, ср. комм.: Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 835; а также: Амирова Т.А., Ольховиков Б.А., Рождественский Ю.В. Указ. соч. С. 48.

<sup>23</sup> Понятие введено, по всей видимости, Протагором: Гринцер Н.П. Платоновская этимология и софистическая теория языка // Платоновский сборник. Т. II. М.; СПб., 2013. С. 61–65.

<sup>24</sup> Такие базовые понятия, как «сущность», «ипостась», «логос», если они не приводятся в цитатах, будут далее пониматься в контексте патристической традиции, основные формулировки могут быть приняты в изложении В.В. Петрова (Петров В.В. «О трудностях» XLI Максима Исповедника: основные понятия, источники, толкование // Космос и душа: Учения о вселенной и человеке в античности и в Средние века. М., 2005. С. 152–166).



прочитывается в «Кратиле» Платона<sup>25</sup>, а Василием Великим она усиливается вплоть до совершенной не только неименуемости, но и непознаваемости сущности человеком<sup>26</sup>.

В том, что касается свойств предметов, Евномий привлекает аргументы Сократа в «Кратиле»: если последний говорил о том, что бывают имена, данные родителями детям в честь предков или в пожелание (как «Евтихид – в пожелание счастья, Сосия – здоровья», 397b4–7), то и Евномий замечает, что «слабейший на земле» может носить «самые почтенные имена», не имея с тем «равномерных [именам] достоинств», а «важнейший», напротив, – «самые низкие»<sup>27</sup>. Однако Григорий Нисский не упускает из виду, что для Евномия все имена – богоустановленные, а такая дисгармония в именовании никак не соответствует их божественному происхождению. Но поскольку сам он не принимает учения о богоустановленности имен, то отвечает так: нигде в Писании нет случаев, чтобы что-либо называлось неподобающим именем; но даже и в нашей повседневной жизни ошибочность именовании редка, она свойственна лишь «обезумевшим от пьянства или бешенства»<sup>28</sup>. Иными словами, контекст богоустановленности имен заменяется контекстом богодуховенности Писания, а сами имена, как видим, выдерживают весьма строгую проверку на «правильность». Дистанция же между целеполагающим «именем-пожеланием» и прагматическим «именем-орудием» не обсуждается никем из участников спора, хотя у Платона она вполне отчетлива.

«Правильность имен» у Григория Нисского предельно дистанцирована от фонетической сферы, центральным выступает не созвучие или соответствие значений отдельных частей слова, будь то строго этимологически или по-платоновски анаграмматически, но значение, закрепленное в языке за данной лексемой и соотносимое с именуемым предметом, раскрывающее его сущностные свойства. И такая «правильность» имеет гораздо более сильный и универсальный характер: не некоторые имена, но все и каждое ( $\pi\alpha\upsilon\ \delta\upsilon\omicron\mu\alpha$ ) является «признаком и знаком какой-либо сущности или понятия»<sup>29</sup>, так что «через эти названия» мы можем «познавать ипостаси [самих] вещей»<sup>30</sup>.

## Сотворение мира и происхождение имен

Следующий важный момент – вопрос происхождения имен, то есть кем и как они установлены. Если для Евномия все имена либо прямо установлены Богом, либо даны им людям в виде неких зародышей имен, то Григорий Нисский занимает противоположную позицию: ни одно слово человеческого языка не создано никем иным, кроме как самими людьми.

<sup>25</sup> В Срат. 422d 1–3 проводится своеобразная демаркационная линия: у всех имен, которые рассматривались до этого места (это более  $\frac{3}{4}$  всех обсуждаемых в диалоге имен), – «правильность была чем-то таким, что указывало на качества каждой вещи», а после него начинается «фонетический» раздел (423e 7 – 427d 2), где рассуждение доходит до отдельных букв/звуков, соотносимых с сущностью («если кто-то мог бы посредством букв и слогов подражать в каждой вещи именно сущности ( $\omicron\upsilon\beta\sigma\acute{\iota}\alpha$ ), разве не смог бы он выразить каждую вещь, которая существует?», 423e 3–5). Но здесь Платон говорит уже не об именах или словах, а об их частях, доходя до последних «лингвистических атомов».

<sup>26</sup> *Basil. Magn. Nomiliæ in hexaemeron* 1.8.17–9.16, PG 29, 21A–24A; подробнее об этом: *Бирюков Д.С.* Указ. соч. С. 103–104. О том же у самого Григория Нисского: CE 2.1.130.1–158.11 (рус. пер. С. 316–327).

<sup>27</sup> CE 2.1.315.1–6 (рус. пер. С. 389–390).

<sup>28</sup> CE 2.1.316.5–320.5 (рус. пер. С. 390–391).

<sup>29</sup>  $\gamma\upsilon\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{\alpha}\ \tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu\ \omicron\upsilon\beta\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \tau\iota\nu\delta\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha\varsigma$  – CE 2.1.589.7–8 (рус. пер. С. 495).

<sup>30</sup> CE 2.1.276.1–277.1 (рус. пер. С. 375).

Возникающее здесь противоречие с ветхозаветным «и сказал Бог.., и назвал Бог...» (Быт. 1) истолковывается путем устранения в представлениях о Боге всякого натурализма и антропоморфизма, которые свойственны Ветхому Завету: если признать, что Бог говорит, слышит и видит, обоняет запахи, то, следовательно, у него есть уста, уши, глаза, нос, равно как и руки, ноги, персты, одежда, обувь и т. п., но такой взгляд будет крайне нелепым и лишь удаляющим от истинного богопознания. Поэтому все ветхозаветные антропоморфизмы надлежит понимать как указания на умопостигаемые предметы или действия<sup>31</sup>. Григорий Нисский отрицает, что Бог изрекал какое-либо иное слово, кроме как Слово ипостасное, т. е. его едиnorodный Сын. Под глаголом «сказал» нельзя понимать ни произнесение слышимых звуков, ни даже гипотетический внутритроический диалог, как если бы Отец обращался к Сыну или Св. Духу, пусть даже без слов, а лишь с одной мыслью о творимом, поскольку все три Лица имеют единое и нераздельное знание и мышление, не нуждаясь в чем-либо для передачи знания или мысли<sup>32</sup>. Иносказательный смысл «сказал» и «назвал» (Быт. 1) разделяется на следующие логические моменты: «сказал» предполагает свободное изволение<sup>33</sup> Бога привести к бытию новое творение; затем это изволение<sup>34</sup> образует природу (φύσις) сотворенного<sup>35</sup>, природа же обретает индивидуальное бытие в ипостасях, которым и даны имена, упоминаемые в Писании (имена «означают ипостась сотворенного»<sup>36</sup>).

Выходит, что в библейском «сказал» сворачиваются два этапа: первый – относящийся к Божию замыслу о новом творении и собственно приведению его в бытие<sup>37</sup>; второй – дальнейшее именование человеком сотворенного постольку, поскольку он способен его постичь. Важно, что сама способность человека нарекать имена дана ему Богом<sup>38</sup>, а человеческое слово, каким бы малым, слабым и лишенным ипостасного существования оно ни было<sup>39</sup>, тем не менее подобно Слову Божию.

Примечательно, что в таком понимании не возникает глубокого различия между именами тех животных и птиц, которые нарекает Адам (Быт. 2:19–20), и именами всего прочего сущего. Различие сохраняется лишь в том, что первое создано собственно Богом, а второе – «произведено» из земли, как и Адам поставлен владычествовать только над всем рожденным от земли (Быт. 1:28), но не небом, светилами и т. п. При этом имена сущего, по мысли Григория Нисского, надо полагать, имеют одинаковый онтологический статус и образованы одним и тем же способом, независимо от того, дарована ли Богом Адаму власть над именуемым или нет. По крайней мере, нами у Григория Нисского нигде не найдено мест, где бы он наречению Адамом имен придавал особое ономастологическое значение, притом, что сам этот эпизод он упоминает неоднократно<sup>40</sup>. Это означает, в частности, что и име-

<sup>31</sup> СЕ 2.1.233.1–234.6 (рус. пер. С. 358–359).

<sup>32</sup> СЕ 2.1.205.1–219 (рус. пер. С. 347–352). В основании этого рассуждения: *Basil. Magn. Homiliae in hexaemeron* 3.2.8–45, PG 29, 53C–56C.

<sup>33</sup> βούλημα (СЕ 2.1.232.11–16 (рус. пер. С. 358)).

<sup>34</sup> Или повеление, πρόσταγμα (Ibid).

<sup>35</sup> СЕ 2.1.232.15–16 (рус. пер. С. 358).

<sup>36</sup> διασημαίνετο τὴν τῶν γεγονότων ὑπόστασιν (СЕ 2.1.232.9–13 (рус. пер. С. 358)).

<sup>37</sup> «и бысть тако...» означает тождество произволения Божия и его осуществления, которые различны только логически, но не во времени (СЕ 2.1.228.8–229.6 (рус. пер. С. 356)).

<sup>38</sup> СЕ 2.1.234.9–235.10 (рус. пер. С. 359–360).

<sup>39</sup> СЕ 2.1.236.1–5 (рус. пер. С. 360); в цитате из: *Basil. Magn. Adv. Eunomium* 1.6, PG 29, 521B.

<sup>40</sup> СЕ 2.1.401.11–402.9, 2.1.412.1–413.1, 2.1.444.4–7, 2.1.547.4–11 (рус. пер. С. 422–423, 426, 438, 478–479).

на Божии включены в строй человеческого языка таким же образом, как и прочие слова. Их особенность лишь в том, что они *означают*, соотнося именуемого с нетварным, безначальным и вечным Именуемым. Григорий Нисский особо подчеркивает, что и в ветхозаветных теофаниях, и в новозаветное время Бог не является в каком-то особенном, прежде не известном имени. Напротив, Сын Божий принимает имя, давно известное благодаря ветхозаветным праведникам (например, Иисусу Навину или Иисусу сыну Сирахову), но это нисколько не мешает тому, чтобы оно стало именем «выше всякого имени», перед которым «преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних» (Флп. 2:9–10). Бог, нисходя к человеку, принимает его природу во всей полноте (кроме греха), усваивая с нею и его язык, называется человеческим именем.

Если в «Кратиле» допускается, что некоторые, наиболее значимые имена наречены «более высокой силой, нежели человеческая, – божественной» (Crat. 397c1–2), а сам Номотет устанавливал имена в неопределенном прошлом, когда «древние были лучше нас и обитали ближе к богам» (Phileb. 16c7–8)<sup>41</sup>, то Григорий Нисский оказывается ближе к аристотелевской парадигме, конвенциональная основа которой (De interp. 16a26–28) признает словотворческую деятельность за народом – носителем языка в самом общем виде, не выделяя в его истории ни особых лиц, ни эпох, дававших имена «более» или «менее» правильные. Однако если для Аристотеля отдельно взятое имя не может быть ни истинным, ни ложным (такая предикация приложима только к высказыванию<sup>42</sup>), то для Григория Нисского правильность именования приложима и к отдельному имени<sup>43</sup>.

## Логофасис и естественное созерцание

Помимо имен Бога, открывающихся в ходе его домостроительства, Григорий Нисский рассуждает об именовании Бога *per se*, о таком имени Божиим, которое бы «во всей силе обнимало неизреченное и беспредельное естество». Такое имя либо не существует вовсе, либо оно есть, но для нас совершенно непознаваемо<sup>44</sup>. Это второе допущение кажется удивительным в свете рассуждения о том, что Бог – «не грамматик»<sup>45</sup>, чтобы изобретать имена, ибо он не нуждается в них. С другой стороны, оно созвучно различению Платоном имен богов, которыми их называют смертные, и тех, которыми они называют друг друга сами – людям неведомыми (Crat. 400d 6–9). Если же принять первое допущение о совершенной именуемости Бога, то здесь нельзя не согласиться с митр. Иларионом (Алфеевым), связывающим его с ветхозаветным почитанием Тетраграмматона как *nomen ineffabile*: «ветхозаветная тема имени Божия трансформируется у святителя Григория (так

<sup>41</sup> Впрочем, эти апелляции Платона к «древности» могут иметь внеисторическое значение, так что «мир древних» при необходимости может с легкостью обнаруживаться в современном Платону контексте, см.: Амирова Т.А., Ольховиков Б.А., Рождественский Ю.В. Указ. соч. С. 36–40; и Курдыбайло Д.С. «Золотой род» и мифологическая история языка // Материалы XXIV науч. конф. «Универсум Платоновской мысли»: Платон и современность. СПб., 2016. С. 336–342.

<sup>42</sup> Arist. De interp. 16b 1–5, 16b 22–25.

<sup>43</sup> CE 2.1.322.1–323.6 (рус. пер. С. 392).

<sup>44</sup> CE 3.5.54.4 (рус. пер. С. 91–92). Ср. также: «одно есть имя, обозначающее Божественную природу, – неизреченное наше о ней удивление, рождающееся в душе», CE 3.6.4.14–5.1 (рус. пер. С. 103).

<sup>45</sup> CE 2.1.241.6, 2.1.397.8 (рус. пер. С. 362 и 421).

же, как и у других двух каппадокийских Отцов) в тему неизменности Божией»<sup>46</sup>. Иными словами, Григорий Нисский в приведенной цитате стоит на распутье древнегреческого наследия и библейской традиции.

Синтезировать эту антиномию можно было бы в диалектическом духе Ареопагитик, сказав, что собственное имя Божие настолько превосходит всякое имя, постижимое нами, насколько его сверх-существование превосходит и бытие, и не-бытие, так что одинаково верно говорить о Боге не-сущем и сверх-сущем<sup>47</sup>. Так и непостижимое имя его могло бы быть разом и безыменным, и сверхименным.

Еще одна важная для нас особенность богословия Григория Нисского – то, что Мартин Лэрд предложил называть термином «логофасис»<sup>48</sup>. В отличие от чистого апофасиса, когда о Боге речь ведется путем отрицаний того, что ему не присуще, и чистого катафасиса, когда речь о Боге ограничена конечностью человеческого ума и его понятий, бесконечно недостаточных для описания Бога, у Григория Нисского предложено выделять особый тип богопознания<sup>49</sup>. На примере апостола Павла, сказавшего: «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20), он показывает, что Бог может вселиться и «обитать» (Ин. 14:23) в человеке, тем самым говоря его устами и делаясь познаваемым через такое внутреннее пребывание. Божественный Логос дает познать себя и выражает себя, пребывая в храме человеческого существа – это и обозначено термином *логофасис*. Это значит, в частности, что достижение аскетического совершенства не только открывает мистические глубины богопознания, но и позволяет парадоксальным образом вести речь о неизреченном, так что каждое слово как элемент языка приобретает смысловую «правильность» по отношению к логосу предмета речи.

Что же касается тварного мира, то приведенные нами выше цитаты задают заметное смысловое напряжение: с одной стороны, все известные человеку имена создаются самим человеком, а значит, вся их смысловая глубина ограничена ввиду ограниченности человеческих чувств и ума. С другой стороны, Григорий Нисский прямо говорит, что имена суть знаки самых сущностей вещей и что с помощью имен мы познаем ипостаси сущего<sup>50</sup>.

Некоторые подробности находим в размышлении святителя над словами псалма: «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь. День дню передает речь, и ночь ночи открывает знание. Нет языка, и нет наречия, где не слышался бы голос их» (Пс. 18:2–4). «Это не членораздельная речь, – пишет Григорий Нисский, – но посредством видимого она влагает в души познание о Божием могуществе лучше, чем если бы проповедовало слово, выражаемое звуками. Посему... небеса проповедуют, не издавая звуков, и... твердь возвещает творение Божие, не нуждаясь в голосе, и день не произносит глаголов, и речей здесь нет»<sup>51</sup>. Традиционно толкование этих псаломских стихов соотносится со словами: «...невидимое Его, вечная Его сила и божество, от создания мира видимы через умозрение творений (τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθ' ὅρατα), так что они безответны» (Рим. 1:20)<sup>52</sup>.

<sup>46</sup> Иларион (Алфеев), еп. Указ. соч. С. 95.

<sup>47</sup> Ср., напр.: *Dion. Areop. De div. nom.* 1.1, 3.1, etc.

<sup>48</sup> *Laird M. Opt. cit.* P. 155 ff.; *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa.* P. 454–456.

<sup>49</sup> О соотношении апофатики и катафатики в контексте СЕ см.: *Карфилова Л.* Святитель Григорий Нисский. С. 212–216.

<sup>50</sup> Приведенные выше цитаты из СЕ 2.1.589.7–8 & 2.1.276.1–277.1 (рус. пер. С. 495; 375).

<sup>51</sup> СЕ 2.1.255.1–7 (рус. пер. С. 355).

<sup>52</sup> См. толкования: *Joann. Chrysost. Ad populum Antiochenum* 9.2, PG 49, 105; *Idem. In epistulam ad Romanos* 3.2, PG 60, 412; *Maxim. Confess. Quæst. ad Thalassium* 13, PG 90, 293D – 296C.

Это «умное созерцание творений» у Григория Нисского, по всей видимости, еще не имеет терминологического оформления, тогда как у Евагрия Понтийского оно станет учением о «естественном созерцании»<sup>53</sup>, которое будет впоследствии развито Максимом Исповедником. Однако центральный момент этого учения – понятие о логосах отдельных существей (не тождественных Логосу божественному), умозрительно постигаемых человеком, – у Григория Нисского просматривается вполне отчетливо. Так, относительно часто им используется оборот ἰδίος λόγος (собственный логос) или κατὰ τὸν ἴδιον λόγον (согласно своему логосу)<sup>54</sup>, когда речь идет о действии, изменении или постижении вещи согласно «с ее собственным логосом». Важно, что λόγος здесь не замещает οὐσία (сущность), но подчеркивает ее смысловую, эйдетическую сторону.

Особенно ярко это проявляется, когда Григорий Нисский истолковывает слова: «И назвал Бог свет днем, а тьму ночью» (Быт. 1:5). Здесь он видит не простое переименование или наречение второго имени тому же существу, но некое изменение самого именуемого предмета: изначально Бог творит свет, освещающий землю, а она, отбрасывая тень, тем самым дает начало тьме. Когда же начинается суточное чередование света и тьмы, приобретающее регулярную длительность, говорится уже о дне и ночи<sup>55</sup>. Григорий Нисский под «днем» понимает временную меру света и потому далее утверждает, что эти слова (Быт. 1:5) нужно понимать так, что Бог не просто «назвал», но *сотворил* из света – день, который есть «нечто иное по своему логосу»<sup>56</sup>. Очевидно, то же самое можно сказать о тьме и ночи.

Чуть менее отчетливо говорится о наречении Богом «тверди небом», а суши – «землею» (Быт. 1:8, 10). Под первоначальным названием *στερέωμα* Григорий Нисский понимает вещественную границу чувственного космоса, вне которой – мир умопостигаемый, невещественный, и в этом смысле лишенный твердости и пространственного протяжения. Когда же небо мыслится как предел, охватывающий все в видимом мире, то оно называется словом οὐρανός по созвучию с ὄρος<sup>57</sup>. Наконец, сама граница между чувственным и умопостигаемым очерчивается *логосом*<sup>58</sup>. Схожим образом обосновывается и наречение «суши землею», как и «собрание вод» – «морями» (Быт. 1:10): если изначально они сотворены как самостоятельные стихии, то повелением Божиим вода собирается «в собрания свои» (ср. Прит. 8:29 и Иов. 38:8–12). Григорий Нисский поясняет, что изначально именование «суша» обозначало не более, чем отличенность от водной стихии, тогда как «земля» включает в себе всю совокупность свойств (включая и сухость) элемента, дающего рождение множеству последующих творений<sup>59</sup>. Здесь снова подчеркивается перемена в именуемом предмете, происходящая по Божиему повелению<sup>60</sup> и отражающаяся в появлении нового имени.

Как видим, во всех примерах имеет место перемена предмета, не меняющая его природы, но проявляющаяся в полагании границы, предела, изменения назначения, характера, цели его бытия. То, чего эта перемена касается,

<sup>53</sup> См., напр., его «Гностик», гл. 18–20, сохранившиеся в сирийском переводе, рус. текст: Творения аввы Евагрия: Аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 114–115.

<sup>54</sup> Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa. Bd. VI. Leiden; Boston, 2007. S. 119. Sect. D.

<sup>55</sup> CE 2.1.276.1–279.1 (рус. пер. С. 375–376).

<sup>56</sup> ἕτερόν τι οὖσαν κατὰ τὸν ἴδιον λόγον (CE 2.1.280.4–5 (рус. пер. С. 377)).

<sup>57</sup> Букв. «граница», «предел» – здесь привлекается толкование на основе фонетического сходства в духе «Кратила» (CE 2.1.273.1–274.1 (рус. пер. С. 374)).

<sup>58</sup> CE 2.1.273.1–2 (рус. пер. С. 374).

<sup>59</sup> CE 2.1.275.1–13 (рус. пер. С. 375).

<sup>60</sup> πρόσταγμα – CE 2.1.274.7 (рус. пер. С. 377).

с субстанциальной стороны Григорием Нисским именуется как *ὕποστασις* (ипостась), а со смысловой – *λόγος*. Поэтому и перемена имени отражает перемену *ипостаси* вещи, так что в новом имени является изменившийся *логос*. В приведенных примерах из Шестоднева изменение логоса неразрывно связано с установлением новых смысловых черт, увеличением определенности, так что он становится более сложным, более содержательным. Бог не «отменяет» и не «переделывает» творение, но постепенно усложняет и усовершеншает его, раскрывая свой о нем замысел и его внутренние потенции.

Таким образом, если при перемене имени новое именование соответствует изменившемуся логосу, то аналогичное соответствие должно быть для первого имени и исконного логоса. Приведенные примеры с переименованиями показывают это соотношение лишь более наглядно и отчетливо.

### Внутреннее слово

Логосы творений могут усваиваться человеческим умом и претворяться во внутреннее человеческое слово, которое Григорий Нисский также обозначает словом *λόγος*. Как мы помним, Василий Великий различал *λόγος... προφερόμενος* (логос высказанный) и *λόγος ἐνδιάθετος* (логос внутренний) или же *ἐννοηματικός* (мысленный)<sup>61</sup>. В одном из псевдоэпиграфов, надписанных именем Григория Нисского, аналогично различено слово внутреннее, непроизнесенное, и слово внешнее, высказанное: первое рождается в нашем сердце, будучи бестелесным и непостижимым (для других людей), оставаясь внутри нас, а второе рождается с помощью наших уст, оно телесно и постижимо каждым, могущим слышать<sup>62</sup>. В трактате «Против Евномия» эпизод о внутреннем, беззвучном вопле Моисея в пустыне (Исх. 14:15) приведен как пример того, что на невысказанные, сокровенные слова Бог отвечает пророку явно, т. е. наше внутреннее слово (точнее, «вопл») слышимо Богом и без звуков<sup>63</sup>.

Внутреннее слово тесно связано с мыслью и умом: если у Аристотеля «звукосочетанию» (*φωνή*) противопоставлены «представления» в душе (*παθήματα*, De interpret. 16a3–8), а «имени» (*ὄνομα*) – логос (Cat. I, 1a1–15), то различному «именованию» одного и того же в разных языках (*ὄνομάζειν*) Григорий Нисский противопоставляет одинаковое для всех «понимание» (*νοεῖν*) предмета<sup>64</sup>. Однако если у Аристотеля различие между *λόγος* и *πάθημα τῆς ψυχῆς* (представление в душе), кажется, не продумывается последовательно, то Евномий, различает *ἐννοια* и *ἐπίνοια* (представление и «примышление»)<sup>65</sup>, а следовательно, и Григорий Нисский едва ли мог игнорировать различие этих терминов, первый из которых относится к восприятию человеческим умом тех или иных логосов или понятий, тогда как второй – к логическому конструированию нашим умом таких построений, которые могут либо соответствовать чему-то существующему, либо быть чистым вымыслом<sup>66</sup>.

<sup>61</sup> Basil. Magn. In illud: In principio erat verbum, § 3. PG 31, 477A.

<sup>62</sup> Ps.-Greg. Nyss. Ad imaginem Dei et ad similitudinem, PG 44, 1333D.

<sup>63</sup> CE 2.1.267.1–269.1 (рус. пер. С. 371–372).

<sup>64</sup> CE 2.1.284.1–3 (рус. пер. С. 378).

<sup>65</sup> О различении Евномием этих понятий см.: Карфикова Л. Имена и вещи. С. 287.

<sup>66</sup> Подробнее об этих двух понятиях: Uthemann K.-H. Die Sprachtheorie des Eunomios von Kyzikos und Severianos von Gabala. Theologie im Reflex kirchlicher Predigt // Uthemann K.-H. Christus, Kosmos, Diatribe: Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie: Arbeiten zur Kirchengeschichte. В.; N. Y., 2005. S. 457–466. О понятии *ἐπίνοια* у Василия Великого и Григория Нисского, его эвристической роли в познании сущего и в формировании языка см.: Михайлов П.Б. Указ. соч. С. 75–110.

Наконец, различие «именований» на разных языках при единстве «понимания» означает, что «внутреннее слово» имеет доязыковую природу и в общем случае не тождественно отчетливо сознаваемому нами ходу мышления, имеющему языковую форму. Здесь удобнее провести такое сравнение: когда человек владеет иностранным языком в такой мере, что произнесение какой-либо фразы не требует предварительного продумывания ее на родном языке, то он может наблюдать когерентность своего мышления при «переключении» из контекста одного языка в другой. Эта доязыковая основа нашего мышления, позволяющая нам «не терять мысль» при подобных «переключениях», уже более близка к значению «внутреннего слова» у Григория Нисского, как и ряда других богословов, которые будут развивать эту тему впоследствии<sup>67</sup>.

### Общая схема учения Григория Нисского об именовании

Сказанное позволяет очертить общую схему учения о природе имени и именовании у Григория Нисского:

– Бог пребывает в непостижимой для человека полноте своего бытия, обладая совершенным знанием и неограниченной творческой силой, он именуем или сверхименуем; единственное Слово, которое есть у Бога Отца – Единородный Сын. Сотворение мира не меняет эти положения;

– каждая из сотворенных вещей имеет свою ипостась и свой логос. Логос выступает смысловым началом, в котором собраны совокупность познаваемых свойств сущности, образ, качество и цель ее бытия. Логос может меняться, когда Бог вносит новую степень определенности в ипостасное бытие вещи;

– человек как образ и подобие Бога обладает словесной (логосной) способностью. Во-первых, эта способность позволяет познавать, усваивать умом логосы вещей, претворяя их во внутреннее слово, к которому прилагается переосмысленный стоический термин *λόγος ἐνδιάθετος*. Внутреннее слово имеет доязыковой, чисто семантический характер. Во-вторых, словесная способность из внутреннего слова образует слово внешнее, высказанное (*профорикός*), являющееся словарной единицей того или иного языка;

– все слова человеческого языка образованы самими людьми, и даже те имена, которые принимает Бог, открываясь в ветхозаветных теофаниях, являются уже известными лексемами еврейского языка. Также и имена, нареченные Адамом, сами по себе ничем не отличаются от имен всех остальных Божиих творений. Это, впрочем, не устраняет богословской значимости самого акта именовании;

– внешняя фонетическая оболочка имени, к которой прежде всего относится понятие *ὄνομα*, вариативна, может изменяться до неузнаваемости в разных языках. Ее фонетический строй устанавливается на конвенциональной основе, однако как только за словом закреплен смысл, все его дальнейшее функционирование в языке подлежит проверке на «правильность», то есть соответствие логосу именуемого предмета. Это критерий истинности именовании и речи, который для Григория Нисского имеет первостепенное значение.

<sup>67</sup> Сопоставляя наши выводы с ходом мысли С.В. Троицкого в его работе 1914 г. «Об именах Божиих и имябожниках», не потерявшей значимости по сей день, нельзя не заметить многократно повторяемый им тезис о символичности имен вообще и имен Божиих в особенности. К сожалению, им не предлагается эксплицитного объяснения его понимания символизма, и потому о том, какова онтологическая связь имени и именуемого, можно лишь догадываться по разрозненным высказываниям, см.: *Троицкий С.В. Об именах Божиих и имябожниках*. СПб., 1914. С. 4, 7, 44–48, 54, 83.

Совершенное познание логосов творения и установление связи их со словами требует духовного ведения от именующего человека, истинные имена рождаются, когда познание логосов открывается вселением в человека божественного Логоса, т. е. путем логофасиса.

В этой схеме нужно выделить три важные богословские концепции: учение о логосах твари, о естественном созерцании и о внутреннем слове. И хотя все они имеют обоснование в Новом Завете и параллели в античной антропологии, тем не менее именно у Василия Великого и Григория Нисского они начинают быть соотносимы вместе, образуя целостную систему взглядов, хотя бы она и не была эксплицирована в том последовательном виде, в котором мы ее реконструируем.

Нужно отметить, что эти три концепции будут существенно развиты в последующие века.

Учение о логосах и естественном созерцании будет формулироваться Евагрием Понтийским<sup>68</sup>, но лишь у Максима Исповедника будет доведено до целостного и последовательного вида, согласного с догматическим преданием. Он же станет говорить о логосах как тварных, так и нетварных. Те из логосов, что относятся к тварному естеству, открываются созерцающему уму в естественном созерцании<sup>69</sup>, которое у Максима Исповедника приобретает вселенскую значимость: все видимое Божие творение приносит в дар своему Творцу находящиеся в нем «духовные логосы ведения». Это приношение в дар Максимом обозначается глаголом *προσκομίω* (букв. «приношу») и в целом описывается в образном сопоставлении с приношением евхаристических Даров<sup>70</sup>.

Различение внутреннего и внешнего слова после каппадокийцев подробно развивается, например, Иоанном Дамаскиным. Он вслед за Василием Великим применяет к строю словесной силы в человеке стоическую иерархию: *λόγος σπέρματικός* – *ἐνδιάθετος* – *προφορικός* (логос семенной – внутренний – произнесенный). Интерпретация, однако, здесь иная: первый член осмысливается как «естественное движение ума», его «отсвет» и «сияние», что можно понимать как логосную энергию ума; за ней следует собственно «внутреннее» (*ἐνδιάθετος*) слово, сокровенное в сердце, и слово внешнее, высказанное (*προφορικός*), – вместе же эти «три логоса» служат неким отображением первого, божественного Логоса<sup>71</sup>. Дальнейшее развитие учения о внутреннем слове находим у Симеона Нового Богослова, неразрывно связывающего человеческий логос с умом и душой, которые образуют нераздельную триаду, являющую собой образ Троицы<sup>72</sup>. Внешнее, выраженное, слово при этом не мыслится инородным слову внутреннему, они сращены подобно тому, как Бог Слово, воплотившись, соединил в себе и божественное, и человеческое естества.

<sup>68</sup> *Sr. Seraphima (Konstantinovsky)*. Evagrius Ponticus: Natural contemplation versus knowledge of the divine essence – a Cappadocian Solution? // Вестн. ПСТГУ. Сер. 3: Филология. 2007. Вып. 1 (7). С. 123–137. По мнению Иларии Рамелли и Юлии Константиновски, из трех великих каппадокийцев Евагрий по своим взглядам был наиболее близок именно Григорию Нисскому, см.: *Evagrius's Kephalaia gnostika: a new translation of the unreformed text from the Syriac*. Atlanta, 2015. P. xvii.

<sup>69</sup> Ср. интерпретацию Пс. 18:2–4 и Рим. 1:20 в *Maxim. Confes. Quæst. ad Thalassium*. 51, PG 90, 476C.

<sup>70</sup> *Ibid.*, quæst. 51, 477AB (рус. пер. С. 142).

<sup>71</sup> *Joannes Damascenus*. *Expositio fidei orthodoxæ* 13; PG 94, 857A.

<sup>72</sup> Симеон Новый Богослов, *прп.* Творения. Т. 2. Изд. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1993. С. 93–94; обзор этой темы: *Лескин Д.* Развитие понятий «слово», «имя» и «энергия» в поздневизантийском богословии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. № 2. С. 55–56.



Возвращаясь к предложенной схеме учения Григория Нисского, важно отметить, что она не наследует ни в полной мере аристотелевского конвенционализма, ни гипотезы «Кратила» о божественном происхождении хотя бы некоторых имен (Cat. 397b7–c2), **ни скептического отношения к исследованию имен как таковому**, выявляющегося к концу диалога. Однако само направление мысли Платона в «Кратиле», которое было предложено интерпретировать<sup>73</sup> с помощью иерархической триады ὄνομα – λόγος – οὐσία (имя – логос – сущность) в «Законах» (Legg. 895d4–5), представляется близким и для Григория Нисского: восхождение от внешнезвуковой сферы ὄνομα к логосам именуемого предмета, а затем и к познанию его самого путем естественного созерцания. Таким образом, имя у Григория Нисского оказывается онтологичным, укорененным в бытии именуемого предмета, не допускающим «игры» со смыслом или «переопределения» слов.

«Против Евномия» не содержит последовательного, систематического изложения учения об именовании, что затрудняет его реконструкцию. Но при внимательном прочтении мысль Григория Нисского являет себя вполне целостной и последовательной в рамках богословия IV века. И хотя учение о логосах, о естественном созерцании, о внутреннем слове будет развернуто сформулировано заметно позже, не ранее VII–IX вв., все самые необходимые для этого основоположения уже присутствуют у Григория Нисского и сочетаются вместе вполне продуманно.

### Список сокращений

PG – Patrologiae Graecae Cursus Completus / Ed. J.-P. Migne. P., 1857–1866.

### Список литературы

Амирова Т.А., Ольховиков Б.А., Рождественский Ю.В. Очерки по истории лингвистики. М.: Наука, 1975. 559 с.

Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 2 / Ред. З.Н. Микеладзе. М.: Мысль, 1978. 687 с.

Бирюков Д.С. Представления о природе языка в арианских спорах и их историко-философский бэкграунд: Евномий и свт. Василий Кесарийский // Вестн. РХГА. 2007. Т. 8. Вып. 2. С. 92–110.

Гринцер Н.П. Платоновская этимология и софистическая теория языка // Платон. сб. Т. II. / Ред.: И.А. Протопопова, О.В. Алиева, А.В. Гараджа, А.А. Глухов, А.В. Михайловский, Р.В. Светлов. М.; СПб.: РГГУ–РХГА, 2013. С. 53–83.

Иларион (Алфеев), еп. Священная тайна Церкви: введение в историю и проблематику имяславских споров. Изд. 2-е. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. 910 с.

Карфикова Л. Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека / Пер. с чешск. И. Бея. Киев: Дух і літера, 2012. 336 с.

Карфикова Л. Имена и вещи согласно Евномию Кизическому и Григорию Нисскому / Пер. с чешск. И. Бея // EINA1. 2012. Т. 1 (1/2). С. 282–306.

Курдыбайло Д.С. «Золотой род» и мифологическая история языка // Материалы XXIV науч. конф. «Универсум Платоновской мысли»: Платон и современность. СПб.: ЦСО, 2016. С.320–343.

Курдыбайло Д.С. От игры к мистерии: об интерпретации этимологий в диалоге Платона «Кратил» // Платон. исслед. 2015. Вып. III/2. С. 92–116.

Лескин Д. Развитие понятий «слово», «имя» и «энергия» в поздневизантийском богословии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. № 2. С. 54–61.

<sup>73</sup> См.: Курдыбайло Д.С. От игры к мистерии. С. 102–103.

- Михайлов П.Б.* Анализ философской аргументации в полемике св. Василия Великого с Евномием: Дис... кандидата филос. наук. М., 2005. 174 с.
- Петров В.В.* «О трудностях» XLI Максима Исповедника: основные понятия, источники, толкование // *Космос и душа: Учения о вселенной и человеке в античности и в Средние века* / Общ. ред.: П.П. Гайденко, В.В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 147–271.
- Платон.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 1 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1990. 860 с.
- Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Т. 2. Изд. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1993. IV, 593 с.
- Творения аввы Евагрия: Аскетические и богословские трактаты / Пер., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. М.: Мартис, 1994. 364 с.
- Творения св. Григория Нисского. Т. 6. М.: Тип. В. Готье, 1864. 511 с.
- Троицкий С.В.* Об именах Божиих и имябожниках. СПб.: Синодальная тип., 1914. 235 с. (репр.: СПб.: Аксион эстин, 2009.)
- Флоровский Г.* Восточные Отцы IV века. М.: Паломник, 1992. 240 с.
- Aristoteles.* De interpretatione // *Aristotelis categoriæ et liber de interpretatione* / Ed. L. Minio-Paluello. Oxf.: Clarendon Press, 1949. P. 49–72.
- Basiliius Magnus.* Adversus Eunomium // PG. T. 29. Col. 497–768.
- Basiliius Magnus.* Homiliæ in hexaemeron // PG. T. 29. Col. 2–208.
- Basiliius Magnus.* In illud: In principio erat verbum // PG. T. 31. Col. 472–481.
- Daniélou J.* Eunome l'Arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle // *Revue des études grecques.* 1956. Vol. 69. P. 412–432.
- Evagrius's Kephalaia gnostika: A new translation of the unreformed text from the Syriac / Ed. by I.L.E. Ramelli. Atlanta: SBL Press, 2015. LXXXVIII, 420 p.
- Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium // *Gregorii Nysseni Opera* / Ed. W. Jäger. Leiden: Brill, 1960. Vol. 1.1. P. 3–409; Vol. 2.2. P. 3–311.
- Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II. Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004) / Ed. by L. Karfiková, S. Douglass, J. Zachhuber. L.; Boston: Brill, 2007. XXI, 554 p.
- Joannes Damascenus.* Expositio fidei orthodoxæ // PG. T. 94. Col. 790–1228.
- Laird M.* Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith. Union, Knowledge, and Divine Presence. Oxf.: Oxford University Press, 2007. XII, 240 p.
- Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa. Bd. VI / Bearb. von F. Mann und V. H. Drecoll. Leiden; Boston: Brill, 2007. XII, 971 p.
- Liddell H.G., Scott R.* A Greek-English Lexicon. Oxf.: Clarendon Press, 1996. XIV, 2041 p.
- Maximus Confessor.* Quæstiones ad Thalassium de Scriptura sacra // PG. T. 90. Col. 244–786.
- Meredith A.* Gregory of Nyssa. L.; N. Y.: Routledge, 1999. X, 166 p.
- Neamtu M.G.* Language and theology in St Gregory of Nyssa. M.A. theses. Durham: Durham University, 2002. IV, 150 p.
- Origène.* Contre Celse. Vol. I–IV / Ed. M. Borret. P.: Cerf, 1967–1969. (Sources chrétiennes 132, 136, 147, 150)
- Platonis opera / Ed. J. Burnet. Vol. 1. Oxf.: Clarendon Press, 1967. XIV, 313 p.
- Ps.-Gregorius Nyssenus.* Ad imaginem Dei et ad similitudinem // PG. T. 44. Col. 1328–1345.
- Rist J.* On the Platonism of Gregory of Nyssa // *Hermathena.* 2000. No. 169. P. 129–151.
- Sedley D.* The Etymologies in Plato's *Cratylus* // *The Journal of Hellenic Studies.* 1998. No. 118. P. 140–154.
- Sr. Seraphima (Konstantinovskiy).* Evagrius Ponticus: Natural contemplation versus knowledge of the divine essence – a Cappadocian Solution? // *Вестн. ПСТГУ. Сер. 3: Филология.* 2007. Вып. 1 (7). С. 123–137.
- The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa / Ed. by L.F. Mateo-Seco, G. Maspero. Leiden; Boston: Brill, 2010. XXV, 811 p.

*Uthemann K.-H.* Die Sprachtheorie des Eunomios von Kyzikos und Severianos von Gabala. Theologie im Reflex kirchlicher Predigt // *Uthemann K.-H.* Christus, Kosmos, Diatribe: Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie: Arbeiten zur Kirchengeschichte. B.; N. Y.: De Gruyter, 2005. S. 457–466.

*Verlinsky A.* Socrates' Method of Etymology in the Cratylus // *Hyperboreus*. 2003. No. 9 (1). P. 56–77.

## **Toward a reconstruction of Gregory of Nyssa's theory of language in the context of anti-Eunomian polemics**

*Dmitry Kurdybaylo*

Russian Christian Academy for the Humanities. 15 A, Fontanka river emb., St Petersburg, 191011, Russian Federation; e-mail: [theo@yandex.ru](mailto:theo@yandex.ru)

The paper here abstracted introduces a reconstruction of Gregory's of Nyssa doctrine on names and naming in the context of polemics with Eunomius of Cyzicus. The author brings into consideration a number of ancient conceptions of naming and language that had major relevance in theological and philosophical debates of 4<sup>th</sup> century Christians, in particular the theories elaborated in Plato's dialogues, primarily the *Cratylus* (also in its later interpretations), in Aristotle's *On interpretation* and *Categories*, as well as the Stoic theory of logos and the Old Testament tradition. He traces down the difference 'name' and 'word' have in a Platonic context and establishes the principles of distinction between phonetic and semantic layers in a word, all of which affects the extent to which certain notions can be translated from one language to another. He goes on to analyze Gregory's exegesis of the cosmological and cosmogonic passages of the Old Testament, which helps reveal the bishop of Nyssa's view of the origins of language and of the word making activity of man. It can be shown that Gregory incorporates in his thinking both the elements of the ancient Greek philosophy of language (primarily Platonic and Stoic ideas) and of the Old Testament apophatism in describing and naming the transcendent God. These elements are brought into a synthesis with Christocentric asceticism, with what later came to be known as 'natural contemplation' and with the doctrine of the logoi of creation. Particular attention deserves Gregory's version of the doctrine of the 'inner word' which, by confrontation with the 'outer word', delineates the domains of semantics, psychology and language in the understanding of names. This gives the starting point for a reconstruction of a peculiar anthropology of naming where a word is born in the conscience of a contemplating man who then expresses his experience of contemplation by verbal means.

**Keywords:** Gregory of Nyssa, Eunomius of Cyzicus, name, *logos*, Plato's *Cratylus*, Stoicism, ancient philosophy, philosophy of language, patrology

## **References**

Amirova, T., Ol'khovikov, B. & Rozhdestvenskii, Yu. *Ocherki po istorii lingvistiki* [Essays on the history of linguistics]. Moscow: Nauka Publ., 1975. 559 pp. (In Russian)

Basilus Magnus. "Adversus Eunomium", *PG*, T. 29, Coll. 497–768.

Basilus Magnus. "Homiliæ in hexaemeron", *PG*, T. 29, Coll. 2–208.

Basilus Magnus. "In illud: In principio erat verbum", *PG*, T. 31, Coll. 472–481.

Biryukov, D. "Predstavleniya o prirode yazyka v arianskikh sporakh i ikh istoriko-filosofskii bekgrund: Evnomii i svt. Vasilii Kesariiskii" [Conceptions of the language nature in Arian controversy and their historical and philosophical background: Eunomius and St Basil of Cæsarea], *Vestnik RKhGA*, 2007, Vol. 8, No. 2, pp. 92–110. (In Russian)

Borret, M. (ed.) Origène, *Contre Celse*, 4 Vols. Paris: Cerf, 1967–1969. (Sources chrétiennes 132, 136, 147, 150)

- Burnet, J. (ed.) *Platonis opera*, Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1967. XIV, 313 pp.
- Daniélou, J. “Eunome l’Arien et l’exégèse néoplatonicienne du Cratyle”, *Revue des études grecques*, 1956, Vol. 69, pp. 412–432.
- Florovsky, G. *Vostochnye Ottsy IV veka* [Eastern Fathers of the Fourth Century]. Moscow: Palomnik Publ., 1992. 240 pp. (In Russian)
- Grintser, N. “Platonovskaya etimologiya i sofisticheskaya teoriya yazyka” [Plato’s etymology and Sophistic theory of language], *Platonovskii sbornik*, 2013, Vol. 2, pp. 53–83. (In Russian)
- Ilarion (Alfeev), bishop. *Svyashchennaya taina Tserkvi: vvedenie v istoriyu i problematiku imyaslavskikh sporov* [The sacred mystery of the Church: An introduction to the history and problems of onomatodoxic polemics]. St Petersburg: Oleg Abyshko Publ., 2007. 910 pp. (In Russian)
- Jäger, W. (ed.) “Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium”, in: *Gregorii Nysseni Opera*. Leiden: Brill, 1960, Vol. 1.1, pp. 3–409; Vol. 2.2, pp. 3–311.
- Joannes Damascenus. “Expositio fidei orthodoxæ”, *PG*, T. 94, Coll. 790–1228.
- Karříková, L. *Svyatitel’ Grigorii Nisskii. Beskonechnost’ Boga i beskonechnyi put’ k Nemu cheloveka* [St Gregory of Nyssa. The infinity of God and the infinite way of man to Him], trans. by I. Bej. Kiev: Dukh i litera Publ., 2012. 336 pp. (In Russian)
- Karříková, L. “Imena i veshchi soglasno Evnomiyu Kizicheskomu i Grigoriyu Nisskomu” [Names and things in Eunomius of Cyzicus and Gregory of Nyssa], trans. by I. Bej, *EINAI*, 2012, Vol. 1 (1/2), pp. 282–306. (In Russian)
- Karříková, L., Douglass, S. & Zachhuber, J. (eds.) *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II. Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15–18, 2004)*. London; Boston: Brill, 2007. XXI, 554 pp.
- Sr. Seraphima (Konstantinovsky). “Evagrius Ponticus: Natural contemplation versus knowledge of the divine essence – a Cappadocian Solution?”, *Vestnik PSTGU, Seriya 3: Filologiya*, 2007, No. 1 (7), pp. 123–137.
- Kurdybaylo, D. “‘Zolotoi rod’ i mifologicheskaya istoriya yazyka” [The “Golden Age” and a mythological history of language], *Materialy XXIV nauchnoi konferentsii ‘Universum Platonovskoi mysli’: Platon i sovremennost’* [Proceedings of the 24<sup>th</sup> scientific conference “The Universe of Platonic thought”: Plato and the modernity]. St.Petersburg: TsSO Publ., 2016, pp. 320–343. (In Russian)
- Kurdybaylo, D. “Ot igry k misterii: ob interpretatsii etimologii v dialoge Platona ‘Kratil’” [From game to mystery: on interpretation of etymologies in Plato’s ‘Cratylus’], *Platonovskie issledovaniya*, 2015, No. III, 2, pp. 92–116. (In Russian)
- Laird, M. *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith. Union, Knowledge, and Divine Presence*. Oxford: Oxford University Press, 2007. XII, 240 pp.
- Leskin, D. “Razvitie ponyatii ‘slovo’, ‘imya’ i ‘energiya’ v pozdnevizantiiskom bogoslovii” [The elaboration of notions ‘word’, ‘name’ and ‘energy’ in the late Byzantine theology], *Gosudarstvo, religiya, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, 2009, No. 2, pp. 54–61. (In Russian)
- Liddell, H.G. & Scott, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996. XIV, 2041 pp.
- Losev, V., Asmus, A. & Takho-Godi, A. (eds.) Plato, *Sobranie sochinenii* [Collected works], Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1990. 860 pp. (In Russian)
- Mann, F. & Drecoll, V. (eds.) *Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, Bd. VI. Leiden; Boston: Brill, 2007. XII, 971 pp.
- Mateo-Seco, L. & Maspero, G. (eds.) *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Leiden; Boston: Brill, 2010. XXV, 811 pp.
- Maximus Confessor. “Quæstiones ad Thalassium de Scriptura sacra”, *PG*, T. 90, Coll. 244–786.
- Meredith, A. *Gregory of Nyssa*. London; New York: Routledge, 1999. X, 166 pp.
- Mikeladze, Z. (ed.) Aristoteles, *Sochineniya* [Selected works], Vol. 2. Moscow: Mysl’ Publ., 1978. 687 pp. (In Russian)
- Mikhailov, P. *Analiz filosofskoi argumentatsii v polemike sv. Vasiliya Velikogo s Evnomiem* [Analysis of philosophical argumentation in polemics between St Basil the Great and Eunomius], Diss. Moscow: IPh RAS Publ., 2005. 175 pp. (In Russian)

Minio-Paluello, L. (ed.) “Aristoteles. De interpretatione”, *Aristotelis categoriæ et liber de interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1949, pp. 49–72.

Neamtu, M. G. *Language and theology in St Gregory of Nyssa*, Diss. Durham: Durham University, 2002. IV, 150 pp.

Petrov, V. “‘O trudnostyakh’ XLI Maksima Ispovednika: osnovnyye ponyatiya, istochniki, tolkovanie” [Ambiguuum XLI of Maximus the Confessor: Its main concepts, sources, and interpretation], *Kosmos i dusha. Ucheniya o vseleynoy i cheloveke v antichnosti i v Srednie veka* [The universe and the soul. Doctrines on the universe and human being in the Antiquity and Middle ages], ed. by P. Gajdenko and V. Petrov. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2005, pp. 147–271. (In Russian)

Ps.-Gregorius Nyssenus. “Ad imaginem Dei et ad similitudinem”, *PG*, T. 44, Coll. 1328–1345.

Ramelli, I.L.E. (tr.) *Evagrius’s Kephalaia gnostika: A new translation of the unreformed text from the Syriac*. Atlanta: SBL Press, 2015. LXXXVIII, 420 pp.

Rist, J. “On the Platonism of Gregory of Nyssa”, *Hermathena*, 2000, No. 169, pp. 129–151.

Sedley, D. “The Etymologies in Plato’s *Cratylus*”, *The Journal of Hellenic Studies*, 1998, No. 118, pp. 140–154.

Sidorov, A. (tr.) *Tvoreniya avvy Evagriya: Asketicheskie i bogoslovskie traktaty* [The works of Evagrius Ponticus: Ascetic and theologic treatises]. Moscow: Martis Publ., 1994. 364 pp. (In Russian)

Symeon the New Theologian, St. *Tvoreniya* [The Works], Vol. 2. The Holy Trinity-St. Sergius Lavra Publ., 1993. IV, 593 pp. (In Russian)

Troitskii, S. *Ob imenakh Bozhiikh i imyabozhnikakh* [On Divine names and the imyabozhniks]. St Petersburg: Synodal typography, 1914. 235 pp. (In Russian)

*Tvoreniya sv. Grigoriya Nisskogo* [The works of St Gregory of Nyssa], Vol. 6. Moscow: Tipogr. V. Got’e Publ., 1864. 511 pp. (In Russian)

Uthemann, K.-H. “Die Sprachtheorie des Eunomios von Kyzikos und Severianos von Gabala. Theologie im Reflex kirchlicher Predigt”, in: K.-H. Uthemann, *Christus, Kosmos, Diatribe: Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie: Arbeiten zur Kirchengeschichte*. Berlin; New York: De Gruyter, 2005, S. 457–466.

Verlinsky, A. “Socrates’ Method of Etymology in the *Cratylus*”, *Hyperboreus*, 2003, No. 9 (1), pp. 56–77.

*А.Р. Фокин*

## ТРАНСФОРМАЦИЯ АРИСТОТЕЛЕВСКИХ КАТЕГОРИЙ В ТЕОЛОГИИ И КОСМОЛОГИИ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА\*

**Фокин Алексей Русланович** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; профессор кафедры богословия и литургики. Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия. Российская Федерация, 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 5; e-mail: al-fokin@yandex.ru

Статья посвящена рецепции логико-философских идей Аристотеля в теологии и космологии св. Максима Исповедника (580–662 гг.). Рассматривается представление обоих мыслителей о Боге как неподвижном перводвигателе и Уме, сущность которого совпадает с его мышлением; затрагивается использование Максимом **Исповедником** аристотелевского учения о движении и его четырех видах; анализируется онтологическая триада: сущность, сила, действие и ее аристотелевские корни, а также другие возможные философские источники. Демонстрируется, как **византийский мыслитель** переосмысливает десять аристотелевских категорий в идеальном ключе, превращая их в чистые бестелесные логосы, благодаря соединению которых получается индивидуальная вещь, а также устанавливаются различные мировые связи. Наконец, анализируется родовидовая иерархия логосов и ее связь с логикой Аристотеля и ее неоплатоническими комментаторами. Особое внимание уделяется трансформации аристотелевских идей, обусловленной прежде всего религиозным фактором.

**Ключевые слова:** греческая философия, Аристотель, логика, категории, метафизика, космология, теология, патристика, Максим Исповедник

---

\* Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 15-23-08001 «Об отношении теоретических и практических наук в философии Аристотеля».

## Введение

Как известно, логико-философское наследие Аристотеля начиная с XIII в. оказало определяющее влияние на развитие западной средневековой философии и теологии. Однако о влиянии мысли Стагирита на эпоху патристики<sup>1</sup>, особенно на греческую патристику, известно гораздо меньше. Как считается, наибольшее влияние Аристотель оказал на Антиохийскую и Эдесско-Нисибинскую экзегетические школы (IV–V вв.)<sup>2</sup>, на Великих Каппадокийцев, а позднее – на ранневизантийских theologов: Иоанна Филопона<sup>3</sup>, Леонтия Византийского, Леонтия Иерусалимского, Анастасия Синаита, Иоанна Дамаскина<sup>4</sup> и некоторых других. Однако ученые пока не уделяли должного внимания рецепции логико-философских идей Аристотеля таким выдающимся восточно-христианским мыслителем, как св. Максим Исповедник (580–662).

На сегодняшний день существуют лишь две специальные работы, посвященные анализу влияния философии Аристотеля на мысль Максима Исповедника, – это статья известного итальянского патролога и историка позднеантичной и раннехристианской философии Клаудио Морескини «О присутствии и роли аристотелизма у Максима Исповедника»<sup>5</sup> и глава «Классические философские влияния: Аристотель и платонизм» в новом «Оксфордском руководстве по Максиму Исповеднику», написанная Мариусом Портару, румынским аспирантом папского Института патристических исследований в Риме<sup>6</sup>. В своей статье Морескини останавливается на тех вопросах, в которых влияние мысли Аристотеля на мысль Максима

<sup>1</sup> О влиянии Аристотеля на формирование тринитарной доктрины в латинской патристике см. нашу книгу: *Фокин А.Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014; а также недавнюю статью: *Фокин А.Р.* Аристотелевские категории в латинской тринитарной теологии (Марий Викторин, Августин, Бозций) // *Филос. журн.* 2016. Т. 9. № 1. С. 100–119.

<sup>2</sup> См.: *Сагарда Н.И.* Древне-церковная богословская наука на греческом Востоке в период расцвета (IV–V вв.) – ее главнейшие направления и характерные особенности // *Христиан. чтение.* 1910. Т. 4. С. 465, 478, 481; *Possekel U.* Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian. Louvain, 1999. P. 31–32, 49–54; *Судоров А.И.* Богословские школы древней Церкви // *Православная энцикл.* Т. 5. М., 2002. С. 529; *Савреј В.Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2011. С. 596–597.

<sup>3</sup> Перу Иоанна Филопона (ок. 490–570) принадлежат комментарии на аристотелевские «Категории», первую и вторую «Аналитики», «Метеорологику», «О возникновении и уничтожении», «О происхождении животных», «О душе» и «Физику», а также полемический трактат против мнения Аристотеля и Прокла «О вечности мира». Как отмечает К. Морескини, «Иоанн Филопон является главным представителем того способа философствования, который установился в греческом мире в VI в. и который обращал особое внимание не только на платоновскую традицию, как это происходило до сих пор, но и на различные аспекты аристотелевской мысли... Неудивительно, что для такого христианина, как Иоанн Филопон (то же, по всей видимости, произойдет в следующем веке с Максимом Исповедником), аристотелизм стал мотивом, ярко представленным в его философской мысли» (*Морескини К.* История патристической философии. М., 2011. С. 818). Как мы покажем далее, эта оговорка о Максими Исповеднике вовсе не случайна.

<sup>4</sup> Перу Иоанна Дамаскина принадлежит так называемая «Диалектика» (или «Философские главы»), представляющая собой адаптацию логики Аристотеля к нуждам христианской теологии.

<sup>5</sup> *Moreschini C.* Sulla presenza e la funzione dell'aristotelismo in Massimo il Confessore // *Koinonia.* 2005. Vol. 28–29. P. 105–124. В сокращенном виде эта статья вошла в книгу того же автора: *Moreschini C.* Storia della filosofia patristica. Brescia, 2005. P. 713–737 (рус. пер.: *Морескини К.* История патристической философии. С. 828–856).

<sup>6</sup> *Portaru M.* Classical Philosophical Influences: Aristotle and Platonism // *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor.* Oxf., 2015. P. 127–148.

для него совершенно очевидно: это учение о движении, триада «творение – движение – покой», триада «сущность – потенция – энергия», триада «бытие – благобытие – приснобытие», учение о материи и форме, о душе, о формах жизни, о чувственном познании, о соотношении общего и частного и некоторых других. В конце статьи автор высказывает предположение, что присутствие аристотелизма в мысли Максима явилось следствием длительных христологических дискуссий о значении таких терминов, как «бытие», «сущность» и др., которые развернулись в Византии эпоху после Халкидонского Собора (451 г.) и особенно во времена Максима (первая половина – середина VII в.)<sup>7</sup>. В статье Портару, носящей обзорный характер, автор делает краткий экскурс в историю предыдущих исследований, касавшихся обсуждаемого вопроса<sup>8</sup>, а затем рассматривает несколько точек «непрямого влияния» (indirect influence) философии Стагирита на мысль Максима Исповедника, таких как учение о сущности, движении, энергии, перводвигателе, воле, соотношении души и тела. В конце статьи Портару приходит к весьма странному заключению: «Мы не можем говорить о каком-либо прямом и значительном влиянии Аристотеля на Максима... Аристотель не является источником мысли Максима, но лишь время от времени позитивным влиянием»<sup>9</sup>. В нашей статье мы, солидаризируясь с позицией Морескини, на многих убедительных примерах покажем несправедливость этого вывода относительно Максима Исповедника, у которого наследие Аристотеля было переосмыслено в неоплатоническом ключе и внедрено в самую сердцевину христианской теологии и космологии.

В самом деле, хотя в сочинениях Максима имя Аристотеля встречается всего два раза<sup>10</sup>, при их внимательном прочтении обнаруживается глубинная зависимость мысли византийского мыслителя от логико-философских понятий и категорий Стагирита. В нашей статье мы коснемся лишь нескольких точек соприкосновения учения этих выдающихся мыслителей: представле-

<sup>7</sup> *Moreschini C.* Sulla presenza e la funzione dell'aristotelismo in Massimo il Confessore. P. 124.

<sup>8</sup> Среди западных исследователей, писавших о влиянии философии Аристотеля на мысль Максима Исповедника, М. Портару упоминает (см.: *Portaru M.* Op. cit. P. 131–134); Х. У. фон Бальгазара (*Balthasar H. U., von.* Kosmische Liturgie: Höhe und Krise des griechischen Weltbildes bei Maximus Confessor. Freiburg i. B., 1941), П. Шервуда (*Sherwood P.* The earlier Ambigua of St Maximus the Confessor and his refutation of origenism. Roma, 1955), В. Лакнера (*Lackner W.* Studien zur philosophischen Schultradition und zu dem Nemesioszitataten bei Maximus dem Bekenner. Graz, 1962), Р.-А. Готье (*Gauthier R.-A.* Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain // Recherches de théologie ancienne et médiévale. 1954. T. 21. P. 51–100), Е. фон Иванка (*Ivanka E., von.* Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus des Bekenners mit dem Origenismus // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft. 1958. Bd. 7. S. 23–49), В. Фёлькера (*Völker W.* Der Einfluß des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor // Texte und Untersuchungen. 1961. Bd. 77. S. 331–350; Idem. Zur Ontologie des Maximus Confessor // Und fragten nach Jesus: Beiträge aus Theologie, Kirche und Geschichte. Festschrift für Ernst Barnikol zum 70. Geburtstag. B., 1964. P. 57–79), А. Риу (*Riou A.* Le Monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur. P., 1973), Р. Сорабджи (*Sorabji R.* Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence. Ithaca (NY), 1990), А. Леви (*Lévy A.* Le Créé et l'incrée. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin: Aux sources de la querelle palamienne. P., 2006), К. Морескини (*Moreschini C.* Op. cit.).

<sup>9</sup> *Portaru M.* Op. cit. P. 144.

<sup>10</sup> Один раз Максим Исповедник упоминает о «тщетных усилиях Эпикура и Аристотеля» (...*Ἀριστοτέλους ματαιολογίας*), направленных на отрицание бессмертия души (см.: *Maxim. Confess.* Ep. 7. PG 91. 437B). Второй раз имя Аристотеля упоминается им в связи с рассказом о происхождении некоего животного, называемого «обжорой» (ζῷον μαρῶν λευομένον), которое рождается от гниения из влажной земли и беспрестанно пожирает землю, пока не выберется на поверхность (см.: *Maxim. Confess.* Quaest. et Dub. 126. 3–9; ср.: *Aristot.* Fr. 7, 39, 361 Rose).



ния о Боге как неподвижном перводвигателе и Уме, сущность которого совпадает с мышлением, учение о движении и его видах, онтологическая триада: сущность, сила, действие, гилеоморфизм, учение о десяти категориях и родовидовая иерархия логосов. При этом нас будут интересовать не только сходства, но и различия в подходах обоих мыслителей, обусловленные прежде всего разными религиозными традициями.

### Бог как неподвижный перводвигатель

Если мы обратимся к учению Максима Исповедника о Боге, то обнаружим преставление о нем как неподвижном перводвигателе, описанном Аристотелем сначала в «Физике», а затем и в «Метафизике»<sup>11</sup>, что всем хорошо известно, в связи с чем мы здесь не будем на этом останавливаться и перейдем сразу к Максиму. Действительно, согласно Исповеднику, Бог, в отличие от всего остального, не только не имеет возникновения (*γένεσις*), будучи вечным и «невозникшим» (*ἀγένητος*), но и пребывает абсолютно неподвижным, будучи «первым движущим, которое неподвижно» (*τὸ πρῶτως κινῶν ἀκίνητον*)<sup>12</sup>. Он есть такая единица (*μονάς*), которая «одна лишь в подлинном смысле неподвижна» (*μόνη κυρίως ἀκίνητος*)<sup>13</sup>. При этом Бог как неподвижный перводвигатель является не только первоначалом всякого существующего в мире движения, но и его конечной целью:

Всякое движущееся, конечно же, имело начало движения. Всякое же движение не есть безначальное (*οὐκ ἀναρχος*), поскольку оно не беспричинно (*οὐδὲ ἀναίτιος*). В самом деле, оно имеет своим началом (*ἀρχήν*) движущее (*τὸ κινῶν*), а также имеет своей причиной (*αἰτίαν*) призывающее его и влекущее к той цели, к которой оно движется (*τὸ καλοῦν τε καὶ ἔλκων πρὸς ὃ καὶ κινεῖται τέλος*). Если же началом всякого движения всякого движущегося является движущее, а конечной целью, к которой движущееся устремляется, является его [перво]причина (ведь ничто не движется беспричинно), то ничто из сущих не является неподвижным, кроме первого движущего (*τὸ πρῶτως κινῶν*)<sup>14</sup>.

Как таковой только Бог является «целью самого себя» (*ἑαυτοῦ τέλος*), ибо Он один существует не ради какой-то иной цели, а ради самого себя, в то время как все остальное существует ради него. В подтверждение этого Максим Исповедник прямо ссылается на Аристотеля:

<sup>11</sup> См.: *Aristot. Phys.* VII 1, 241b 34 – 243a 30; VIII 5, 256a 4 – VIII 10, 267b 27; *Met.* XII 6, 1071b 2 – XII 10, 1076a 6.

<sup>12</sup> *Maxim. Confess. Amb. Io.* 10. 88. 15–16 (ссылки на «Трудности к Иоанну» мы приводим по тексту последнего критического издания: *Maximus the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua. Vol. 1–2.* Camb.; L., 2014; все русские цитаты из *Ambigua* мы приводим в нашем авторском переводе). Данное определение перводвигателя дословно заимствовано у Аристотеля; см.: *Aristot. Phys.* VIII 5, 258b 4–5: *τὸ πρῶτως κινῶν ἀκίνητον*; *Met.* XII 8, 1073a 27: *τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνητον εἶναι καθ' αὐτό*. То же аристотелевское определение перводвигателя, отнесенное к Богу, мы встречаем ранее у христианских авторов – Немезия Эмесского (см.: *De nat. hom.* 18. P. 79, 16) и Иоанна Филопона (*In Aristotelis physicorum libros commentaria.* P. 885. 28; 887. 6; *In Aristotelis libros de anima commentaria.* P. 20. 36–37; 96. 24–25), а впоследствии – у Иоанна Дамаскина, хорошо знавшего труды как Аристотеля, так и Максима Исповедника (см.: *Exp. fidei.* I 4. 14–21). Морескини в понятии о Боге как неподвижном перводвигателе видит «первый признак внимания, оказанного Максимом учению Аристотеля» (*Морескини К.* Указ. соч. С. 830; ср.: *Moreschini C.* *Op. cit.* P. 107–108).

<sup>13</sup> *Amb. Io.* 10. 97. 7–8; ср. также: *Amb. Io.* 23. 3. 11–13.

<sup>14</sup> *Amb. Io.* 10. 88. 9–15; ср.: *Amb. Io.* 7. 10. 3–8.

Бог превосходит природу сущих как не существующий ради чего-либо (οὐδενὸς ἕνεκεν ὄν), ибо верно определение о Нем, даже если его дал тот, кто не принадлежит к нам: “Конечная цель есть то, ради чего все существует, само же оно не ради чего-то другого”<sup>15</sup>.

Далее, согласно Аристотелю, перводвигатель движет все «как предмет любви»<sup>16</sup>, т. е. как цель стремления. Подобным образом и Максим продолжает развивать эту аналогию, называя Бога «конечным предметом стремления» (τὸ ἔσχατον ὀρεκτόν), к которому направлено движение всех движущихся<sup>17</sup>. Подобно Псевдо-Дионисию<sup>18</sup>, он поясняет, в каком смысле следует понимать такое имя Бога, как «любовь» (ἔρωσ, ἀγάπη):

Поскольку Бог есть желание (ἔρωσ) и любовь (ἀγάπη), Он “движется” (κινεῖται), а как предмет желания (ἐραστόν) и предмет любви (ἀγαπητόν) Он движет к Себе все, что способно воспринять желание и любовь (κινεῖ πρὸς ἑαυτὸ πάντα τὰ ἔρωτος καὶ ἀγάπης δεκτικά). Если же выразиться еще яснее, Он “движется” как вызывающий внутреннее состояние желания и любви (σχέσιν ἐμποιοῦν ἐνδιάθετον ἔρωτος καὶ ἀγάπης) в тех, кто способен это воспринять, а движет Он как естественно привлекающий к Себе стремление тех, кто к Нему движется (ὡς ἐλκτικὸν φύσει τῆς τῶν ἐπ’ αὐτῷ κινουμένων ἐφέσεως)<sup>19</sup>.

Кроме того, Максим Исповедник привлекает эту же аристотелевскую идею, когда описывает мышление как движение ангела или человеческой души, влекомой к Богу как предмету своей мысли и объекту своей любви:

Если мыслящее (τὸ νοερόν) движется мысленно, как это подобает ему самому (κινεῖται ἀναλόγως ἑαυτῷ νοερώς), оно, конечно же, мыслит (νοεῖ); а если мыслит, то, конечно же, и любит предмет своей мысли (ἐρᾷ πάντως τοῦ νοηθέντος). Если же оно любит, то, конечно, претерпевает исступление к нему как предмету любви (πάσχει πάντως τὴν πρὸς αὐτὸ ὡς ἐραστόν ἔκστασιν); а если претерпевает, то ясно, что оно устремляется [к нему] (ἐπείγεται); если же устремляется, то, конечно, ускоряет силу своего движения (τὸ σφοδρόν τῆς κινήσεως); а если оно с силой ускоряет свое движение, то не останавливается до тех пор, пока не окажется целиком и полностью в предмете своей любви (ὅλον ἐν ὅλῳ τῷ ἐραστῷ) и не будет целиком им охвачено<sup>20</sup>.

В этом примере Бог предстает как предмет мысли и любви и как движущее начало только разумных существ. Но Максим Исповедник распространяет это представление и на все остальные сущие. В самом деле, он приводит еще одно оригинальное объяснение этого способа приведения в движение: так же как говорится, что свет движет зрительную способность к акту зрительного восприятия<sup>21</sup>, будучи движущим началом (κινητικόν) всякого зрения, так и Бог, будучи «совершенно неподвижным по Своей сущности и природе (ἀκίνητον πάντη κατ’ οὐσίαν καὶ φύσιν), как беспредель-

<sup>15</sup> Ἐκβαίνει γὰρ τῶν ὄντων τὴν φύσιν, εἴπερ ἀληθὴς ὁ περὶ αὐτοῦ ὀρισμός, κἂν ἀλλότριος ἢ ὁ λέγων “τέλος ἐστὶν οὐ ἕνεκεν τὰ πάντα, αὐτὸ δὲ οὐδενὸς ἕνεκεν” (Amb. Io. 7. 7–10). Ср.: *Aristot. Met.* II 2, 994b: ἐτι δὲ τὸ οὐ ἕνεκα τέλος, τοιοῦτον δὲ ὁ μὴ ἄλλου ἕνεκα ἀλλὰ τᾶλλα ἐκείνου. Ср. также: *Ibid.* V 16, 1021b; XII 7, 1072b.

<sup>16</sup> κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον (*Met.* XII 7, 1072b 3).

<sup>17</sup> Amb. Io. 10. 3. 4–9.

<sup>18</sup> См.: *Ps.-Dionys. Div. nom.* 4. 14.

<sup>19</sup> Amb. Io. 23. 3. 22–28.

<sup>20</sup> Amb. Io. 7. 10. 8–15.

<sup>21</sup> Ср. с рассуждением Аристотеля о различии двух умов в человеческой душе, где он также прибегает к аналогии со светом: «Существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой – ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь некоторым образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности» (*De anim.* III 5, 430 a 14–17).

ный, абсолютный и безграничный, подобно некоему научному замыслу (τις ἐπιστημονικὸς λόγος), присутствуя в сущностях сущих, называется движущимся, поскольку Он промыслительно приводит в движение (κινεῖν) каждое из сущих в согласии с тем разумным началом (λόγον), согласно которому ему свойственно двигаться»<sup>22</sup>.

Таким образом, по мысли Максима, «Бог есть начало и конец всякого возникновения и движения сущих (πάσης γενέσεώς τε καὶ κινήσεως τῶν ὄντων ἀρχὴ καὶ τέλος), которые от него произошли (ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένων), и им приводятся в движение (δι' αὐτοῦ κινουμένων), и в нем будут иметь покой» (τὴν στάσιν)<sup>23</sup>. Вместе с тем нельзя не заметить, что для Максима Исповедника Бог является не только причиной существующего в мире *движения*, но и причиной *бытия* мира, будучи его Творцом, в чем учение византийского мыслителя резко отличается от учения Аристотеля<sup>24</sup>, согласно которому мир существует вечно и безначально во времени, поскольку в мире вечно существует движение и перводвигатель, обладающий бесконечной силой, движет мир в течение бесконечного времени<sup>25</sup>.

### Бог как Ум, сущность которого совпадает с мышлением

Другой характерной чертой учения Максима Исповедника о Боге, в которой, несомненно, присутствует влияние метафизики Аристотеля, является нехарактерное для греческой патристики представление о том, что сущность (οὐσία) Бога состоит в его мышлении (νόησις), которое вечно находится в состоянии актуальности (ἐνέργεια)<sup>26</sup>. Это представление встречается в 12-й книге аристотелевской «Метафизики» и в 3-й книге его трактата «О душе». В «Метафизике» Аристотель, обосновав необходимость существования первого движущего, которое само неподвижно, характеризует его как «сущность и деятельность» (οὐσία καὶ ἐνέργεια)<sup>27</sup>. Далее он называет эту сущность «первой сущностью, простой и существующей в действительности» (ἡ οὐσία

<sup>22</sup> Amb. Io. 23. 3. 9–15. О понятии «логос» у Максима Исповедника подробнее речь пойдет ниже.

<sup>23</sup> Amb. Io. 15. 7. 10–13. Ср.: Amb. Io. 41. 5. 17–19.

<sup>24</sup> Ср.: Морескини К. Указ. соч. С. 840.

<sup>25</sup> См.: Aristot. Phys. VIII 1, 250b 1–20; 251b 10–30; 6, 259a 5–15; 7, 260a 23–27; 9, 266a 5–9; 10, 266a 10 – 267b 26. К тому же, по Аристотелю, вечны и первоосновы мира – материальные элементы и структурирующие их формы (см.: Met. VII 8, 1033a 25 – 1033b 20; XII 2, 1069b 35 – 1070a 4; XII 6, 1071b 5–10; Phys. I 7, 190b 15–20 и др.), в то время как для Максима Исповедника вечен только Бог. Впрочем, сам Аристотель усваивает движущей причине способность соединять форму с материей и тем самым вызывать к бытию единичные вещи, переводя их из бытия в возможности в бытие в действительности (см.: Met. XII 10, 1075b 35–37), что теоретически можно экстраполировать и на перводвигатель, который в таком случае будет для мира не просто *causa finalis*, но и *causa efficiens*.

<sup>26</sup> Это представление весьма характерно для латинской патристики, в которой, начиная с Илария Пиктавийского и Марии Викторина и особенно у Аврелия Августина и Боэция, твердо закрепляется так называемая «доктрина Божественной простоты», предполагающая, что все, что есть в Боге, – это его сущность. См. об этом в наших работах: Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. С. 299–301, 425–427, 537–540, 634–635; Он же. Аристотелевские категории в латинской тринитарной теологии. С. 110–111. В греческой же патристике как минимум со времен Великих Каппадокийцев принято различать единую и простую Божественную сущность и множество ее свойств и энергий, которые ей сопутствуют, существуя «около сущности» (περὶ τὴν οὐσίαν) и являя ее, но не совпадая с ней. Впрочем, данное различие иногда встречается и у Максима Исповедника (см.: Amb. Io. 16. 2; 34. 2; Cap. theol. I 48; I 50, а также: Брэдишоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012. С. 252–254).

<sup>27</sup> Met. XII 7, 1072a 25.

πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἀπλῆ καὶ κατ' ἐνέργειαν)<sup>28</sup>, и определяет ее как «мышление само по себе» (ἡ νόησις ἡ καθ' αὐτήν) и «ум, который через причастность предмету мысли мыслит сам себя (αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ), ибо он сам становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его мысли – одно и то же» (ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν)<sup>29</sup>. Наконец, Аристотель прямо называет этот мыслящий сам себя Ум «Богом» (ὁ θεός), жизнь которого состоит в деятельности мышления (ἡ γὰρ τοῦ ἐνέργεια ζωή), и это есть «деятельность, которая сама по себе есть самая лучшая и вечная жизнь»<sup>30</sup>. В трактате «О душе» Аристотель, описывая деятельный ум (τὸ ποιῶν), связанный с человеческой душой, но отделимый от нее как бессмертный и вечный, также характеризует его как «деятельность по сущности» (τῇ οὐσίᾳ ὄν ἐνέργεια)<sup>31</sup>.

Сходным образом Максим Исповедник полагает, что Бог по своей сущности абсолютно прост: в нем нет не только какой-либо физической сложности (форма – материя, качество – количество, часть – целое и т. п.)<sup>32</sup>, но и никакой метафизической сложности, характеризующейся различием между субъектом и предикатами, содержащим и содержимым:

В простой и беспредельной сущности Святой Троицы нет обладаний и способностей (ἔξεις καὶ ἐπιτηδειότηας), чтобы не делать ее сложной (σύνθετον), наподобие творений; мыслить подобное относительно Бога – нелепо и нечестиво<sup>33</sup>.

Божество не [слагается] из некоей сущности и привходящих свойств (οὐ γὰρ ἐξ οὐσίας τινὸς καὶ συμβεβηκότων), поскольку в таком случае Оно будет тварным как составяемое и слагающееся из этого<sup>34</sup>.

Бог есть такая сущность, которая лишена того, что находится в ней как в подлежащем (οὐσία τοῦ ἐν ὑποκειμένῳ χωρὶς), и такое мышление, которое совершенно не имеет никакого подлежащего (νόησις μὴ ἔχουσα τι καθάπαιξ ὑποκειμένον)<sup>35</sup>.

Другими словами, согласно Максиму Исповеднику, мышление (νόησις), будучи чистой энергией Бога, имманентной его сущности, совпадает с самой этой сущностью, как это имеет место быть в аристотелевском перводвигателе:

<sup>28</sup> Met. XII 7, 1072a 31–32. Ср.: XII 6, 1071b 20–22.

<sup>29</sup> Ibid. 1072b 18–21.

<sup>30</sup> Ibid. 1072b 26–29 (пер. А.В. Кубицкого в редакции М.И. Иткина).

<sup>31</sup> De anim. III 5, 430 a 18. Ср. комментарий Фемистия к этому месту, который также отождествляет сущность и энергию в деятельном уме: ἡ δὲ οὐσία τοῦ λογικοῦ νοῦ ταὐτὸν ἐστὶ τῇ ἐνέργειᾳ, καὶ οὐκ ἐκ δυνάμεως πρόεισιν, ἀλλ' ἡ αὐτοῦ φύσις ὁμογενὴς τῇ ἐνέργειᾳ, καὶ οὕτως ὁ νοῦς (In Aristotelis libros de anima paraphrasis. P. 99. 32–35).

<sup>32</sup> В одном месте Максим отрицает какую бы то ни было возможность приписывать Богу три из десяти аристотелевских категорий – количество, качество и отношение: «Божество (ἡ θεότης) превосходит какое бы то ни было разделение на части или сложение в целое, поскольку оно неколичественно (ἄλογον); оно чуждо понятию о какой бы то ни было качественной определенности бытия, поскольку оно бескачественно (ἄποιον); оно совершенно свободно и удалено от любой связи и отношения к чему бы то ни было иному, поскольку оно безотносительно (ἄσχετον), не имея ничего прежде себя, вместе с собой и после себя, как запредельное всему (πάντων ἐπέκεινα) и не связанное ни с каким сущим никаким определением или способом» (Amb. Io. 10. 98. 7–14; ср.: Cap. de carit. IV 9). В качестве параллели этому можно отметить, что, по Аристотелю, перводвигатель также есть чистая форма без материи (ἄνευ ὕλης – Aristot. Met. XII 6, 1071b 21); он неделим, не имеет частей и величины (ἀδιαίρετόν ἐστι καὶ ἀμερὲς καὶ οὐδὲν ἔχον μέγεθος, – см.: Phys. VIII 10, 266a 10–15; 267b 25–26).

<sup>33</sup> Cap. de carit. IV 8; ср.: Quaest. et dub. 104. 5–9.

<sup>34</sup> Opusc. theol. 21, PG 91, 249A.

<sup>35</sup> Cap. theol. II 3 (пер. А.И. Сидорова).

Бог, если мы назовем Его сущностью (οὐσία), не имеет по природе мыслимой вместе с Ним способности быть мыслимым (τὴν τοῦ νοεῖσθαι δύναμιν), чтобы не оказаться сложным; если же [мы назовем] Его мышлением (νόησιν), то Он не имеет подлежащей сущности, по природе способной вместить мышление (δεκτικὴν τῆς νοήσεως ὑλοκειμένην οὐσίαν). Но Сам Бог по сущности есть мышление (κατ' οὐσίαν νόησις), и целиком мышление, и только это одно (ὅλος νόησις, καὶ μόνον); и Он же есть сущность согласно мышлению (κατὰ τὴν νόησιν οὐσία), и целиком сущность, и только это одно (ὅλος οὐσία καὶ μόνον)<sup>36</sup>.

Вместе с тем Максим Исповедник, в отличие от Аристотеля, полагает, что Бог как «нераздельная, неделимая и простая Единица» (μονὰς ἀδιαίρετος καὶ ἀμερῆς καὶ ἀπλή) «целиком превышает сущности (ὑπὲρ οὐσίαν ὅλος), и целиком – превышает мышления (ὑπὲρ νόησιν ὅλος)»<sup>37</sup>. По Своему превосходству Он не может быть назван в собственном смысле ни сущностью, ни силой, ни энергией: «Бог безграничен, неподвижен и беспределен, так что бесконечно превосходит всякую сущность, силу и энергию»<sup>38</sup>, будучи «творческой причиной всякой сущности, силы и энергии»<sup>39</sup>. В этом Максим Исповедник следует апофатической теологии Псевдо-Дионисия, имеющей неоплатонические корни и чуждой метафизике Стагирита.

### Учение о движении и его видах

Если мы теперь от теологии Максима обратимся к вопросам онтологии и космологии, то обнаружим здесь вполне аристотелевское представление о движении как фундаментальной характеристике сущего<sup>40</sup>. В самом деле, по мысли Максима Исповедника, в отличие от Бога, все сотворенное, начиная с момента своего возникновения, находится в постоянном движении:

Ничто из сущего... не является неподвижным (ἀκίνητον). Ведь все какие бы то ни было сущие (πάντα... τὰ ὄντα) находятся в движении, кроме одной лишь неподвижной и все превосходящей [Перво]причины (ἀκινήτου καὶ ὑπὲρ πάντα αἰτίας)<sup>41</sup>.

Ничто из сущих не есть целиком и полностью самостоятельное (αὐτενέργητον), потому что оно не является и беспричинным (ἀναίτιον). А то, что не беспричинно, конечно же, движется из-за причины (κινεῖται πάντως δι' αἰτίαν), то есть приводится в действие [и] естественное движение (ἐνεργούμενον τὸ κινεῖσθαι φυσικῶς) с помощью причины, из-за которой и к которой оно осуществляет движение (δι' ἣν καὶ πρὸς ἣν ποιεῖται τὴν κίνησιν). Ибо ничто из движущегося никоим образом не движется беспричинно (ἀναίτιως)<sup>42</sup>.

<sup>36</sup> Cap. theol. I 82 (пер. наш. – А.Ф.).

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> ὡς πάσης οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ὑπερέκεινα ἀπείρω ὄν (Cap. theol. I 2).

<sup>39</sup> πάσης οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας... ποιητικῆ (Cap. theol. I 4).

<sup>40</sup> См.: Amb. Io. 7. 6; 15. 7; 67. 4 и др. Морескини верно замечает, что в своем учении о движении Максим «следует... Стагириту» (Морескини К. История патристической философии. С. 834; ср. также: С. 841: «Максим... с полной точностью воспроизводит его учение о движении»); однако, нам кажется, он не прав в том, что Максим Исповедник, аргументируя в Amb. Io. 10, 88 (именно тут он прибегает к понятию перводвигателя) о том, что мир и материя имеют начало и потому не могут быть вечными, полемизирует с Аристотелем, а не с неоплатониками (в частности, с Проклом, против учения которого ранее писал Иоанн Филопон).

<sup>41</sup> Amb. Io. 10. 88. 18–20.

<sup>42</sup> Amb. Io. 15. 6. 9–15.

Таким образом, Максим полагает, что все движущееся движется постольку, поскольку оно не имеет покоя в самом себе и не является своей собственной целью, не будучи причиной самого себя (αὐταίτιον), но нуждается в источнике своего движения<sup>43</sup>. Ведь, по словам византийского мыслителя, «началом всякого естественного движения (πάσης κινήσεως φυσικῆς) является возникновение (γένεσις) движущихся; а начало возникновения движущихся – это Бог как Источник возникновения (γενεσιουργός)»<sup>44</sup>. Однако это представление плохо согласуется с представлением Аристотеля о том, что все, существующее по природе – животные, растения, первоэлементы, их части т. п., – имеет начало движения и покоя в самом себе<sup>45</sup>.

Вместе с тем Максим Исповедник следует аристотелевскому учению о *четырёх видах* движения: согласно *сущности* (возникновение и уничтожение), согласно *качеству* (качественные изменения/превращения), *количеству* (рост и убыль) и согласно *месту* (пространственное перемещение)<sup>46</sup>. Так, по словам Максима, «видимое движется благодаря логосу, отвечающему за течение и истечение (τῷ κατὰ ῥοήν καὶ ἀπορροήν λόγῳ), увеличиваясь и уменьшаясь в отношении количества (αὐξήσει τε τῆ περὶ τὸ πᾶσὸν καὶ μειώσει) и изменяясь в отношении качества (τῆ περὶ τὸ ποῖόν ἀλλοιώσει), вообще говоря, [движется] по взаимному преемству (τῆ ἐξ ἀλλήλων διαδοχῆ), поскольку предшествующее уступает место последующему»<sup>47</sup>. В другом месте он вслед за Аристотелем различает, с одной стороны, движение (κίνησις) как свойство изменчивости у тех сущих, которые подвержены возникновению и уничтожению, поскольку в них могут происходить качественные и количественные изменения субстрата, а с другой стороны, круговое движение (φορά), свойственное сущности, находящейся в непрестанном круговращении:

Говорят (φασιν)<sup>48</sup>, что движение (τὴν κίνησιν) не тождественно вращению (τῆ φορᾷ). В самом деле, говорят, что движение скорее свойственно тем [сущим], которые подвержены возникновению и уничтожению (τῶν ὑπὸ γένεσιν καὶ φθοράν), поскольку они допускают большую или меньшую степень [изменений] в тех свойствах, которые наблюдаются относительно них (τοῖς περὶ αὐτὰ θεωρουμένοις)<sup>49</sup>, – хотя это можно также в общем смысле сказать равным образом о всех возникших сущих (ἐπὶ πάντων ὁμοῦ τῶν γενητῶν), – а вращение (τὴν φοράν) – это непрестанное круговращение (ἀκαμάτως τὴν περιδίησιν), свойственное сущности, движущейся по кругу (τῆς κατὰ κύκλον κινουμένης οὐσίας)<sup>50</sup>.

По всей вероятности, эта последняя сущность соответствует аристотелевскому «первому небу» – небу неподвижных звезд, которое, по словам Аристотеля, «вечно движется беспрестанным движением (ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἀπαιστων), каковое есть движение по кругу (ἢ κύκλῳ)... так что первое небо, стало быть, вечно (αἰδίως ἂν εἴη ὁ πρῶτος οὐρανός)»<sup>51</sup>.

Далее, движение, будучи характеристикой всякого тварного сущего, рассматривается Максимом в качестве его природной силы или способности (φυσικῆ δύναμις), которая проявляет свое природное действие (ἐνέργεια), стремящееся реализовать в полноте логос своей природы и достичь своей

<sup>43</sup> Amb. Io. 7. 7. 5–6.

<sup>44</sup> Amb. Io. 15. 7. 1–3; ср.: 7. 6; 10. 91.

<sup>45</sup> См.: Phys. II 1, 192b 8–25 и др.

<sup>46</sup> См.: Aristot. Cat. 14, 15a 13–33; Phys. III 1, 200b 32 – 201a 15; VIII 7, 260a 25–30; Met. XII 2, 1069b 9–15.

<sup>47</sup> Amb. Io. 15. 5. 12–15.

<sup>48</sup> Видимо, перипатетики.

<sup>49</sup> Т. е. в категориях количества, качества, места, времени, отношения и др.

<sup>50</sup> Amb. Io. 15. 6. 1–6.

<sup>51</sup> Aristot. Met. XII 7, 1072a 21–23. Ср.: Phys. VIII 6, 260a 1–3; VIII 7, 260a 25–27; VIII 8, 261b 27–28.

конечной цели<sup>52</sup>. Отсюда Максим Исповедник производит онтологическую триаду: *сущность*, *сила*, *действие*, также имеющую аристотелевские корни, к которой мы теперь и переходим.

### Онтологическая триада: сущность, сила, действие

Эта онтологическая триада состоит из трех тесно взаимосвязанных категорий: *сущность* (οὐσία), *сила* (δύναμις)<sup>53</sup>, *действие* (ἐνέργεια)<sup>54</sup>, которые, по мысли Максима, характеризуют тварное бытие на всех его уровнях<sup>55</sup>. Действительно, как поясняет византийский мыслитель:

Всякая сущность (οὐσία) вводит вместе с собою и предел самой себя, ибо ей присуще быть началом (ἀρχή) движения, созерцаемого в ней как возможность (τῆς ἐπιθεωρουμένης αὐτῆ κατὰ δύναμιν κινήσεως). Всякое естественное движение к действию (φυσικὴ πρὸς ἐνέργειαν κίνησις), мыслимое после сущности, но прежде действия, есть середина (μεσότης), поскольку оно естественным образом постигается как нечто среднее между обоими. А всякое действие (ἐνέργεια), естественно ограничиваемое своим разумным принципом (τῷ κατ' αὐτὴν λόγῳ), есть конец (τέλος) мыслимого до него сущностного движения (οὐσιώδους κινήσεως)<sup>56</sup>.

В другом месте Максим называет эту триаду «принципом бытия» (λόγος τοῦ εἶναι) всех сущих: «Если сущие (τὰ ὄντα) обладают сущностью (οὐσίαν), силой (δύναμιν) и энергией (ἐνέργειαν), то им присущ тройственный принцип бытия (τριπλὸν τὸν... τοῦ εἶναι... λόγον)»<sup>57</sup>. Очевидно, что данная триада категорий, с которой у Максима Исповедника связан еще целый ряд сходных категорий, таких как *сущность*, *движение*, *различие*<sup>58</sup>, *сущность*, *жизнь*, *различие*<sup>59</sup>, *начало*, *середина*, *конец*<sup>60</sup>, *возникновение*, *движение*, *покой*<sup>61</sup>, представляет собой синтез аристотелевских понятий сущего в *возможности* (δυνάμει ὄν) и сущего в *действительности* (ἐνέργειᾳ ὄν) с категорией *сущности* (οὐσία) – первой и основной из десяти аристотелевских категорий<sup>62</sup>.

<sup>52</sup> Ср.: Amb. Io. 7. 7; 7. 9.

<sup>53</sup> Также «возможность», «способность».

<sup>54</sup> Также «действительность», «осуществленность».

<sup>55</sup> Подробнее об этой триаде см.: Sherwood P. Op. cit. P. 103–116, 122–123; Karayiannis V. Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu. P., 1993. P. 50–54; Tollefsen T. The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor. A Study of his Metaphysical Principles. Oxf., 2008. P. 115–118; Moreschini C. Op. cit. P. 113–116; Larchet J.-C. Théologie des énergies divines: Des origines à st. Jean Damascène. P., 2010. P. 332–350; Фокин А.Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в теологии и космологии Максима Исповедника // Материалы кафедры богословия МДА (2012–2013 гг.). Сергиев Посад, 2013. С. 148–178.

<sup>56</sup> Cap. theol. I 3; ср. также: I 2 и 4; Amb. Io. 10. 96. 9–11; 23. 4. 23–25; 37. 7. 2; 67. 8. 10–19. Интересно, что Аристотель также соединяет вместе понятия движения, способности и действия, определяет способное к движению (τὸ κινήττον) как «движущееся в возможности» (δυνάμει κινούμενον), а движение как «незавершенную действительность способного к движению» (ἡ κίνησις ἐντελέχεια κινήτου ἀτελής – Phys. VIII 257b 6–9).

<sup>57</sup> Amb. Io. 67. 8. 10–11; ср.: Ibid. 67. 8. 18–19; οὐσίαν τε καὶ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν τῶν ὄντων; 10. 96. 7–9; κατὰ πάντα καὶ λόγον καὶ τρόπον ἐστὶν ἄπειρον, κατ' οὐσίαν, κατὰ δύναμιν, κατ' ἐνέργειαν и др.

<sup>58</sup> См.: Amb. Io. 10. 35; 10. 41; Quaest. ad Thal. 13.

<sup>59</sup> См.: Quaest. et dub. 136.

<sup>60</sup> См.: Cap. theol. I 3–5.

<sup>61</sup> См.: Amb. Io. 15. 7. 12–22.

<sup>62</sup> См.: особенно Met. IX 1, 1045b 27 – 1046a 3; IX 6, 1048a 25–35 и др. Аристотелевские истоки этой триады признает и П. Шервуд (см.: Sherwood P. Op. cit. P. 105), а Морескини прямо утверждает, что учение Максима о детерминации вещи «логосами сущности, силы и энергии... представляет собой учение Аристотеля» (Морескини К. Указ. соч. С. 839; см. также: Moreschini C. Op. cit. P. 113).

Хотя данная триада у Аристотеля не представляет собой устойчивой онтологической структуры, наподобие десяти категорий или парных концептов (бинарных оппозиций): *материя – форма, возможность – действительность*, она нередко встречается на страницах его сочинений. В самом деле, согласно Аристотелю, сущностью (οὐσία) чувственно воспринимаемых предметов может выступать материя (ὑλη)<sup>63</sup>, которая в таком случае тождественна возможности (ἢ δυνάμει), например: медь есть статуя в возможности. А сущность как действительность (τὴν ὡς ἐνέργειαν οὐσίαν) – это материя, получившая форму или достигшая своей завершенности (ὡς μορφή καὶ ἐνέργεια), например медная статуя<sup>64</sup>. Однако данная аристотелевская версия триады отличается от максимовской тем, что здесь есть одна основная категория – *сущность*, которая может находиться в двух разных состояниях – возможном и действительном, неоформленном и оформленном, в то время как у Максима Исповедника возможность (δύναμις) представляет собой внутренний и сокрытый природный потенциал сущности, раскрывающийся в ее движении (κίνησις) к действию и в конце концов его полной реализации и манифестации (ἐνέργεια)<sup>65</sup>. Впрочем, данное представление не чуждо и Аристотелю: ведь, хотя, по его словам, действительность (ἐνέργεια) предшествует возможности и по определению, и по времени, и по сущности, поскольку сущее в действительности всегда возникает из сущего в возможности под действием чего-то, уже находящегося в состоянии действительности (ὕπὸ ἐνέργειᾳ ὄντος)<sup>66</sup>, однако для Аристотеля, так же как и для Максима, действие или действительность представляет собой «цель, ради которой приобретается способность (τέλος δ' ἢ ἐνέργεια, καὶ τοῦτου χάριν ἢ δύναμις λαμβάνεται), ведь живые существа видят не для того, чтобы обладать зрением, а, наоборот, они обладают зрением для того, чтобы видеть»<sup>67</sup>.

Вместе с тем нельзя исключать, что Максим Исповедник мог заимствовать представление о своей онтологической триаде: *сущность, сила, действие* – не только напрямую у Аристотеля, но и из неоплатонической традиции (в том числе – христианской), в которой она, по всей вероятности, впервые оформилась в виде жесткой *триады категорий*. Действительно, сущность, сила и действие как взаимосвязанные понятия часто встречаются у Плотина<sup>68</sup>, у которого также впервые было разработано учение о «двойном действии», первое из которых совпадает с сущностью, а второе – исходит из сущности и образует новую сущность<sup>69</sup>. Однако только у Ямвлиха триада *сущность, сила, действие* (в ее неизменной последовательности) впервые

<sup>63</sup> В одном месте Аристотель прямо говорит, что у преходящих вещей (τοῖς φθαρτοῖς) «сущность есть материя и возможность, а не действительность» (ἢ γὰρ οὐσία ὑλη καὶ δύναμις οὐσα, οὐκ ἐνέργεια – Met. IX 8, 1050b 27–28).

<sup>64</sup> См.: Met. VIII 2, 1042b 9 – 1043a 28; ср. также: VIII 3, 1043a 30–31; IX 6, 1048a 25–35; IX 7, 1049a 1 – 1049b 1; IX 8, 1050a 15–25.

<sup>65</sup> Ср.: Sherwood P. Op. cit. P. 111–112; Karayiannis V. Op. cit. P. 51–53. Следует также отметить, что в составе онтологической триады термин οὐσία у Максима по своему значению приближается к аристотелевской первой сущности, т. е. индивиду, в то время как в тринитарном и христологическом аспектах он практически всегда означает общую родовую природу и близок по значению к аристотелевским вторым сущностям – родам и видам.

<sup>66</sup> См.: Met. IX 8, 1049b 5 – 1050a 5.

<sup>67</sup> Met. IX 8, 1050a 9–11. Ср.: IX 3, 1047a 30 – 1048b 2.

<sup>68</sup> См.: Plotin. Enn. II 5. 5. 30–33; III 6. 2. 33–35; V 3. 5. 40–42; V 3. 12. 1–6; VI 7. 37. 10–12; VI 7. 40. 13–16 и др.

<sup>69</sup> См.: Plotin. Enn. V 4. 2; V 1. 3; а также: Фокин А.Р. Аристотелевские категории в латинской тринитарной теологии. С. 103–104.



стала использоваться как универсальный принцип бытия и познания<sup>70</sup>. Так, в трактате «О египетских мистериях», рассуждая о порядке исследования вопроса о богах и демонах, Ямвлих делит его на три части в соответствии с тремя категориями:

Следовало бы спрашивать, каковыми являются их особенности (τὰ ἰδιώματα) сначала в соответствии с сущностью (κατ' οὐσίαν), затем – в соответствии с силой (κατὰ δύναμιν) и, наконец – в соответствии с действием (κατ' ἐνέργειαν)<sup>71</sup>... Тебе еще нужно показать, чем даймон отличается от героя и от души по сущности (κατ' οὐσίαν), или по силе, или действию (κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν)<sup>72</sup>.

Позднее христианский философ и богослов Немезий Эмесский<sup>73</sup> в трактате «О природе человека» (конец IV в.) использовал похожую триаду категорий: *сущность* (οὐσία), *сила/способность* (δύναμις), *деяние* (πράξις) – для описания того, как действует человек:

Способностями (δυνάμεις) называется то, посредством чего мы можем что-либо делать. Ведь ко всему, что мы делаем, мы имеем силу; а к чему у нас нет способности, того нет и деяний (πράξεις). Таким образом, деяние (πράξις) соединено со способностью (δυνάμειος), способность – с сущностью (οὐσίας), ведь и деяние [происходит] от способности, и способность – от сущности и [сокрыта] в сущности (ἢ δύναμις ἀπὸ τῆς οὐσίας καὶ ἐν οὐσίᾳ). Итак, эти три, как мы сказали, соединены одно с другим (ἀλλήλων ἐχόμενα): имеющее способность (δυνάμενον), способность (δύναμις) и возможное (δυνατόν). Имеющее способность – это сущность, способность – то, от чего мы получаем возможность [действовать] (τὸ δύνασθαι), а возможное – то, что может произойти согласно способности (τὸ κατὰ δύναμιν περὶ τὸ γίνεσθαι)<sup>74</sup>.

Таким образом, по мысли Немезия, последовательность категорий: *сущность*, *способность*, *деяние* – далеко не случайна: первична здесь сущность (человек), которая обладает определенными силами или способностями, соответствующими этой сущности, которые, в свою очередь, могут быть воплощены в конкретные действия, раскрывающие эти способности. Далее Прокл в «Первоосновах теологии», давая характеристику идеальному уму, различает в нем сущность, силу и действие, причем сущность – это сам ум, его сила – способность мыслить, а действие – мышление, которые на самом деле в нем тождественны:

Всякий ум имеет в вечности и сущность, и силу, и действие (τὴν τε οὐσίαν ἔχει καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν). В самом деле, если он мыслит сам себя, то ум и умопостигаемое тождественны (ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν), и мышление (ἢ νόησις) тождественно уму и умопостигаемому. Будучи средним между мыслящим и мыслимым, при их тождестве, и мышление, конечно, будет тождественно им обоим. Однако [ясно], что и сущность ума (ἢ οὐσία τοῦ νοῦ) вечна, поскольку она одновременно целое. И точно так же мышление (ἢ νόησις), если только оно тождественно сущности (τῇ οὐσίᾳ ταῦτόν).

<sup>70</sup> В пользу первенства Ямвлиха высказывается П. Шервуд (*Sherwood P.* Op. cit. P. 103) и В.В. Петров (см.: *Петров В.В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М., 2007. С. 17).

<sup>71</sup> *Iamblich.* De myst. I 4. 15–17; ср. также: Ibid. I 9. 55–56; De communi mathematica scientia, 63. 25–26.

<sup>72</sup> De myst. II 1. 1–3; ср. также: Ibid. II 3. 4–5.

<sup>73</sup> Как установили исследователи, Немезий Эмесский действительно был одним из источников аристотелевской терминологии для Максима Исповедника (см.: *Portaru M.* Op. cit. P. 135).

<sup>74</sup> *Nemesius.* De nat. hom. 34. P. 103. 11–17 (пер. наш).

Ведь если ум неподвижен, то он не может измеряться временем ни по бытию (*κατὰ τὸ εἶναι*), ни по действию (*κατὰ τὴν ἐνέργειαν*). Поскольку же они [всегда] одинаковы, то и сила [его] вечна (*ἡ δύναμις αἰώνιος*)<sup>75</sup>.

Как известно, Прокл оказал сильное влияние на Псевдо-Дионисия, который был одним из основных источников философско-теологической мысли Максима Исповедника. Действительно, в трактате «О небесной иерархии» Псевдо-Дионисий, рассматривая вопрос о том, почему ангельские духи («божественные умы») называются небесными силами, применяет схему Прокла:

Называя равным образом всех [ангелов] именем небесных сил (*τῆ τῶν οὐρανίων ἐπιωνυμίᾳ δυνάμεων*), мы не производим некоего смещения свойств каждого чина. Но поскольку все божественные умы (*οἱ θεοὶ νοεῖς*), соответственно их сверхмирному логосу (*τῷ κατ' αὐτοὺς ὑπερκοσμίῳ λόγῳ*), разделяются на три [характеристики]: сущность, силу и действие (*εἰς οὐσίαν καὶ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν*), всякий раз когда мы без различия называем их всех или некоторых из них небесными сущностями (*οὐρανίας οὐσίας*) или небесными силами (*οὐρανίας δυνάμεις*), следует знать, что мы представляем в переносном смысле (*περιφραστικῶς*) тех, о которых [у нас] речь, [исходя] из сущности или силы (*οὐσίας ἢ δυνάμεως*) каждого из них<sup>76</sup>.

В дальнейшем, как мы видели, у Максима Исповедника эта онтологическая триада приобрела поистине универсальное значение, распространившись на все тварное сущее, поскольку один лишь его Творец Бог бесконечно превосходит всякую сущность, силу и действие<sup>77</sup>.

### Гилеоморфизм и учение о десяти категориях

Влияние логико-философской мысли Аристотеля на космологию Максима особенно хорошо видно в использовании им парных концептов: *материя – форма* и сетки из *десяти аристотелевских категорий*, которая стала нормативной как для позднеантичной, так и для раннехристианской мысли<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> *Procl. Instit. theol.* 169 (пер. А. Ф. Лосева с незначительными изменениями).

<sup>76</sup> *Ps.-Dionys. De cael. hier.* XI 2. P. 41. 20 – 42. 5 (пер. наш. – А. Ф.). Ср.: *De div. nom.* IV 1. P. 144. 6–7; IV 23. P. 170. 15–17.

<sup>77</sup> *Cap. theol.* I 2 (см. выше). Вместе с тем следует отметить, что Максим Исповедник, отвлекаясь от этого апофатического языка Псевдо-Дионисия, постоянно рассматривает Бога как сущность, которой присущи соответствующая сила и действие. Так, он называет Бога «самой по себе сущностью» (*αὐτοουσία*, *Quaest. ad Thal.* 44. 42), которая «существует как подлинно самосущая (*κυρίως αὐθὺλαρτος οὐσα*) и как воистину самодержавная сила» (*δύναμις ὄντως αὐτοσθενής* – *Orat. Dom.* 455–456). Богу также присуща Божественная энергия (*θεία ἐνέργεια*), которая определяет собой естественную энергию (*φυσικὴ ἐνέργεια*) каждой сотворенной вещи (см.: *Cap. theol.* I 47; *Amb. Io.* 7. 12; 10. 37; 67. 10; *Mystag.* 5. 147–148); причем в каждой своей энергии Бог являет себя целиком: «Всякое Божественное действие (*πᾶσα θεία ἐνέργεια*), посредством самого себя указывает на целого Бога, неделимо пребывающего в каждом сущем согласно тому логосу, посредством которого оно существует своим особым образом» (*Amb. Io.* 22. 3).

<sup>78</sup> В этой связи следует прежде всего упомянуть «Введение» неоплатоника Порфирия к аристотелевским «Категориям» (конец III в.), их многочисленные неоплатонические комментарии, а также их латинские переводы, выполненные христианами авторами – Марием Викторином (IV в.) и Боэцием (VI в.). По свидетельству Аврелия Августина (см.: *Aug. Confess.* IV 16. 28), они были широко распространены среди риторов и философов в северной Африке в конце IV – начале V в. По мнению исследователей, источником знания о категориях для Максима мог быть не сам Аристотель непосредственно, но неоплатонический учебник логики, найденный среди его рукописей и содержавший толкование на «Категории» Аристотеля и изложение древа Порфирия (см.: *Roueché M. Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century // Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik.* 1974. Bd. 23. S. 63,

Действительно, согласно Максиму Исповеднику, в отличие от Бога, всякое сотворенное сущее ограничено и сложно, оно состоит из субстанции/сущности и акциденций/свойств (σύνθετος ὑπάρχει ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκότος)<sup>79</sup> – деление, лежащее в основе не только аристотелевской логики, но и его физики и метафизики<sup>80</sup>. Предваряя западных схоластов, византийский отец полагает, что это касается всех творений – как телесных, так и бестелесных, поскольку нематериальные духовные сущности (νοητὰ οὐσία) – ангелы и души – состоят из субстанции и акциденций, а телесные природы (σωματικαὶ φύσεις) имеют еще большую сложность, состоя также из материи и формы (ἐξ ὕλης καὶ εἶδους)<sup>81</sup>, которые объединяются в них как в субстрате (τῷ ὑποκειμένῳ), служащем принципом единства их различных акциденций<sup>82</sup>. В самом деле, по словам Максима:

Всякая структура сущих, существующих после Бога (πᾶσα τῶν μετὰ Θεοῦ ὄντων ἢ σύμπληξις), представляет собой двойство (δυάς), поскольку все чувственно воспринимаемые сущие (τὰ αἰσθητὰ πάντα), как состоящие из материи и формы (ὡς ἐξ ὕλης συνεστηκότα καὶ εἶδους), суть двойство, и точно так же и [все] духовные сущие (τὰ νοητὰ), [состоящие] из субстанции и субстанциальной акциденции, которая является для них видообразующей (ἐξ οὐσίας καὶ τοῦ εἰδοποιούντος αὐτὰ οὐσιώδους συμβεβηκότος)<sup>83</sup>. Ибо нет вообще ничего возникшего (τὸ παράπαν γενητόν), что было бы в собственном смысле простым (κυρίως ἀπλοῦν), поскольку оно не есть просто вот то или вот это (μὴ τότε μόνον ἐστὶν ἢ τότε), но обладает структурообразующим и определяющим различием (τὴν συστατικὴν τε καὶ ἀφοριστικὴν διαφορὰν), созерцаемым в сущности как подлежащем (ὡς ἐν ὑποκειμένῳ τῇ οὐσίᾳ... συνεπιθεωρουμένην), что делает это [сущее] самим собой (αὐτὸ ἐκείνο) и ясно отличает его от [любого] другого [сущего]<sup>84</sup>.

Так аристотелевский гилеоморфизм и деление категорий на субстанцию и акциденции помогает Максиму обосновать важнейшие отличия творения от Творца. Хотя он только дважды использует термин «категория» (κατηγορία)

74–75). Другим возможным источником знания Максима Исповедника об аристотелевских категориях могли быть труды александрийских неоплатоников Давида Анахта и Илии (Prolegomena philosophiae, Commentarium in Porphyrii Isagogen, Commentaria in Aristotelis categorias), с которым он мог быть знаком непосредственно (см.: *Portaru M.* Op. cit. P. 134).

<sup>79</sup> Cap. de carit. IV 9; ср.: Ibid. IV 8; Amb. Io. 67. 9. 8–17; Quaest. ad Thal. 40. 34–35; Quaest. et dub. 39. 10–11; Opusc. theol. 21, PG 91, 249A и др. Ср. также: *Thunberg L.* Microcosm and Mediator. The theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965. P. 83–84; *Moreschini C.* Op. cit. P. 117–118.

<sup>80</sup> См.: *Analyt. prior.* 83b 26–27; 90b 10–16; *Phys.* 190b 18–19; 204a 10–11; *Met.* 995b 20; 997a 25–26; 1002a 13–14; 1007a 31–32 и др. В «Категориях» делению на субстанцию и акциденции соответствует деление на субъект и предикаты – «подлежащее» (ὑποκείμενον, или сущность, οὐσία) и «то, что находится в подлежащем и говорится о подлежащем» (τὰ καθ' ὑποκείμενον τε λέγεται καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν – см.: *Cat.* 2, 1a 20–3, 1b 14 и др.). В значении субъекта (субстанции) в его противопоставлении предикатам (акциденциям) термин οὐσία использует часто и Максим.

<sup>81</sup> *Quaest. ad Thal.* 40. 33–35; ср.: *Amb. Io.* 67. 3. 10–12 (Ἡ φύσις γὰρ οὐδὲν ἄλλο καθέστηκεν οὐσα ἢ ὕλη μετ' εἶδους ἢ ὕλη εἰδοπεποιημένη. Τὸ γὰρ εἶδος τῇ ὕλει προστεθὲν φύσιν ἀπεργάζεται); *Quaest. et dub.* 104. 5–10.

<sup>82</sup> Τὰ δὲ συμβεβηκότα κατὰ τὸ ὑποκείμενον ἀλλήλοις συγκριθέντα τὸ ἐνιαῖον ἔχει (*Amb. Io.* 41. 10. 27–29).

<sup>83</sup> Термин τὸ οὐσιώδες συμβεβηκός («видообразующая акциденция») впервые встречается в конце IV в. в комментарии неоплатоника Дексиппа на аристотелевские «Категории», который отличает его от видообразующего различия (οὐσιώδης διαφορά, – см.: *Dexipp.* In *Aristotelis categorias commentarium*, 20. P. 48. 12–15), которые Максимом, как кажется, отождествляются.

<sup>84</sup> *Amb. Io.* 67. 9. 8–17.

в специально-логическом смысле<sup>85</sup>, он прекрасно знает все десять аристотелевских категорий<sup>86</sup> и часто перечисляет их как по отдельности, так и все вместе<sup>87</sup>. Помимо категории сущности (οὐσία)<sup>88</sup> чаще всего он упоминает категории качества (ποιότης), количества (ποσότης)<sup>89</sup>, отношения (σχέσις), положения (θέσις) и обладания (ἔξις), к которым он присоединяет категорию движения (κίνησις), отсутствующую в аристотелевском списке<sup>90</sup>. Однако во все не это, вполне элементарное и школьное, применение аристотелевских категорий отличает Максима Исповедника от его предшественников<sup>91</sup>. То, что делает его мысль поистине нетривиальной – это *онтологизация* категорий, превращающихся у него из логических понятий или предикатов в нематериальные смысловые сущности, имеющие свой особый онтологический статус, которые византийский мыслитель называет емким термином «логосы сущего» (λόγοι τῶν ὄντων). Логосы, играющие важнейшую роль в метафизике, космологии и антропологии Максима<sup>92</sup>, означают, с одной стороны, Божественные замыслы, или идеи-образцы, которые вечно предсуществовали в Боге и согласно которым Бог привел все вещи в бытие. С другой стороны, логосы – это изначально заложенные в сущее формирующие принципы – своего рода универсальные «генетические коды», которые определяют собой

<sup>85</sup> См.: Amb. Io. 7. 19. 15 (τὸ κατηγορίας εἶδος); 27. 5. 3 (τῆς κατηγορίας τῆς σχετικῆς).

<sup>86</sup> В этом специальном смысле Максим называет категории «тем, чем охватывают все сущее искусные в этом» (τὰ οἷς τὸ πᾶν περικλείουσιν οἱ περὶ ταῦτα δεινοί – Amb. Io. 10. 93. 12–13), т. е., по-видимому, Аристотель и его неоплатонические комментаторы.

<sup>87</sup> Перечисление всех категорий вместе см.: Quaest. ad Thal. Epist. 210–214 (οὐσία, ποιότης, ποσότης, σχέσις, τόπος, χρόνος, θέσις, ποιήσις, κίνησις, ἔξις, πάθος) и Amb. Io. 10. 93. 9–13 (πότε, ποῦ, οὐσία, ποσότης, ποιότης, σχέσις, ποιήσις, πάθος, κίνησις, ἔξις). Ср. также: Amb. Io. 17. 7. 8–10 (τὴν ἐν τῷ ποσῷ τε καὶ τῷ ποιῷ, καὶ τῇ σχέσει, καὶ τῷ τόπῳ, καὶ τῷ χρόνῳ, καὶ τῇ θέσει, τῇ τε κινήσει καὶ ἔξει διαφορὰν καὶ ἰδιότητα).

<sup>88</sup> См.: Amb. Io. 10. 89. 1 и др.

<sup>89</sup> Морескини указывает, что категории сущности, качества и количества у Максима являются тремя универсальными «модусами, определяющими всякое сущее... весь мир содержится ими и заключен в них» (Морескини К. Указ. соч. С. 838). Однако это не совсем так: мы показали выше, что таковыми универсальными категориями являются сущность, сила и энергия, образующие устойчивую онтологическую триаду, конституирующую каждое сущее.

<sup>90</sup> См.: Amb. Io. 10. 89–94; 15. 5. 13; 17. 7. 8–10 и др.

<sup>91</sup> Отличие концепции Максима не только в том, что, как мы отметили выше, к 10 аристотелевским категориям он добавляет категорию движения (κίνησις), отсутствующую у Аристотеля, но также и в том, что, как замечает Т. Толлефсен, если Аристотель ставит во главу угла сущность, которая определяется всеми остальными категориями, в том числе местом и временем, то Максим ставит все категории, в том числе и сущность, в зависимость от двух категорий – времени и места (см.: Amb. Io. 10. 93. 8–13, а также: *Tollefsen T.* Op. cit. P. 113).

<sup>92</sup> О многозначном понятии логосов у Максима Исповедника писали многие отечественные и зарубежные ученые; укажем здесь основные работы: *Енифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 59, 62–68; *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М., 1998. С. 214–215, 220–224; *Лурье В.М.* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 368–374; *Петров В.В.* Указ. соч. С. 19–24; *Он же.* Логос сущего у Максима Исповедника: проблемы интерпретации // *Филос. науки.* 2007. Вып. 9. С. 112–128; *Каприев Г.* Византийская философия. София, 2011. С. 96–103; *Dalmais I.-H.* La théorie des “logoi” des créatures chez S. Maxime le Confesseur // *Revue des sciences philosophiques et théologiques.* 1952. T. 36. P. 244–249; *Sherwood P.* Op. cit. P. 166–180; *Balthasar H.U., von.* Op. cit. S. 110–117; *Thunberg L.* Op. cit. P. 73–79; *Karayianis V.* Op. cit. P. 201–231; *Larchet J.-C.* La divinisation de l’homme selon saint Maxime le Confesseur. P., 1996. P. 112–131; *Idem.* Saint Maxime le Confesseur (580–662). P., 2003. P. 134–136; *Tollefsen T.* Op. cit. P. 21–137; и др. Недавно мы посвятили этому вопросу две новые статьи: *Фокин А.Р.* Максим Исповедник. Богословие // *Православная энцикл.* Т. 43. М., 2016. С. 68–76; *Фокин А.Р.* Учение о логосах в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника: опыт систематизации // *Богослов. Вестн. МДА.* 2016. № 22–23. С. 101–129.

сущность, или природу, каждой вещи и ее основные природные свойства и характеристики, описываемые на языке логики с помощью категорий. В самом деле, Максим спрашивает своих читателей:

Каковы те логосы, первоначально заложенные в бытие каждого из сущих (οἱ ἐκάστω τῶν ὄντων τῇ ὑπέρξει πρῶτως ἐγκαταβληθέντες λόγοι), согласно которым каждое сущее и существует (ἔστι), и имеет свою природу (πέφυκε), и получает свою форму (εἰδοπελοίηται), и обретает свой вид (ἐσχημάτισται), и структурируется (συντέθειται), и наделяется силой (δύναται), и действует (ἐνεργεῖ), и страдает (πάσχει), не говоря уже об отличиях и особенностях в отношении его количества (τῷ ποσῷ) и качества (τῷ ποιῷ), отношения (τῇ σχέσει) и места (τῷ τόπῳ), времени (τῷ χρόνῳ) и положения (τῇ θέσει), движения (τῇ τε κινήσει) и обладания (ἔξει)?... Кто знает логосы сущих (τοὺς λόγους τῶν ὄντων) так, как они существуют, и различаются, и имеют неподвижный покой по природе, и никогда не прекращающееся движение по направлению друг ко другу, и имеют покой в движении и, что самое необычное, в движении покой? <...> И еще: каков логос сущности каждого отдельного сущего (ὁ λόγος τῆς τοῦ καθ' ἕκαστον οὐσίας), [и его] природы (φύσεως), формы (εἶδους), вида (σχήματος), структуры (συνθέσεως), силы (δυνάμεως), действия (ἐνεργείας), страдания (πάθους)? С другой стороны, каков тот всеобщий логос (ὁ καθόλου λόγος), который через середину производит сочетание друг с другом крайних пределов [вселенной] согласно границе каждого [сущего]?<sup>93</sup>

Таким образом, по мысли Максима Исповедника, каждое тварное сущее определяется с помощью множества логосов, пронизывающих вселенную и образующих свою особую иерархию.

### Родовидовая иерархия логосов

Как отмечает Т. Толлефсен, «логосы суть те Божественные начала, благодаря которым индивиды, виды и роды утверждены в тварной иерархической системе сущностей»<sup>94</sup>. В самом деле, среди логосов есть те, которые определяют собой частное и единичное, и те, которые отвечают за родовидовое и всеобщее (τὰ καθόλου τε καὶ τὰ καθ' ἕκαστον)<sup>95</sup>. В логосах сама «сущность всех сущих» как бы движется «вниз и вверх» посредством своего рода онтологического «расширения и сужения», соответствующего родовидовому делению в логике Аристотеля<sup>96</sup>:

И сама сущность, называемая так в общем смысле (αὐτὴ ἢ ἀπλῶς λεγομένη οὐσία), – не только сущность того, что подвержено возникновению и уничтожению (τῶν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ), которая движется согласно возникновению и уничтожению, – но и сущность всех сущих (ἢ τῶν ὄντων ἀπάντων) приведена в движение и движется по принципу и способу расширения и сужения (τῷ κατὰ διαστολὴν καὶ συστολὴν λόγῳ τε καὶ τρόπῳ). В самом деле, она движется от самого общего рода (ἀπὸ τοῦ γενικωτάτου γένους) через менее общие к видам (διὰ τῶν γενικωτέρων γενῶν εἰς τὰ εἶδη), посредством которых и на которые ей свойственно разделяться, продвигаясь вплоть до самых частных видов (τῶν εἰδικωτάτων εἰδῶν), которыми заканчивается ее расширение (ἢ κατ' αὐτὴν διαστολή), ограничивающее ее бытие снизу. И опять-таки она сводится от самых частных видов (ἀπὸ τῶν εἰδικωτάτων

<sup>93</sup> Amb. Io. 17. 7. 4–10; 8. 1–5; 9. 1–5.

<sup>94</sup> Tollefsen T. Op. cit. P. 86.

<sup>95</sup> Amb. Io. 7. 16. 1–5; ср.: 10. 36; 21. 5.

<sup>96</sup> Ср.: Karayiannis V. Op. cit. P. 103–104; Tollefsen T. Op. cit. P. 78, 106–110.

εἰδῶν), через более общие (διὰ τῶν γενικωτέρων), возвращаясь к самому общему роду (μέχρι τοῦ γενικωτάτου γένους), которым оканчивается ее сужение (ἢ κατ' αὐτὴν συστολή), устанавливающее ее бытие сверх<sup>97</sup>.

Точно так же происходит иерархизация логосов количества и качества, которые также подвергаются «расширению и сужению» в соответствии с подлежащими сущими<sup>98</sup>. Данные рассуждения византийского мыслителя, напоминающие рассуждения Порфирия в 3-й главе его «Введения» (Εἰσαγωγή)<sup>99</sup>, в конечном итоге восходят к аристотелевскому учению о категориях<sup>100</sup>. При этом интересно отметить, что, согласно Максиму, каждой сотворенной вещи соответствует ее особенный, индивидуальный логос (ὁ καθ' ἕκαστον λόγος)<sup>101</sup>, который характерен именно для нее и делает из нее конкретную, определенную вещь, отличную от других вещей и неповторимую в своем своеобразии. Этот индивидуальный логос каждой вещи восходит к видовым логосам, а те, в свою очередь, – к родовым и всеобщим, так что образующаяся таким образом иерархия логосов обуславливает собой как разнообразие тварных существ, так и их внутреннее природное единство:

Все, что особым образом отличается друг от друга благодаря собственным различиям (ταῖς οἰκείαις ἰδίως διαφοραῖς), соединено благодаря всеобщему и родовому тождеству (ταῖς καθόλου καὶ κοιναῖς γενικῶς ταὐτότησιν). И [все] подталкивается к единству и тождеству друг с другом неким родовым логосом природы (γενικῶ τινι λόγῳ φύσεως), как, например, роды (τὰ γένη) благодаря сущности соединяются друг с другом и обладают единством, тождеством и нераздельностью... Все родовое (πάν γενικόν) согласно своему собственному определению (κατὰ τὸν οἰκεῖον λόγον) целиком, нераздельно и единообразно присуще всему тому, что им охватывается, и все единичное (τὸ καθ' ἕκαστον) целиком созерцается в отношении рода (γενικῶς). Подобным образом и виды (τὰ εἶδη), будучи освобождены от разнообразных различий, становятся тождественными друг другу по роду (κατὰ τὸ γένος). И индивиды (τὰ ἄτομα), соединяясь друг с другом по виду (κατὰ τὸ εἶδος), обретают полное единство и тождество друг с другом, благодаря одной и той же природе получая неразличность и освобождаясь от всякого несходства. Наконец, приводящие свойства (τὰ συμβεβηκότα), соединяясь друг с другом благодаря подлежащему (κατὰ τὸ ὑποκείμενον), обладают единством, которое никак не разделяется в подлежащем<sup>102</sup>.

Данное рассуждение некоторые исследователи предлагают рассматривать как аналог знаменитого «древа Порфирия»<sup>103</sup>, в котором сущность как наиболее общий род (τὸ γενικώτατον γένος) начинает делиться на виды, виды – на подвиды и так вплоть до самых последних видов (τὸ εἰδικώτατον

<sup>97</sup> Amb. Io. 10. 89. 1–12; ср.: Quaest. ad Thal. 2; см. также: *Tollefsen T.* Op. cit. P. 96.

<sup>98</sup> См.: Amb. Io. 10. 90. 1–12.

<sup>99</sup> См.: *Porphyr.* Isagoge, 3. Vol. 4, 1. P. 5. 17 – 6. 23; ср. особенно: 6. 16–21: κατιόντων μὲν οὖν εἰς τὰ εἰδικώτατα ἀνάγκη διατρούοντας διὰ πλήθους ἰέναι, ἀνιόντων δὲ εἰς τὰ γενικώτατα ἀνάγκη συναίρειν τὸ πλῆθος εἰς ἓν· συναγωγὸν γὰρ τῶν πολλῶν εἰς μίαν φύσιν τὸ εἶδος καὶ ἐτι μᾶλλον τὸ γένος, τὰ δὲ κατὰ μέρος καὶ καθ' ἕκαστα τοῦναντίον εἰς πλῆθος αἰεὶ διαίρει τὸ ἓν.

<sup>100</sup> В частности, о первых и вторых сущностях – родах и видах и их делении см.: Cat. 3, 1b 15–25; 5, 2a 12 – 3a 6.

<sup>101</sup> См.: Amb. Io. 7. 16; 10. 36–37; 17. 9 и др.

<sup>102</sup> Amb. Io. 41. 10. 9–29.

<sup>103</sup> См., например: *Tollefsen T.* Op. cit. P. 81–82; *Петров В.В.* Максим Исповедник. С. 23–24. Ср.: *Преп. Максим Исповедник.* О различных трудных местах (апориях). 103-я апория / Пер. и коммент. А.Р. Фокина // Богослов. сб. Православного Свято-Тихонов. Богослов. Ин-та. 2003. № 11. С. 129, примеч. 2.

εἶδος), имеющих под собой лишь индивидов (τὰ ἄτομα), различия между которыми определяются набором индивидуальных акциденций<sup>104</sup>. Когда же Максим Исповедник рассматривает этот процесс родовидового деления с точки зрения нашего познания сущего и его первоначал, то отмечает, что здесь происходит обратное движение – умственное обобщение логосов через восхождение от частного к общему, поскольку все частные и индивидуальные логосы восходят к видовым, видовые – к родовым, а те – к всеобщим логосам:

Логосы всего разделенного и частного (πάντων τῶν διηρημένων καὶ μερικῶν οἱ λόγοι), как говорят, охватываются всеобщими и родовыми логосами (τοῖς τῶν καθόλου καὶ γενικῶν λόγοις). И всеобщие и родовые логосы охватываются Премудростью, а частные логосы, разнообразно присутствующие в родовых, объемлются Разумением, сообразно которому они сначала упрощаются и освобождаются от символического разнообразия (συμβολικὴν ποικιλίαν) подлежащих [им] вещей, а [вслед за этим] объединяются Премудростью, приобретаемая сродственность, ведущую к тождеству с более общими [логосами]<sup>105</sup>.

Таким образом, в логосах заключаются принципы множественности и различия, движения и покоя, наблюдаемых в мире, ведь, как умозаключает Максим, если в мире существует множество различных вещей, следует также признать существование

...различных логосов, благодаря которым вещи обладают бытием по сущности (διαφόρους καὶ τοὺς οἷς κατ' οὐσίαν ὑπάρχουσι λόγους), и благодаря которым, а скорее, по причине которых различаются те, которые различны (δι' οὗς διαφέρουσι τὰ διαφέροντα). Ведь не отличались бы друг от друга те, которые различны, если бы не было различия в самих логосах, благодаря которым они пришли в бытие<sup>106</sup>.

В то же время существуют специальные логосы, которые отвечают за единство вещей, делая невозможным познание вещей отдельно друг от друга, поскольку все вещи находятся во взаимосвязях и объединяются благодаря своим логосам, постепенно восходящим ко все большей всеобщности вплоть до их высшего единства, заключающегося в Божественном Логосе<sup>107</sup>. Так благодаря разнообразным логосам в тварном бытии существует своего рода «нераздельное различие» (ἄδιαρρέτως διαφορά) между вещами и «неслитная особенность» (ἄσύγχυτον ιδιότητα) каждой из них<sup>108</sup>.

<sup>104</sup> См.: *Porphyry*. *Isagoge*, 3. Vol. 4, 1. P. 4. 21 – 5. 6.

<sup>105</sup> Amb. Io. 41. 11. 10–19. Как поясняет Максим, «Премудрость и Разумение (σοφία... καὶ φρόνησις) Бога и Отца – это Господь Иисус Христос, Который силою премудрости содержит всеобщие [начала] сущих, а разумением и знанием охватывает их составные части, как всеобщий Создатель и Промыслитель по природе, Самим Собой сводя воедино разделенное, упраздняя присутствующую в сущем вражду и приводя к миру, любви и нераздельному единомыслию все, что на небе и на земле, как говорит божественный Апостол» (Amb. Io. 41. 11. 19–28). Ср. также: *Quaest. ad Thal.* 48. 180–187: Γωνία ἐστὶν οὐ μόνον ἐπὶ τῆς αὐτῆς φύσεως ἢ τῶν μερῶν πρὸς τὰ καθόλου κατὰ τὸν αὐτὸν τοῦ εἶναι λόγον ἔνωσις, ὡς φέρε εἰπεῖν πρὸς τὰ εἶδη τὰ ὑπ' αὐτὰ ἄτομα καὶ πρὸς τὰ γένη τὰ εἶδη καὶ πρὸς τὴν οὐσίαν τὰ γένη, μοναδικῶς κατὰ τὸ πέρασ τῶν ἄκρων ἀλλήλοις συναπτομένων, ἐφ' ὧν οἱ καθόλου τῶν μερῶν προφανέντες λόγοι ποιοῦνται καθάπερ γωνίας τὰς πολλὰς καὶ διαφόρους τῶν διηρημένων ἐνώσεις.

<sup>106</sup> Amb. Io. 22. 2.

<sup>107</sup> Amb. Io. 41. 10. См. также: *Tollefsen T.* Op. cit. P. 68; *Larchet J.-C.* *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. P. 118. Учение о Божественном Логосе, или Сыне Божием, в котором, как в центре окружности, собраны воедино все логосы сущего и который их безмерно превосходит, выходит за рамки данной статьи и рассмотрено нами в другом месте (см.: *Фокин А.Р.* *Максим Исповедник. Богословие*. С. 73).

<sup>108</sup> Amb. Io. 7. 15. 7–9.

Это учение Максима Исповедника о бестелесных логосах, образующих, как мы видели, родовидовую иерархию, во многом восходит к логико-философским идеям Аристотеля, воспринятым им в свете неоплатонической философии (Порфирий, Прокл, Давид Анахт) и раннехристианской патристической теологии (Ориген, Каппадокийцы, Псевдо-Дионисий, Иоанн Филопон)<sup>109</sup>.

Таким образом, благодаря сравнительному анализу текстов Аристотеля и Максима Исповедника нам удалось с достаточной степенью убедительности продемонстрировать творческую рецепцию византийским отцом важных логико-философских идей и категорий Стагирита, таких как представление о Боге как неподвижном перводвигателе и Уме, сущность которого совпадает с его мышлением; учение о движении и его видах, об онтологической триаде: сущность, сила, действие, о десяти категориях, переосмысленных в идеальном ключе и образующих родовидовую иерархию бестелесных логосов, структурирующих каждое сущее в отдельности и все мировое бытие в целом<sup>110</sup>. При этом важен не сам факт рецепции византийским мыслителем аристотелевских идей и концептов, но их творческая переработка и трансформация, сделавшая возможной еще до латинских схоластов интегрировать Аристотеля в систему христианской теологии в Византии.

### Список сокращений

PG – Patrologiae Graecae Cursus Completus / Ed. J.-P. Migne. P., 1857–1866.

### Список литературы

*Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. 2-е изд. М.: Мартис, 1998. 446 с.

*Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира / Пер. с англ. А.Р. Фокина, А.И. Кыржелева. М.: Яз. славян. культур, 2012. 383 с.

*Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. 2-е изд. М.: Мартис, 1996. 220 с.

*Капривев Г.* Византийская философия. София: Изток–Запад, 2011. 478 с.

*Лурье В.М.* История византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxioma, 2006. 553 с.

*Максим Исповедник.* О различных трудных местах (апориях). 103-я апория / Пер. и коммент. А.Р. Фокина // Богослов. сб. Православ. Свято-Тихонов. Богослов. Ин-та. 2003. № 11. С. 128–136.

*Морескини К.* История патристической философии / Пер. с итал. Л.П. Горбуновой. М.: Греко-лат. каб. Ю.А. Шичалина, 2011. 864 с.

*Петров В.В.* Логос сущего у Максима Исповедника: проблемы интерпретации // Филос. науки. 2007. № 9. С. 112–128.

*Петров В.В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: ИФ РАН, 2007. 200 с.

<sup>109</sup> Как справедливо замечает Морескини по поводу соотношения логосов сущего и тварных вещей у Максима Исповедника: «Максим оказался под влиянием как аристотелизма, так и платонизма, включив в свою систему элементы обоих философских течений» (*Морескини К.* Указ. соч. С. 842).

<sup>110</sup> Из нерассмотренных нами точек соприкосновения учений Аристотеля и Максима Исповедника можно указать на онтологическое равновесие общего и частного, понятие о человеке как единстве души и тела, структуру сил и способностей души, концепцию волевого акта и некоторые другие перспективные идеи, которые требуют специального исследования.



- Савреј В.Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. 3-е изд. М.: КомКнига, 2011. 1008 с.
- Сагарда Н.И.* Древне-церковная богословская наука на греческом Востоке в период расцвета (IV–V вв.) – ее главнейшие направления и характерные особенности // Христианское чтение. 1910. Т. 4. С. 443–507.
- Сидоров А.И.* Богословские школы древней Церкви // Православная энциклопедия. Т. 5. М., 2002. С. 525–530.
- Фокин А.Р.* Аристотелевские категории в латинской тринитарной теологии (Марий Викторин, Августин, Боэций) // Филос. журн. 2016. Т. 9. № 1. С. 100–119.
- Фокин А.Р.* Максим Исповедник. Богословие // Православная энциклопедия. Т. 43. М., 2016. С. 68–76.
- Фокин А.Р.* Учение о логосах в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника: опыт систематизации // Богослов. Вестн. МДА. 2016. № 22–23. С. 101–129.
- Фокин А.Р.* Учение об «умопостигаемой триаде» в теологии и космологии Максима Исповедника // Материалы кафедры богословия МДА (2012–2013 гг.) / Сост. П.К. Доброцветов. Сергиев Посад: МДА, 2013. С. 148–178.
- Фокин А.Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М.: Общецерков. аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2014. 782 с.
- Aristotelis categoriae et liber de interpretatione* / Ed. L. Minio-Paluello. Oxf.: Clarendon Press, 1949. 96 p.
- Aristotelis physica* / Ed. W.D. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1950. 762 p.
- Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta* / Ed. V. Rose. Leipzig: B.G. Teubner, 1886. 623 p.
- Aristotelis topica et sophisticae elenchi* / Ed. W.D. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1958. 260 p.
- Aristotle. De anima* / Ed. W.D. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1961. 338 p.
- Aristotle's Metaphysics: in 2 Vols.* / Ed. W.D. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1924.
- Balthasar H.U., von.* Kosmische Liturgie: Höhe und Krise des griechischen Weltbildes bei Maximus Confessor. Freiburg i. B.: Herder, 1941. 373 S.
- Dalmais I.-H.* La théorie des «logoi» des créatures chez S. Maxime le Confesseur // Revue des sciences philosophiques et théologiques. 1952. Т. 36. P. 244–249.
- Gauthier R.-A.* Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain // Recherches de théologie ancienne et médiévale. 1954. Т. 21. P. 51–100.
- Ivánka E., von.* Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus des Bekenner mit dem Origenismus // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft. 1958. Bd. 7. S. 23–49.
- Karayianis V.* Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu. P.: Beauchesne, 1993, 488 p.
- Lackner W.* Studien zur philosophischen Schultradition und zu dem Nemesioszitate bei Maximus dem Bekenner. Graz: Karl-Franzens-Universität Graz, 1962. 175 S.
- Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. P.: Cerf, 1996, 755 p.
- Larchet J.-C.* Saint Maxime le Confesseur (580–662). P.: Cerf, 2003. 283 p.
- Larchet J.-C.* Théologie des énergies divines: Des origines à st. Jean Damascène. P.: Cerf, 2010. 470 p.
- Lévy A.* Le Créé et l'incrée. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin: Aux sources de la querelle palamienne. P.: Librairie philosophique J. Vrin, 2006. 559 p.
- Massimo Confessore.* Capitoli sulla carita / Ed. A. Ceresa-Gastaldo. Rome: Studium, 1963. 238 p.
- Maximi Confessoris quaestiones ad Thalassium.* Vol. I–II / Ed. C. Laga, C. Steel. Turnhout: Brepols, 1980–1990. (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 7 et 22).
- Maximi Confessoris quaestiones et dubia* / Ed. J.H. Declerck. Turnhout: Brepols, 1982. 255 p. (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 10).
- Maximus the Confessor.* On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua. Vol. 1–2 / Ed. et trans. by N. Constas. Camb.; L.: Harvard University Press, 2014.

- Moreschini C.* Storia della filosofia patristica. Brescia: Morcelliana, 2005. 752 p.
- Moreschini C.* Sulla presenza e la funzione dell'aristotelismo in Massimo il Confessore // *Koinonia*. 2005. Vol. 28–29. P. 105–124.
- Portaru M.* Classical Philosophical Influences: Aristotle and Platonism // *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* / Ed. by P. Allen, B. Neil. Oxf.: Oxford University Press, 2015. P. 127–148.
- Possekel U.* Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian. Louvain: Peeters, 1999. 265 p.
- Riou A.* Le Monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur. P.: Beauchesne, 1973. 279 p.
- Roueché M.* Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 1974. Bd. 23. S. 61–76.
- S. Massimo Confessore.* La mistagogia ed altri scritti / Ed. R. Cantarella. Florence: Testi cristiani, 1931. 292 p.
- Sancti Maximi Confessoris.* Opera omnia // PG. 1863. T. 90–91.
- Sherwood P.* The earlier Ambigua of St Maximus the Confessor and his refutation of origenism. Roma: Pontificiae Universitatis Gregoriana, 1955. 235 p.
- Sorabji R.* Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1990. 545 p.
- Thunberg L.* Microcosm and Mediator. The theological Anthropology of Maximus the Confessor. Chicago: Open Court, 1965. 488 p.
- Tollefsen T.* The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor. A Study of his Metaphysical Principles. Oxf.: Oxford University Press, 2008. 243 p.
- Völker W.* Der Einfluß des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor // *Texte und Untersuchungen*. 1961. Bd. 77. S. 331–350.
- Völker W.* Zur Ontologie des Maximus Confessor // *Und fragten nach Jesus: Beiträge aus Theologie, Kirche und Geschichte. Festschrift für Ernst Barnikol zum 70. Geburtstag*. B.: Evangelische Verlagsanstalt, 1964. S. 57–79.

### **Transformation of Aristotelian categories in the theology and cosmology of Maximus the Confessor**

*Alexey Fokin*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; Ss Cyril and Methodius Theological Institute of post-graduate studies. 4/2 Pyatnitskaya str., Moscow, 115035, Russian Federation; e-mail: al-fokin@yandex.ru

This article deals with the reception of Aristotle's logical and metaphysical concepts in the theology and cosmology of St. Maximus the Confessor (580–662). The author examines the view both thinkers share of God as the prime mover and the Intellect whose substance coincides with the act of thinking; he also traces down how Maximus adopts the Peripatetic doctrine of motion and its four kinds and investigates the Aristotelian origins of the ontological triad of essence, potentiality and actuality in Maximus' writings, as well as its other possible sources. It can be shown that the Byzantine theologian reconsiders the ten Aristotelian categories in an ideal mode, reshaping them in pure incorporeal *logoi*, the combination of which generates every individual thing and establishes all possible relations in the created world. Particular attention is given to the genus-species hierarchy of *logoi* in its relation to Aristotelian logic and the Neo-Platonic commentators of Aristotle. The transformation Peripatetic concepts undergo in Maximus finds its explanation above all in the difference of religious beliefs.

**Keywords:** Greek philosophy, Aristotle, logic, categories, metaphysics, cosmology, theology, patristics, Maximus the Confessor

## References

Allen, P. & Neil, B. (ed.) *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 2015. 611 pp.

Balthasar, H.U. von. *Kosmische Liturgie: Höhe und Krise des griechischen Weltbildes bei Maximus Confessor (Apex and Crisis of the Greek Image of the Universe in Maximus the Confessor)*. Freiburg i. B.: Herder, 1941. 373 S.

Bradshaw, D. *Aristotel' na Vostoke i na Zapade. Metafizika i razdelenie khristianskogo mira* [Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom], trans. by A. Fokin and A. Kyrzhelev. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2012. 383 pp. (In Russian)

Brilliantov, A. *Vliyanie vostochnogo bogosloviya na zapadnoe v proizvedeniyakh Ioanna Skota Erigeny* [The Impact of the Eastern Theology on the Western one in Works of John Scott Eriugena], 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Martis Publ., 1998. 446 pp. (In Russian)

Cantarella, R. (ed.) S. Massimo Confessore, *La mistagogia ed altri scritti*. Florence: Testi cristiani, 1931. 292 pp.

Ceresa-Gastaldo, A. (ed.) Massimo Confessore, *Capitoli sulla carita*. Rome: Studium, 1963, 238 pp.

Constas, N. (ed.) Maximus the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, Vol. 1–2. Cambridge; London: Harvard University Press, 2014.

Dalmats, I.-H. “La théorie des ‘logoi’ des créatures chez S. Maxime le Confesseur”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1952, T. 36, pp. 244–249.

Declerck, J.H. (ed.) *Maximi Confessoris Quaestiones et dubi*. Turnhout: Brepols, 1982. 255 pp. (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 10).

Epifanovich, S. *Prepodobniy Maksim Ispovednik i vizantiyskoe bogoslovie* [St Maximus the Confessor and Byzantine Theology], 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Martis Publ., 1996. 220 pp. (In Russian)

Fokin, A. “Aristotelevskie kategorii v latinskoy trinitarnoy teologii (Mariy Victorin, Avgustin, Boeziy)” [Aristotle’s Categories in Latin Trinitarian theology (Marius Victorinus, Augustine, Boethius)], *The Philosophy Journal*, 2016, Vol. 9, No. 1, pp. 100–119 (In Russian)

Fokin, A. *Formirovanie trinitarnoy doctriini v latinskoy patristike* [The Formation of Trinitarian Doctrine in Latin Patristics]. Moscow: Ss. Cyril and Methodius Theological Institute for Postgraduate Studies Publ.; IPh RAS Publ., 2014. 782 pp. (In Russian)

Fokin, A. “Maksim Ispovednik. Bogoslovie” [Theology of Maximus the Confessor], *Orthodox Encyclopaedia*, 2016, Vol. 43, pp. 68–76 (In Russian)

Fokin, A. (tr.) Maximus the Confessor, “O razlichnikh trudnikh mestakh (aporiakh). Aporia 103” [On different Difficulties. Difficulty 103], *Bogoslovsky Sbornik St. Tikhon's Orthodox University*, 2003, Vol. 11, pp. 128–136 (In Russian)

Fokin, A. “Uchenie o logosakh v metafizike i kosmologii prp. Maksima Ispovednika: opyt sistematizatsii” [The doctrine of the logoi in metaphysics and cosmology of St. Maximus the Confessor: an attempt of systematization], *Bogoslovskii Vestnik MDA*, 2016, No. 22–23, pp. 101–129. (In Russian)

Fokin, A. “Uchenie ob umopostigaemoy triade v teologii i kosmologii Maksima Ispovednika” [The Doctrine of the Intelligible Triad in Theology and Cosmology of St Maximus the Confessor], *Papers of the department of theology of Moscow Theological Academy, 2012–2013*, ed. by P. Dobrotsvetov. Sergiev-Posad: Moscow Theological Academy Publ., 2013, pp. 148–178. (In Russian)

Gauthier, R.-A. “Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l’acte humain”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1954, T. 21, pp. 51–100.

Ivánka, E. von. “Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus’ des Bekenners mit dem Origenismus”, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, 1958, Bd. 7, S. 23–49.

Kapriev, G. *Vizantiyska filozofiya* [Byzantine Philosophy]. Sofia: Iztok–Zapad Publ., 2011. 478 pp. (In Bulgarian)

- Karayiannis, V. *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*. Paris: Beauchesne, 1993. 48 pp.
- Lackner, W. *Studien zur philosophischen Schultradition und zu dem Nemesioszitate bei Maximus dem Bekenner*. Graz: Karl-Franzens-Universität Graz, 1962. 175 S.
- Laga, C. & Steel, C. (ed.) *Maximi Confessoris quaestiones ad Thalassium*, Vol. I–II. Turnhout: Brepols, 1980–1990. (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 7 et 22)
- Larchet, J.-C. *La Divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*. Paris: Cerf, 1996. 755 pp.
- Larchet, J.-C. *Saint Maxime le Confesseur (580–662)*. Paris: Cerf, 2003. 283 pp.
- Larchet, J.-C. *Théologie des énergies divines: Des origines à st. Jean Damascène*. Paris: Cerf, 2010. 470 pp.
- Lévy, A. *Le Créé et l'incréd. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin: Aux sources de la querelle palamienne*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2006. 559 pp.
- Lourie, V. *Istoriya vizantiyskoy filosofii* [History of Byzantine Philosophy]. St. Petersburg: Axioma Publ., 2006. 553 pp. (In Russian)
- Migne, J.-P. (ed.) *Sancti Maximi Confessoris Opera omnia*, PG, 1863, T. 90–91.
- Minio-Paluello, L. (ed.) *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1949. 96 pp.
- Moreschini, C. “Sulla presenza e la funzione dell'aristotelismo in Massimo il Confessore”, *Koinonia*, 2005, Vol. 28–29, pp. 105–124.
- Moreschini, C. *Istoriya patristicheskoi filosofii* [Storia della filosofia patristica], trans. by L. Gorbunova. Moscow: GLK Publ., 2011. 864 pp. (In Russian)
- Moreschini, C. *Storia della filosofia patristica*. Brescia: Morcelliana, 2005. 752 pp.
- Petrov, V. “Logos souzchego u Maksima Ispovednika: problem interpretazii” [Logos of being by Maximus the Confessor: problems of interpretation], *Philosophical Sciences*, 2007, Vol. 9, pp. 112–128. (In Russian)
- Petrov, V. *Maksim Ispovednik: ontologia i metod v vizantiyskoy filosofii VII v.* [Maximus the Confessor. Ontology and Method in Byzantine Philosophy of the 7-th Century]. Moscow: IPh RAS Publ., 2007. 200 pp. (In Russian)
- Portaru, M. “Classical Philosophical Influences: Aristotle and Platonism”, *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. by P. Allen, B. Neil. Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 127–148.
- Possekel, U. *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*. Louvain: Peeters, 1999. 265 pp.
- Riou, A. *Le Monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*. Paris: Beauchesne, 1973. 279 pp.
- Rose, V. (ed.) *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Leipzig: B.G. Teubner, 1886. 623 pp.
- Ross, W.D. (ed.) *Aristotelis physica*. Oxford: Clarendon Press, 1950. 762 pp.
- Ross, W.D. (ed.) *Aristotelis topica et sophistici elenchi*. Oxford: Clarendon Press, 1958. 260 pp.
- Ross, W.D. (ed.) *Aristotle, De anima*. Oxford: Clarendon Press, 1961. 338 pp.
- Ross, W.D. (ed.) *Aristotle's Metaphysics*, 2 Vols. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Roueché, M. “Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century”, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 1974, Bd. 23, S. 61–76.
- Sagarda, N. “Drevne-tserkovnaya bogoslovskaya nauka na grecheskom Vostoke v period razsveta, 4-5 vv.” [Early Church Theological Science in the Greek East in the period of maturity, 4-5 cent. AD.], *Christianskoe Chtenie*, 1910. T. 4, pp. 443–507 (In Russian)
- Savrey, V. *Alexandriyskaya schkola v istorii filosofsko-bogoslovskoy mysly* [The Alexandrian School in the History of philosophical and theological Thought], 3<sup>rd</sup> ed. Moscow: KomKniga Publ., 2011. 1008 pp. (In Russian)
- Sherwood, P. *The earlier Ambigua of St Maximus the Confessor and his refutation of origenism*. Roma: Herder, 1955. 235 pp.
- Sidorov, A. “Bogoslovskie shkoly drevney Tserkvi” [Theological Schools in the Early Church], *Orthodox Encyclopaedia*, 2002, Vol. 5, pp. 525–530. (In Russian)
- Sorabji, R. *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990. 545 pp.

Thunberg, L. *Microcosm and Mediator. The theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Chicago: Open Court, 1965. 488 pp.

Tollefsen, T. *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor. A Study of his Metaphysical Principles*. Oxford: Oxford University Press, 2008. 243 pp.

Völker, W. "Der Einfluß des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor", *Texte und Untersuchungen*, 1961, Bd. 77, S. 331–350.

Völker, W. "Zur Ontologie des Maximus Confessor", *Und fragten nach Jesus: Beiträge aus Theologie, Kirche und Geschichte. Festschrift für Ernst Barnikol zum 70. Geburtstag*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1964, S. 57–79.

## ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

*И.А. Карпенко*

### ФИЗИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ В УСЛОВИЯХ МНОЖЕСТВА ВОЗМОЖНЫХ МИРОВ\*

*Карпенко Иван Александрович* – кандидат философских наук, доцент. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: gobzev@hse.ru

Статья посвящена философскому анализу проблем критериев истинности физической теории и закона в контексте некоторых концепций современной физики. Рассматриваются такие концепции, в которых допускается множество возможных вселенных. Так как для исследования требуются модели вселенных, в которых могут различаться базовые принципы (физические законы), в качестве объекта анализа были выбраны две теории: первая – включающая концепцию вечной инфляции, вторая – струнную космологию (струнный ландшафт). Обе теории допускают широкое варьирование физических законов (как при принципиально различных физических законах, так и при разных модификациях одних и тех же базовых принципов). В качестве параметра физического закона, меняющего значение в возможных вселенных, выбрана величина темной энергии (космологическая постоянная).

Анализ физических теорий, допускающих множественность вселенных, показал, что классические требования к теории (начавшие формироваться еще в Новое время), связывающие ее истинность с критериями наблюдаемости и необходимостью обоснования базовых принципов нашей вселенной, возможно, оказываются не полностью состоятельными. Теоретическая физика движется в направлении формулировки моделей, которые представляют серьезную трудность для экспериментальной проверки, в результате чего многие концепции остаются на уровне гипотез. Обосновывается, что в некоторых физических теориях такая проверка, вероятно, и не может выступать в качестве необходимого требования. Теория может фиксировать некие более общие основания, лежащие вне возможностей эмпирического наблюдения. В таком случае возникает эпистемологический вопрос о том, что должно являться критерием ее истины. В настоящей работе осуществляется попытка обоснования приоритета математического обоснования над эмпирическим.

---

\* Статья подготовлена в рамках программы «Научный фонд Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики” (НИУ ВШЭ)» в 2017–2018 гг. (грант № 17-01-0029) и в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации 5–100.

**Ключевые слова:** философия науки, физическая теория, физический закон, вечная инфляция, космологическая постоянная, антропный принцип, эпистемология

## Введение

Базовые принципы современных представлений о критериях научного знания были заложены в философии и науке Нового времени, в работах Фрэнсиса Бэкона, Галилео Галилея, Рене Декарта, Готфрида Лейбница, Исаака Ньютона и ряда других. К XIX веку окончательно утвердились требования к научной истине и научной теории: первая должна быть результатом экспериментальной проверки, а вторая иметь предсказательную способность, суть которой в том, что должна быть возможность экспериментальной проверки ее предсказаний в будущем.

Понятие физического закона обычно предполагает наличие некоего исключительного положения дел, неких в большинстве случаев неизменных правил, которым подчиняется природа. В этом смысле задача ученых – выявить тот или иной закон вследствие эксперимента и математического описания. Задача другого рода, более сложная и не всеми учеными признаваемая<sup>1</sup>, заключается в том, чтобы объяснить, почему законы именно таковы. Иначе говоря, почему в начале существования Вселенной энтропия была так низка, почему величина темной энергии<sup>2</sup> именно такова, почему массы частиц имеют наблюдаемые значения, а не другие и так далее – вопросов может быть много.

Все эти вопросы уже сами по себе предполагают, что наша Вселенная уникальна и существует только одна возможная ее реализация – та, что мы наблюдаем. При таком подходе, действительно, указанные вопросы и подобные им очень важны: ответить на них – значит разгадать загадку первопричины. И в то же время эти вопросы провоцируют и следующий вопрос: а могли бы быть другие законы физики (другие значения констант)<sup>3</sup>?

Антропный принцип – одна из попыток ответить на вопрос, почему мы наблюдаем в нашей вселенной именно такие значения, а не другие. Ответ: при других значениях мы бы не существовали. Однако суть проблемы этим не решается, потому что возникает другой вопрос: а могут ли быть (хотя бы в принципе) другие значения (в других возможных мирах<sup>4</sup>)?

<sup>1</sup> Популярна и такая точка зрения, согласно которой объяснение не входит в задачи ученого. Свои истоки в физике она, по-видимому, берет от копенгагенской интерпретации квантовой механики, которая настаивает, что нет смысла говорить о ненаблюдаемых явлениях. Но в квантовой механике есть явления, которые с необходимостью нужно учитывать, – это микросостояние системы до наблюдения, которое при наблюдении коллапсирует в некое макросостояние. Однако раз оно ненаблюдаемо, то и говорить о нем бессмысленно (это сближение с операционализмом). О проблеме реализма в квантовой механике см. Севальников А.Ю. Физика и философия: старые проблемы и новые решения // Филос. журн. 2016. Т. 9. № 1. С. 42–60.

<sup>2</sup> Понятия «темная энергия», «космологическая постоянная» и «энергия вакуума» используются в контексте статьи как равнозначные; ее величина характеризуется как сила отталкивания, заставляющая вселенную расширяться.

<sup>3</sup> См. обсуждение этого вопроса в статье: Мамчур Е.А. Изменяются ли законы природы? // Вестн. Рос. филос. о-ва. 2016. № 4. С. 89–93.

<sup>4</sup> Представление о множестве возможных миров, близкое по духу некоторым концепциям мультиверса в современной физике, имеет долгую историю в философии. В античности предположения такого рода выдвигали, в частности, эпикурейцы (у Лукреция), в эпоху Возрождения Николай Кузанский и Джордано Бруно, в Новое время эта тема становится особенно популярной в литературе. Возвращается к ней интерес на высоком научном уровне в XX в. Классические философские работы о множестве миров см., например: *Nozick R. Philosophical Explanations. Camb., 1981; и Lewis D. On the plurality of worlds. Pad-*

Значительная часть научного сообщества ответит, что вопрос не имеет смысла. У нас нет и в обозримом будущем не будет никакой возможности наблюдать иные миры хотя бы косвенно и, соответственно, ставить опыты, которые бы их выявили. Задача ученого – предсказывать результаты экспериментов и описывать их, а не строить теории относительно того, что ненаблюдаемо.

Эта рациональная точка зрения тем не менее со второй половины двадцатого века методически оспаривается. Современная космология (и другие разделы физики) вынуждена учитывать идеи, которые с практической точки зрения кажутся в значительной степени умозрительными.

В качестве примеров можно привести идеи Алана Гута об инфляции и Стивена Хокинга об излучении черных дыр. Идея инфляции оказалась очень удобной для нужд космологии – она позволяет объяснить некоторые очень важные наблюдаемые сегодня явления, которые классическая теория Большого взрыва объяснить не могла. Но говорить о том, что она верна, строго научных оснований нет. То же касается и важнейшего результата Хокинга, по той простой причине, что, вероятно, излучение черных дыр нам наблюдать никогда не придется<sup>5</sup>.

Эти веские возражения, однако, не мешают физикам успешно использовать идеи, которые следуют из данных теорий, и получать определенные результаты. Еще один характерный пример – теория суперструн, которая, несмотря на десятилетия разработки, очень далека от возможности соотнесения с наблюдаемой реальностью<sup>6</sup>.

В этой связи возникает проблема: достаточно ли считать математическое доказательство (соответствующее ключевым критериям нашей интеллектуальной интуиции, таким, например, как непротиворечивость и полнота) критерием истинности теории или нет? Как станет ясно, эта проблема тесно связана с вопросом о том, какова природа физических законов<sup>7</sup>.

Настоящая работа посвящена попытке ответить на важный с точки зрения философии науки вопрос (или, по крайней мере, правильно сформулировать его): каковы должны быть критерии истинности научной теории? В этом контексте затрагиваются и связанные вопросы: что есть научная теория и закон в современной физике и каковы задачи научного исследования.

stow, 1986. О концепциях мультиверса в современной физике см.: *Karpenko I.* The notion of space in some modern physics theories // *Epistemology & Philosophy of Science*. 2015. Vol. 3. No. 45. P. 150–166; также см. ставшую уже классической книгу: *Визгин В.П.* Идея множественности миров: очерки истории. М., 1988.

<sup>5</sup> Под «строго научными основаниями» здесь подразумевается требование возможности экспериментальной проверки.

<sup>6</sup> Вероятно, единственное полноценное соотнесение теории суперструн с нашей реальностью в том, что она предсказывает существование частицы-переносчика гравитационного взаимодействия – гравитона, на существовании которого строятся и другие теории (например, логикой квантовой теории поля: если есть поле, то должна быть и частица, которая отражает его колебания). Важно, что наблюдать гравитоны, хотя почти никто не сомневается в их существовании, до сих пор не удалось.

<sup>7</sup> По проблеме математизации науки и взаимосвязи математического мышления и законов природы см. классические работы: *Рузавин Г.И.* Математизация научного знания. М., 1984; *Шафаревич И.Р.* Математическое мышление и природа // *Вопр. истории естествознания и техники*. 1996. № 1. С. 78–84.



## Постановка проблемы

Практически про все константы, встречающиеся в уравнениях, можно спросить: а могли бы они быть другими? Хотя бы в принципе. Этот вопрос носит чисто теоретический характер. С точки зрения как классической физики – в механике Исаака Ньютона, электродинамике Джеймса Максвелла, в теории относительности Альберта Эйнштейна, так и неклассической – квантовой механики и ее производных, до определенного момента этот вопрос не имеет смысла. Сами эти теории явились результатом открытия неких законов<sup>8</sup>, и они предсказывают определенное поведение описываемых ими систем – результаты будущих экспериментов. Закон физики – это некий механизм, лежащий в основе процессов, происходящих в нашей реальности, в той реальности, которую мы в состоянии наблюдать. В таком ключе представляется странным занятием поиск альтернативных законов, по той причине, что они не имеют отношения к нашей реальности, и, следовательно, никакое наблюдение, никакой опыт не может их зафиксировать. Будет правильным сказать, что – более того – понятия «опыта» и неразрывно связанного с ним «наблюдения» сами обусловлены теми законами физики, которые управляют нашей вселенной, и возможны только потому, что мы ее часть. Это так, поскольку другие законы физики (например, в гипотетических мирах с дополнительными пространственными измерениями, другими свойствами элементарных частиц, значениями энергии вакуума и т. п.), как правило, исключают возможность существования человека<sup>9</sup>.

Это верно. Но, как оказывается, есть ситуации, в которых оправданно говорить о других законах или их модификациях (по крайней мере, эти вариации возникают, даже если мы говорить о них не хотим). В таких случаях возникает задача проанализировать следствия, к которым приводит допущение принципиально иных физических условий. Представляется, что эти следствия крайне важны не только для понимания устройства вселенной, но и для интерпретации того, что, собственно, есть научная теория и научный процесс.

В настоящей работе будут проанализированы следствия, вытекающие из принципов инфляционной космологии (впервые предложена Аланом Гуттом<sup>10</sup>) и некоторых результатов теории струн<sup>11</sup>.

## Инфляционный сценарий

Показательно, что изначально Гут работал над проблемой магнитных монополей<sup>12</sup> в рамках теории великого объединения (всех фундаментальных взаимодействий, помимо гравитационного), которая предсказывала их суще-

<sup>8</sup> Под открытием закона имеется в виду результат экспериментальной проверки и математическая формулировка.

<sup>9</sup> Это можно выразить в следующей формулировке антропного принципа: законы физики таковы, потому что нет никакого смысла говорить о других законах.

<sup>10</sup> Описанию инфляционной космологии посвящена книга ее создателя Алана Гута: *Guth A. The Inflationary Universe: The Quest for a New Theory of Cosmic Origins*. N.Y., 1997.

<sup>11</sup> Основы теории суперструн в современном состоянии в доступном ключе излагаются в работе: *Becker K., Becker M., Schwarz J. String Theory and M-theory: A Modern Introduction*. Camb., 2006.

<sup>12</sup> См. о свойствах монополей статью: *'t Hooft G. Magnetic monopoles in Unified Gauge Theories* // *Nuclear Physics B*. 1974. Vol. 79. No. 2. P. 276–284.

ствование. Образно магнитный монополю можно было бы представить как магнит с одним полюсом. Однако в реальности встречаются только магниты с двумя полюсами.

Решение, которое предложил Гут<sup>13</sup>, интересно тем, что для того, чтобы решить проблему ненаблюдаемости одного явления, он ввел другое ненаблюдаемое явление. Он допустил существование в ранний период вселенной особого поля – поля инфлатона<sup>14</sup> – со специфическими характеристиками. Энергия этого поля, находясь в высоком значении, может «скатываться» в низкое (например, из состояния ложного вакуума в состояние истинного); скатыванию соответствует «раздувание» вселенной – мгновенно до размеров более чем в  $10^{26}$  раз. Падение в истинный вакуум означает фазовый переход, когда поле инфлатона преобразуется в другие поля и частицы (т. е. в конфигурацию наблюдаемой вселенной). Проблема монополей решена: они были в тот период, когда силы еще не разъединились, но мощное раздувание привело к тому, что их концентрация упала почти до нуля.

Очевидно, что это объяснение одного гипотетического явления с помощью другого гипотетического явления. Тем не менее научное сообщество фактически сразу поддержало Гута. Это обусловлено тем, что помимо проблемы монополей инфляция объясняет более насущные проблемы плоскостности и космологического горизонта<sup>15</sup>. Первая касается загадки наблюдаемой плоскостности пространства – наименее вероятного состояния из возможного набора состояний. Иначе говоря, определенная кривизна пространства<sup>16</sup> в самом начале, скорее всего, была. И инфляция ее допускает, но мгновенное раздувание любую такую кривизну «распрямляет», и к настоящему времени мы наблюдаем ту плоскостность, которую наблюдаем<sup>17</sup>. Что касается проблемы горизонта, то инфляция дает хорошо известное объяснение почти одинаковой температуры микроволнового фонового излучения. Изначально все будущие области в зародышевом состоянии находились рядом и имели возможность общаться, а мгновенное раздувание разнесло эти области далеко друг от друга, но поскольку они ранее взаимодействовали, этим объясняются их схожие свойства<sup>18</sup>.

Особый плюс инфляции в том, что она объясняет и происхождение галактик. Какой бы однородной ни была изначальная область, подвергшаяся инфляции, квантовые флуктуации неизбежны: всегда есть неопределенность в описании любого состояния (в соответствии с принципом Гейзенберга). Инфляционное раздувание и превращает, возможно, эти ранние флуктуации в наблюдаемые сегодня галактики<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> Первую рабочую модель инфляции предложил Алексей Старобинский: *Starobinsky A. A new type of isotropic cosmological models without singularity // Physics Letters B. 1980. Vol. 91. P. 99–102.*

<sup>14</sup> Показательно, что существует гипотеза о том, что бозон Хиггса (сравнительно недавно обнаруженный), отвечающий, в частности, за массу частиц, – это частица инфлатона (см.: *Atkins M. Could the Higgs Boson be the Inflaton? // Physical Letters B. 2011. Vol. 697. P. 37–40.*)

<sup>15</sup> *Guth A. Inflationary universe: A possible solution to the horizon and flatness problems // Physical Review D. 1981. Vol. 23. No. 2. P. 347–356.*

<sup>16</sup> Речь идет о кривизне пространства, а не пространства-времени.

<sup>17</sup> Важно, что проблему можно решать и по-другому: возможно, что на больших масштабах Вселенная обладает кривизной, мы же этого не замечаем, имея возможность наблюдать лишь малый ее фрагмент.

<sup>18</sup> См.: *Linde A. A new inflationary universe scenario: A possible solution of the horizon, flatness, homogeneity, isotropy and primordial monopole problems // Physics Letters B. 1982. Vol. 108. No. 6. P. 389–393.*

<sup>19</sup> См.: *Guth A. Fluctuations in the new inflationary universe // Physical Review Letters. 1982. Vol. 49. No. 15. P. 1110–1113.*

## Проблема тонкой настройки

Есть еще один серьезный аспект, который делает инфляционный сценарий привлекательным. Это кажущееся решение проблемы тонкой настройки. Сущность проблемы в том, что для того, чтобы объяснить наблюдаемое сейчас во вселенной относительно низкоэнтропийное состояние<sup>20</sup>, нужно предполагать еще более низкоэнтропийное состояние в прошлом, т. к. общая энтропия всегда возрастает. Значит, состояние в момент Большого взрыва (мы пока не говорим, что было до момента Большого взрыва – в данном контексте само время появляется в этот «момент», таким образом разговор о «до» не имеет смысла) характеризовалось сравнительно низкой энтропией.

Возникает закономерный вопрос: почему энтропия была низка? Это наименее вероятное состояние, почти невероятное, и тем не менее оно было. Хотя второй закон термодинамики утверждает, что энтропия всегда возрастает, однако, поскольку законы физики обратимы во времени, она должна возрастать в обоих направлениях, и в прошлое, и в будущее. Значит, наиболее вероятное состояние – это высокая энтропия как в прошлом, так и в будущем<sup>21</sup> (чего мы, конечно, не наблюдаем). Можно, не привлекая инфляцию, попытаться объяснить все гравитацией. Первоначальное однородное состояние было бы высокоэнтропийным, если бы не гравитация: она обеспечивает относительно небольшое число неразличимых с макроскопической точки зрения микросостояний и, следовательно, невысокую энтропию (и заставляет материю образовывать упорядоченные структуры<sup>22</sup>). Но это уводит настоящее рассуждение в сторону, к отдельной теме природы гравитации.

Инфляция же говорит следующее: пусть имеется начальное неоднородное состояние (здесь говорится о состоянии до запуска инфляции) и поле инфлатона с определенной энергией не в состоянии истинного вакуума, тогда найдется участок, который будет раздут до наблюдаемой сегодня вселенной<sup>23</sup>. Все изначальные неоднородности в ходе процесса стираются, и получается однородная (на большом масштабе) вселенная. В этой модели явно предполагается, что начальные условия по необходимости высокоэнтропийны (хаотичны), поскольку вначале была высокая неоднородность. Наличие же нужной энергии поля инфлатона из этого состояния позволяет создать нашу вселенную (с более низкой энтропией). Проблема тонкой подстройки решена – низкой энтропии вначале не было.

Однако попробуем задать вопрос: какие условия необходимы для того, чтобы инфляция началась? Иначе вопрос можно сформулировать так: насколько они вероятны? И более конкретно: какова энтропия области, в кото-

<sup>20</sup> Оно проявляется в том, что, образно выражаясь, в природе мы наблюдаем не хаос, а порядок. Количество энтропии можно определять как меру беспорядка или, точнее, количество реализаций системы, неотличимых друг от друга макроскопически.

<sup>21</sup> Возможны флуктуации, когда спонтанно энтропия понижается и образуются сложные структуры, но в макроскопическом масштабе они так редки, что их можно игнорировать. Подробный современный обзор проблем, возникающих в связи со вторым законом термодинамики, в частности с ростом энтропии, дан, например, в книге: Čápek V., Sheehan D.P. Challenges to the Second Law of Thermodynamics: Theory and Experiment. Dordrecht, 2005.

<sup>22</sup> Интересно, что возникновение упорядоченных структур не означает снижения энтропии, наоборот, она (в целом) неуклонно растет и всегда выше того значения, в котором была при начальных условиях.

<sup>23</sup> Это сценарий хаотической инфляции, см.: Linde A.D. Chaotic Inflation // Physics Letters B. 1983. Vol. 129. P. 177–181 и Idem. Eternally Existing Selfreproducing Chaotic Inflationary Univers // Physics Letters B. 1986. Vol. 175. P. 395–400.

рой доминирует поле инфлатона? При самых приблизительных подсчетах<sup>24</sup> энтропия должна быть в огромное количество раз ниже наблюдаемой сегодня. То есть область, готовая к инфляции, – это настолько редкое явление, что требуется еще более тонкая подстройка, чем в случае с классическим Большим взрывом.

Не факт, что проблема тонкой подстройки может быть в принципе решена, не исключено, что все попытки ее решить будут отсылать к еще более тонкой подстройке (что, кстати, вполне согласуется со вторым законом термодинамики). Но в контексте настоящего исследования важно другое – следствия, к которым приводит инфляционный сценарий для понимания законов физики и характера физических теорий.

Уже сам по себе сценарий инфляции в описанном виде содержит нечто показательное: существует большое количество возможных вариаций начальных условий. В первую очередь, может различаться энергия вакуума (и ряд других параметров). Вариаций огромное количество. Для возникновения наблюдаемой вселенной нужны строго определенные значения. Должна ли физика искать теорию, которая объясняла бы именно эти значения и заодно объясняла, почему другие значения невозможны? Но чисто теоретически возможны любые значения – нам ничто не мешает брать их из головы и подставлять в уравнения. Разрешенный ли это прием и что в таком случае будут описывать эти уравнения? Должна ли теория допускать такие решения? Если ответ «да, должна», то отпадает вопрос в необходимости что-либо объяснять: возможны все возможные значения, в том числе и те, которые привели к наблюдаемой вселенной.

## Вечная инфляция

Особенно явно идея множества вариантов реализации физических законов проявляется в концепции вечной инфляции<sup>25</sup>, которая является прямым следствием инфляционного сценария. В действительности вечная инфляция как теоретическая возможность появилась первой – фактически ее и описывал Гут, хотя в то время это не было понято. Это ситуация, когда энергия поля инфлатона находится в «высоком» положении ложного вакуума. Пока это так, пространство расширяется неограниченно. Периодически в результате флуктуаций образуются области истинного вакуума, в которых реализуется сценарий новой инфляции<sup>26</sup> – когда энергия поля инфлатона скатывается вниз<sup>27</sup>. В результате образуются вселенные. В зависимости от различных начальных условий они могут существенно отличаться от наблюдаемой. В связи с этим возникает вопрос о пределе возможных реализаций – возможно ли составить исчерпывающий перечень вселенных (и исчерпывающий перечень физических законов и их модификаций)? В том случае, если такой перечень гипотетически существует, это означает, что в задачи научного исследования

<sup>24</sup> Carroll S. From Eternity to Here: The Quest for the Ultimate Theory of Time. L., 2011. P. 412–414.

<sup>25</sup> Основополагающая работа: Vilenkin A. The birth of inflationary universes // Physical Review D. 1983. Vol. 27. No. 12. P. 2848–2855; современный взгляд: Guth A. Eternal Inflation and Its Implications // Journal of Physics A. 2007. Vol. 40. P. 6811–6826.

<sup>26</sup> Одна из первых ключевых работ: Albrecht A., Steinhardt P. Cosmology for Grand Unified Theories with Radiatively Induced Symmetry Breaking // Physical Review Letters. 1982. Vol. 48. No. 17. P. 1220–1223.

<sup>27</sup> Вечную инфляцию можно описывать и не прибегая к сценарию «старой» инфляции (с эффектом квантового туннелирования).

по-прежнему входит объяснение того, почему возможны именно такие законы. Только спектр существенно расширяется – вместо объяснения свойств одной вселенной нужно объяснять свойства множества.

Теоретически ситуация может быть и более сложной. Возможных реализаций (тут важно уточнить, что речь идет не только о множестве вселенных, управляемых одними и теми же законами, а о гипотетической ситуации, когда и сами законы (константы) различаются, тем самым порождая различные вселенные) может быть и бесконечно много. В таком случае пытаться объяснять причины физических законов нашей вселенной бессмысленно, так как оказывается, что в бесконечном многообразии обязательно должен быть реализован любой набор законов – и это, собственно, и будет искомым объяснением. Даже если их не бесконечное число, но достаточно много, ситуация существенно не меняется. Эту идею имеет смысл проиллюстрировать на примере струнного ландшафта.

## Теория струн

Специфика теории струн в том, что она в целях построения теории гравитации, способной учесть общую теорию относительности и квантовую теорию поля, отказалась от идеи элементарных частиц в пользу струн (разной размерности отрезков или петель). Часто, говоря о струнах, используют термин «брана». Введение бран приводит к интересным следствиям, одно из них, самое, вероятно, важное, в том, что существующего четырехмерного пространственно-временного континуума оказывается недостаточно. Для того чтобы теория была непротиворечивой и удовлетворяла некоторым другим требованиям математического характера, необходимо учитывать девять пространственных измерений (как минимум) и одно временное. Эдвард Виттен показал<sup>28</sup>, что имеет смысл говорить о десяти пространственных измерениях.

Само по себе это не так странно: еще в работах Теодора Калуцы и Оскара Клейна<sup>29</sup> было показано, что можно рассматривать дополнительное пространственное измерение (они ограничивались пятимерным пространством-временем). Дополнительные пространственные измерения не поддаются наблюдению только потому, что они свернуты до масштабов порядка планковской длины ( $1,6 \cdot 10^{-35}$  метров). Поэтому никакого противоречия с наблюдаемой физической реальностью нет.

Сложности возникают тогда, когда мы обращаемся к вполне естественной задаче объяснения свойств элементарных частиц (в данном контексте бран). Основных свойств три: масса, спин и заряд<sup>30</sup>. Но есть и связанные с ними: величина сильного и слабого взаимодействий, характеристики соответствующих полей и т. п. Свойства частиц в теории струн напрямую зависят от геометрии дополнительных измерений, т. е. от их размеров и форм. Таким образом, задача заключается в том, чтобы вычислить (обосновать теоретически) в теории струн наблюдаемые характеристики частиц. Это будет мощным

<sup>28</sup> Виттен анализирует 11-мерное пространство в статье: *Witten E. String theory dynamics in various dimensions // Nuclear Physics B. 1995. Vol. 443. No. 1. P. 85–126.*

<sup>29</sup> *Kaluza T. Zum Unitätsproblem in der Physik // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. LIV. 22. Dezember. B., 1921. S. 966–972* и *Klein O. Quantentheorie und fünfdimensionale Relativitätstheorie // Zeitschrift für Physik. 1926. A. Vol. 37. No. 12. P. 895–906.*

<sup>30</sup> В контексте теории струн правильно говорить об их длине, форме и размерности. Заряд, масса и спин – в данном случае результаты определенных колебаний струн.

результатом: теория не просто фиксирует (как это делается при стандартной модели, куда экспериментально измеренные значения частиц просто подставляются), а предсказывает эти значения.

Однако возможных форм пространств, определяемых геометрией дополнительных измерений, достаточно много (это так называемые пространства «Калаби-Яу»)<sup>31</sup>. Если учитывать то, как они взаимодействуют с бранами и полями, то число возможных форм равно примерно  $10^{500}$  (высказываются предположения, что число может оказаться бесконечным). Проблема в том, что теория не содержит инструментария по выявлению того пространства, которое бы соответствовало нашей вселенной. Очевидно, что метод перебора при числах такого порядка неэффективен.

Отсюда следует два важных в контексте нашей работы вывода. Во-первых, может оказаться так, что среди всего этого множества пространств нет ни одного такого, которое описывало бы наше. Как интерпретировать такой вывод? С одной стороны, можно сказать, что теория неверна, поскольку не описывает наблюдаемую реальность. И это совершенно справедливо.

Но можно посмотреть на проблему и с другой стороны, которая появляется при анализе второго возможного вывода. Допустим, что среди возможных пространств есть и такое, которое описывает нашу вселенную (пусть даже мы его обнаружим). В таком случае это будет хорошим доказательством истинности теории: она соотносится с наблюдаемой действительностью. Но как быть с остальными  $10^{500}-1$ ?<sup>32</sup> Что означает их наличие в теории? Их можно трактовать как нереализованные возможности – но в таком случае возникает сложный вопрос, который выпадает за рамки объяснительных возможностей теории (тем самым ослабляя ее и опять делая подстановочной): почему реализован именно этот вариант, а не любой другой? Ясно, что для ответа на этот вопрос потребуется более общая теория.

Но ситуацию интерпретировать можно и другим способом: все многообразие реальных и представляют собой конфигурации отдельных вселенных, а значит, не нужно объяснять, почему наша вселенная именно такова. Она такова, потому что это одна из всех возможностей<sup>33</sup>.

Допустим, на отдаленной планете растут только березы. Утверждение местных ученых о том, что существуют деревья только одного вида – березы, и вопрос, почему существуют только березы, будут демонстрировать неполноту нашего знания и, что самое важное, – проистекающую от этой неполноты бессмысленность вопроса. Березы – это одна из возможностей, но могут быть (в других условиях) еще сосны, ели и т. д. Допустим далее, что ученые этой планеты построили теорию, которая предсказывает существование сосен, елей и т. д. наравне с березами – совершенно равноправно, но, возможно, в других мирах. При этом теория не содержит инструментария по обнаружению собственного мира (в котором растут только березы). Значит ли это, что теория неверна? Или, наоборот, именно она и верна – потому что описывает все многообразие возможностей? Далее, допустим, что теория предсказывает существование мира с елями и соснами, но ничего не говорит

<sup>31</sup> Метод подсчета возможного числа вариантов см., например, в статье: *Ashok S., Douglas M. Counting flux vacua // Journal of High Energy Physics. Vol. 2004. JHEP01(2004). URL: <http://iopscience.iop.org/article/10.1088/1126-6708/2004/01/060/meta> (дата обращения: 21.12.2016).*

<sup>32</sup> В действительности подходящих многообразий может быть не одно, а много, но это не принципиально.

<sup>33</sup> В принципе, тут, конечно, можно задать вопрос: а почему все возможности именно таковы и могли бы они не существовать или быть другими? Это отсылает к более знаменитому вопросу: а почему вообще есть нечто, а не ничто?

о мире с березами. Такая теория как будто неверна. Но точнее, она неполна, причем точно так же, как и та теория, которая описывает мир, в котором есть исключительно березы. В этом свете представляется, что вопрос, почему существуют только березы (или почему значение космологической постоянной именно такое), не имеет смысла.

Это очень существенное с точки зрения эпистемологии допущение – о том, что некоторые традиционные научные вопросы могут не иметь смысла (речь идет не о том, что они некорректны, а именно о том, что могут не иметь смысла).

Из этого следует и другой возможный ответ на вопрос о том, как рассматривать теорию, если она не содержит описания нашей реальности, но описывает множество других. Вероятно, она логически неполна в том смысле, что не описывает всего многообразия вселенных<sup>34</sup>. В таком случае правомерно поставить следующий вопрос: может ли она быть при этом истинной? С классической физической точки зрения – однозначно нет, но с математической – вполне<sup>35</sup>.

## Струнный ландшафт

Эти размышления подводят вплотную к разговору об антропном принципе в контексте струнного ландшафта. В данном случае учитывается самая слабая его формулировка, которая не вызывает нареканий у большинства ученых: наблюдаемая вселенная такова, потому что мы в состоянии ее наблюдать. В том смысле, что если изменить какие-либо из ее констант, например значение космологической константы, гравитационную постоянную или величину электромагнитного поля, то мы не смогли бы существовать. Однако это не ответ на вопрос о том, почему вселенная именно такова и почему мы в принципе должны существовать.

Стивен Вайнберг задался этим вопросом<sup>36</sup>, взявшись проанализировать ситуацию с мультиверсом. Он допустил существование многих вселенных и различных возможных значений темной энергии (которая играет роль гравитационного отталкивания и обеспечивает разбегание галактик). Отбросив некоторые значения (которые нет смысла рассматривать по объективным причинам), он задал диапазон возможных значений.

В качестве необходимого (но не достаточного) условия существования жизни (в том виде, в каком мы ее знаем) Вайнберг взял существование галактик. Расчет показал, что они будут формироваться при условии величины темной энергии, не превышающей  $10^{-121}$  (в планковских единицах), в то время

<sup>34</sup> Заметим, что уравнения ОТО также допускают различные экзотические решения. Например, решения для вселенных, в которых возможно возвращение в прошлое (см., например: Gödel K. An Example of a New Type of Cosmological Solution of Einstein's Field Equations of Gravitation // *Reviews of Modern Physics*. 1949. Vol. 21. P. 447–450). Вопрос в том, могут ли эти вселенные существовать.

<sup>35</sup> Вспомним знаменитую теорему Курта Геделя о неполноте, суть которой в том, что существует множество истинных математических утверждений, которые не могут быть доказаны в арифметике. Таким образом, математическая теория может быть неполна, но при этом она истинна (в том смысле, что позволяет производить верные вычисления); см.: Gödel K. Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I // *Monatshefte für Mathematik und Physik*. 1931. Bd. 38. S. 173–198.

<sup>36</sup> Weinberg S. Anthropic bound on the cosmological constant // *Physical Review Letters*. 1987. Vol. 59. No. 22. P. 2607–2610.

как наблюдаемое значение равняется  $10^{-123}$  (показательно, что тогда еще не была измерена эта величина и многие полагали ее равной нулю<sup>37</sup>. Таким образом, Вайнберг предсказал, что она должна быть отлична от нуля).

Для того чтобы были реализованы все возможные значения величины темной энергии, потребовалось  $10^{124}$  вариантов (как минимум), среди которых должен быть и соответствующий нашей вселенной.

Леонард Сасскинд развил эти идеи, предложив идею «струнного ландшафта»<sup>38</sup>. Суть идеи заключается в объединении некоторых выводов вечной инфляции с выводами теории струн.

Энергия каждого из  $10^{500}$  возможных пространств дает вклад в значение энергии вакуума (отметим, что  $10^{500}$  покрывает значение, предложенное Вайнбергом,  $-10^{124}$ ). Струнный ландшафт – это единый ландшафт всех возможных вселенных (учитывающий возможные формы дополнительных измерений и величину энергии вакуума), где вершинам ландшафта соответствуют высокие значения энергии поля инфлатона. При высоких значениях происходит инфляционное расширение. В отличие от классической инфляции здесь ключевую роль играет эффект квантового туннелирования (эффект, хорошо известный и наблюдаемый в явлениях микромира). Туннелирование приводит к тому, что значение поля из высокого значения, преодолев преграду рельефа ландшафта, попадает в более низкое значение. Это означает создание дочерних вселенных в исходных вселенных, где значение энергии вакуума ниже и меняется форма дополнительных измерений. Так продолжается бесконечно, и мультивселенная имеет вид множества постоянно возникающих вселенных, внутри которых возникают другие вселенные, внутри которых процесс повторяется, и так далее. Естественно ожидать, что среди этого многообразия найдется хотя бы одна (а возможно, и не одна) вселенная, соответствующая нашей. В таком случае правильно считать, что построена теория, которая полно описывает физическую реальность. Даже если в теории не содержится никакого инструмента для того, чтобы понять, какая из моделей описывает нашу вселенную (да и должен ли быть такой механизм?).

Но не факт, что среди всех этих вселенных (даже если их бесконечное число<sup>39</sup>) найдется наша – потому что неясно, учитывает ли теория все необходимые компоненты, которые описывают все возможные миры. Тем не менее если это так, то это не повод считать теорию ложной – возможно, нужно говорить, что она описывает множество других миров, и это не ее проблема, что мы не живем в одном из них, а наша. Даже не так важно, существуют ли они реально, более важно, что они могли бы существовать.

<sup>37</sup> То, что она не равна нулю, было показано в экспериментах 1998 года (см.: *Riess A., Filippenko A., Challis P., Clocchiattia A., Diercks A., Garnavich P., Gilliland R., Hogan C., Jha S., Kirshner R., Leibundgut B., Phillips M., Reiss D., Schmidt B., Schommer R., Smith C., Spyromilio J., Stubbs C., Suntzeff N., Tonry J.* Observational Evidence from Supernovae for an Accelerating Universe and a Cosmological Constant // *The Astronomical Journal*. 1998. Vol. 116. No. 3. P. 1009–1038; *Perlmutter S., Aldering G., Goldhaber G., Knop R., Nugent P., Castro P., Deustua S., Fabbro S., Goobar A., Groom D., Hook I., Kim A., Kim M., Lee J., Nunes N., Pain R., Pennypacker C., Quimby R., Lidman C., Ellis R., Irwin M., McMahon R., Ruiz-Lapuente P., Walton N., Schaefer B., Boyle B., Filippenko A., Matheson T., Fruchter A., Panagia N., Newberg H., Couch W.* Measurements of Omega and Lambda from 42 High-Redshift Supernovae // *The Astrophysical Journal*. 1999. Vol. 517. No. 2. P. 565–586.

<sup>38</sup> Концепцию струнного ландшафта Сасскинд подробно разрабатывает в книге: *Susskind L.* *The Cosmic Landscape: String Theory and the Illusion of Intelligent Design*. N. Y., 2006.

<sup>39</sup> Например, рассмотрим бесконечный ряд нечетных чисел: четных чисел в нем не найдется.



## Заключение

Рассмотренные проблемы касаются ряда важных вопросов о характере научных теорий и целях научного познания. Главными из них оказываются следующие: каков критерий истинности научной теории, что такое научная теория и что такое физический закон.

Здесь анализировались некоторые научные концепции, допускающие множество возможных миров, в качестве критерия их истинности, как было показано, вероятно, может выступать только математическое доказательство.

На данный момент требование совпадения математической модели и физических наблюдаемых явлений в рамках научных теорий становится все более слабым: многие предполагаемые важные явления на современном техническом уровне не наблюдаемы и, возможно, не будут наблюдаемы никогда.

В этом смысле требование для математической модели обязательно описывать наблюдаемую реальность есть требование не истинности, а, скорее, того, что она должна описывать именно тот мир, в котором мы существуем. Это прагматический подход к пониманию истины. В такой трактовке критерий истины выглядит следующим образом: истинно то, существование чего может быть доказано в той реальности, в которой существуем мы.

Здесь, как кажется, очень сильно проявляет себя антропоцентрическая установка. Безусловно, с практической точки зрения нас интересует наша наблюдаемая вселенная. Но это чисто прикладной подход. Научная теория в своей основе опирается не на прикладные принципы (которые оказываются лишь следствиями), а на фундаментальные (потому-то она, собственно, и «теория»). Таким образом, указанный критерий истины не подходит, он не может характеризовать теорию в целом: он вынуждает исключать из теории большую часть на том лишь основании, что это не вписывается в наблюдаемую реальность.

Если отказаться от такого критерия истины, то предложить нечто взамен более веское, чем математическое доказательство, очень сложно (и кажется, что невозможно). Знаменитый попперовский критерий фальсифицируемости<sup>40</sup> теряет не только силу, но и смысл (это та самая упомянутая выше ситуация, когда пересмотр фундаментальных принципов науки может поставить под сомнение осмысленность считавшихся ранее ключевыми вопросов). Если теория потенциально описывает множество (возможно, бесконечное) миров и мы признаем ее как истинную на каком-либо основании (но не только на том, что она как частный случай описывает физические законы нашего мира), то ее невозможно фальсифицировать. Истинно все, что возможно, но в случае струнного ландшафта возможно чуть ли не все<sup>41</sup>. Предположение о возможности изменения физических законов во времени усиливает этот вывод<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Popper K. *The Logic of Scientific Discovery*. L., 2002. P. 57–73.

<sup>41</sup> Это заявление не будет звучать так громко, если учесть, что полная теория должна описывать все утверждения (или их отрицания), возможные в этой теории. В этом смысле возражение, что ни одна теория, даже включающая струнный ландшафт, не может покрыть того, на что способно наше воображение, необоснованно. Если теория действительно полна и достаточно объемлющая (в плане описания всех физических законов), то она включает и это, потому что она должна описывать и законы мышления, и, таким образом, все то, что мы можем помыслить.

<sup>42</sup> В эволюцию законов природы верил Поль Дирак: “At the beginning of time the laws of Nature were probably very different from what they are now. Thus, we should consider the laws of Nature as continually changing with the epoch, instead of as holding uniformly throughout space-time” («В начале времен законы природы существенно отличались от их современного состояния. Значит, нужно предполагать, что они меняются, а не остаются неизмен-

То же касается и критерия объективности. Само понятие объективности в данном контексте теряет свой научный смысл и начинает обозначать нечто привычное человеку в силу того, что он в состоянии это наблюдать. В таком случае объективность выглядит как очередная антропоцентрическая установка, которая сама по себе носит субъективный характер<sup>43</sup>.

Разумеется, речь не идет о том, что теория, не имея возможности эмпирической проверки, теряет статус научности. Как видно из вышеприведенных примеров, теория от этого не перестает быть научной и использоваться научным сообществом. Проблема, скорее, в том, нужна ли корректировка критерия истинности и понятия научной теории. В данной статье обосновывалась необходимость смещения акцента в вопросе о критерии истинности научной теории в сторону математического обоснования. Но здесь есть подводные камни – математика неполна, а значит, существует множество истинных положений теории, которые никогда не могут быть вычислены. Эта проблема требует решения.

### Список литературы

*Аршинов В.И., Свирский Я.И.* На пути к коммуникативно-рекурсивной модели Вселенной // Философия науки. Вып. 16 / Отв. ред. В.И. Аршинов, В.Г. Горохов. М.: ИФ РАН, 2011. С. 3–33.

*Визгин В.П.* Идея множественности миров: очерки истории. М.: Наука, 1988. 296 с.

*Мамчур Е.А.* Изменяются ли законы природы? // Вестн. Рос. филос. о-ва. 2016. № 4. С. 89–93.

*Рузавин Г.И.* Математизация научного знания. М.: Мысль, 1984. 208 с.

*Севальников А.Ю.* Физика и философия: старые проблемы и новые решения // Филос. журн. 2016. Т. 9. № 1. С. 42–60.

*Шафаревиц И.Р.* Математическое мышление и природа // Вопр. истории естествознания и техники. 1996. № 1. С. 78–84.

*Albrecht A., Steinhardt P.* Cosmology for Grand Unified Theories with Radiatively Induced Symmetry Breaking // Physical Review Letters. 1982. Vol. 48. No. 17. P. 1220–1223.

*Ashok S., Douglas M.* Counting flux vacua // Journal of High Energy Physics. Vol. 2004. JHEP01(2004). URL: <http://iopscience.iop.org/article/10.1088/1126-6708/2004/01/060/meta> (дата обращения: 21.12.2016).

*Atkins M.* Could the Higgs Boson be the Inflaton? // Physical Letters B. 2011. Vol. 697. P. 37–40.

*Becker K., Becker M., Schwarz J.* String Theory and M-theory: A Modern Introduction. Camb.: Cambridge University Press, 2006. 756 p.

*Čápek V., Sheehan D.P.* Challenges to the Second Law of Thermodynamics: Theory and Experiment. Dordrecht: Springer, 2005. 372 p.

*Carroll S.* From Eternity to Here: The Quest for the Ultimate Theory of Time. L.: Oneworld Publications, 2011. 448 p.

*Dirac P.* The Relation Between Mathematics and Physics // Proceedings of the Royal Society. 1939. Vol. 59. P. 122–129.

*Gödel K.* An Example of a New Type of Cosmological Solution of Einstein's Field Equations of Gravitation // Reviews of Modern Physics. 1949. Vol. 21. P. 447–450.

---

ными в пространстве-времени»); *Dirac P.* The Relation Between Mathematics and Physics // Proceedings of the Royal Society. 1939. Vol. 59. P. 122–129); также эту возможность допускали Джон Уилер, Ричард Фейнман и в наше время Ли Смолин.

<sup>43</sup> Совершенно другая точка зрения на эту проблему, основанная на синергетическом походе и теории сложности, представлена в работе: *Аршинов В.И., Свирский Я.И.* На пути к коммуникативно-рекурсивной модели Вселенной // Философия науки. Вып. 16. М., 2011. С. 3–33.

*Gödel K.* Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I // Monatshefte für Mathematik und Physik. 1931. Bd. 38. S. 173–198.

*Guth A.* Fluctuations in the new inflationary universe // Physical Review Letters. 1982. Vol. 49. No. 15. P. 1110–1113.

*Guth A.* Inflationary universe: A possible solution to the horizon and flatness problems // Physical Review D. 1981. Vol. 23. No. 2. P. 347–356.

*Guth A.* Eternal Inflation and Its Implications // Journal of Physics A. 2007. Vol. 40. P. 6811–6826.

*Guth A.* The Inflationary Universe: The Quest for a New Theory of Cosmic Origins. N. Y.: Perseus Books Group, 1997. 358 p.

*Kaluza T.* Zum Unitätsproblem in der Physik // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. LIV. 22. Dezember. B.: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1921. S. 966–972.

*Karpenko I.* The notion of space in some modern physics theories // Epistemology & Philosophy of Science. 2015. Vol. 3. No. 45. P. 150–166.

*Klein O.* Quantentheorie und fünfdimensionale Relativitätstheorie // Zeitschrift für Physik. 1926. Bd. 37. No. 12. S. 895–906.

*Lewis D.* On the plurality of worlds. Padstow: Wiley-Blackwell, 1986. 288 p.

*Linde A.D.* A new inflationary universe scenario: A possible solution of the horizon, flatness, homogeneity, isotropy and primordial monopole problems // Physics Letters B. 1982. Vol. 108. No. 6. P. 389–393.

*Linde A.D.* Eternally Existing Selfreproducing Chaotic Inflationary Univers // Physics Letters B. 1986. Vol. 175. P. 395–400.

*Linde A.D.* Chaotic Inflation // Physics Letters B. 1983. Vol. 129. P. 177–181.

*Nozick R.* Philosophical Explanations. Camb.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1981. 784 p.

*Perlmutter S., Aldering G., Goldhaber G., Knop R., Nugent P., Castro P., Deustua S., Fabbro S., Goobar A., Groom D., Hook I., Kim A., Kim M., Lee J., Nunes N., Pain R., Pennypacker C., Quimby R., Lidman C., Ellis R., Irwin M., McMahon R., Ruiz-Lapuente P., Walton N., Schaefer B., Boyle B., Filippenko A., Matheson T., Fruchter A., Panagia N., Newberg H., Couch W.* Measurements of Omega and Lambda from 42 High-Redshift Supernovae // The Astrophysical Journal. 1999. Vol. 517. No. 2. P. 565–586.

*Popper K.* The Logic of Scientific Discovery. L.: Routledge, 2002. 544 p.

*Riess A., Filippenko A., Challis P., Clocchiattia A., Diercks A., Garnavich P., Gilliland R., Hogan C., Jha S., Kirshner R., Leibundgut B., Phillips M., Reiss D., Schmidt B., Schommer R., Smith C., Spyromilio J., Stubbs C., Suntzeff N., Tonry J.* Observational Evidence from Supernovae for an Accelerating Universe and a Cosmological Constant // The Astronomical Journal. 1998. Vol. 116. No. 3. P. 1009–1038.

*Starobinsky A.* A new type of isotropic cosmological models without singularity // Physics Letters B. 1980. Vol. 91. P. 99–102.

*Susskind L.* The Cosmic Landscape: String Theory and the Illusion of Intelligent Design. N. Y.: Back Bay Books, 2006. 416 p.

*'t Hooft G.* Magnetic monopoles in Unified Gauge Theories // Nuclear Physics B. 1974. Vol. 79. No. 2. P. 276–284.

*Vilenkin A.* The birth of inflationary universes // Physical Review D. 1983. Vol. 27. No. 12. P. 2848–2855.

*Weinberg S.* Anthropic bound on the cosmological constant // Physical Review Letters. 1987. Vol. 59. No. 22. P. 2607–2610.

*Witten E.* String theory dynamics in various dimensions // Nuclear Physics B. 1995. Vol. 443. No. 1. P. 85–126.

## Physical theories in a multiple possible-worlds environment

*Ivan Karpenko*

National Research University "Higher School of Economics". 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: gobzev@hse.ru

In the paper here abstracted, the author submits to critical analysis the criteria of truth used in physical theories and physical laws, with reference to some theories in contemporary physics allowing for the existence of multiple universes. Seeing as the properly done inquiry demands universe models with diverging basic principles (the laws of physics), two theories have been chosen as the object of the present study: the first one which assumes eternal inflation and the second one presupposing string cosmology (a string landscape). Both theories admit a broad variation in physical laws (which may amount to fundamentally different laws or to the same basic principles only slightly modified). Magnitude of dark energy (the cosmological constant) has been taken to represent the parameter of a physical law that changes its value from one possible universe to another. The analysis of physical theories admitting multiple universes shows that the standard requirements for a theory, which have their origin back in early modern period and which assume the validity of a theory to depend on its conformity to the criteria of observability and justification of the fundamental principles of our universe, cannot be entirely consistent. The tendency in the development of theoretical physics is towards creating the models which represent increasing (in many cases apparently altogether insurmountable) difficulty for experimental verification. It can be argued that, for some physical theories, there obviously must be no verification requirement at all, since any assumption of the necessary correspondence between theory and reality is no more than a manifestation of anthropocentrism. A theory may be able to reveal a more general ground which will be beyond the scope of observation. In this case, an epistemological question will arise, what can be the criterion of validity for such a theory? The present paper is an attempt to provide arguments for the priority of mathematical over the empirical justification.

**Keywords:** philosophy of science, physical theory, physical law, eternal inflation, dark energy, anthropic principle, epistemology

### References

- Albrecht, A. & Steinhardt, P. "Cosmology for Grand Unified Theories with Radiatively Induced Symmetry Breaking", *Physical Review Letters*, 1982, Vol. 48, No. 17, pp. 1220–1223.
- Arshinov, V. & Svirskij, Ja. "Na puti k kommunikativno-rekursivnoj modeli Vselennoj" [Towards a communicative-recursive model of the Universe], *Filosofija nauki*, 2001, Vol. 16, pp. 3–33. (In Russian)
- Ashok, S. & Douglas, M. "Counting flux vacua", *Journal of High Energy Physics*, Vol. 2004, JHEP01(2004) [<http://iopscience.iop.org/article/10.1088/1126-6708/2004/01/060/meta>, accessed on 21.12.2016].
- Atkins, M. "Could the Higgs Boson be the Inflaton?", *Physical Letters B*, 2011, Vol. 697, pp. 37–40.
- Becker, K., Becker, M. & Schwarz, J. *String Theory and M-theory: A Modern Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 756 pp.
- Čápek, V. & Sheehan, D.P. *Challenges to the Second Law of Thermodynamics: Theory and Experiment*. Dordrecht: Springer, 2005. 372 pp.
- Carroll, S. *From Eternity to Here: The Quest for the Ultimate Theory of Time*. London: Oneworld Publications, 2011. 448 pp.
- Dirac, P. "The Relation Between Mathematics and Physics", *Proceedings of the Royal Society*, 1939, Vol. 59, pp. 122–129.

- Gödel, K. "An Example of a New Type of Cosmological Solution of Einstein's Field Equations of Gravitation", *Reviews of Modern Physics*, 1949, Vol. 21, pp. 447–450.
- Gödel, K. "Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I", *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 1931, Bd. 38, S. 173–198.
- Guth, A. "Eternal Inflation and Its Implications", *Journal of Physics A*, 2007, Vol. 40, pp. 6811–6826.
- Guth, A. "Fluctuations in the new inflationary universe", *Physical Review Letters*, 1982, Vol. 49, No. 15, pp. 1110–1113.
- Guth, A. "Inflationary universe: A possible solution to the horizon and flatness problems", *Physical Review D*, 1981, Vol. 23, No. 2, pp. 347–356.
- Guth, A. *The Inflationary Universe: The Quest for a New Theory of Cosmic Origins*. New York: Perseus Books Group, 1997. 358 pp.
- Kaluza, T. "Zum Unitätsproblem in der Physik", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. LIV, 22. Dezember. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1921, S. 966–972.
- Karpenko, I. "The notion of space in some modern physics theories", *Epistemology & Philosophy of Science*, 2015, Vol. 3, No. 45, pp. 150–166.
- Klein, O. "Quantentheorie und fünfdimensionale Relativitätstheorie", *Zeitschrift für Physik*, 1926, Bd. 37, No. 12, S. 895–906.
- Lewis, D. *On the plurality of worlds*. Padstow: Wiley-Blackwell, 1986. 288 pp.
- Linde, A.D. "A new inflationary universe scenario: A possible solution of the horizon, flatness, homogeneity, isotropy and primordial monopole problems", *Physics Letters B*, 1982, Vol. 108, No. 6, pp. 389–393.
- Linde, A.D. "Chaotic Inflation", *Physics Letters B*, 1983, Vol. 129, pp. 177–181.
- Linde, A.D. "Eternally Existing Selfreproducing Chaotic Inflationary Universes", *Physics Letters B*, 1986, Vol. 175, pp. 395–400.
- Mamchur, E. "Izmenjajutsja li zakony prirody?" [Does the law of nature can change?], *Vestnik Rossijskogo filosofskogo obshhestva*, 2016, No. 4, pp. 89–93. (In Russian)
- Nozick, R. *Philosophical Explanations*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1981. 784 pp.
- Perlmutter, S., Aldering, G., Goldhaber, G., Knop, R., Nugent, P., Castro, P., Deustua, S., Fabbro, S., Goobar, A., Groom, D., Hook, I., Kim, A., Kim, M., Lee, J., Nunes, N., Pain, R., Pennypacker, C., Quimby, R., Lidman, C., Ellis, R., Irwin, M., McMahon, R., Ruiz-Lapuente, P., Walton, N., Schaefer, B., Boyle, B., Filippenko, A., Matheson, T., Fruchter, A., Panagia, N., Newberg, H. & Couch, W. "Measurements of Omega and Lambda from 42 High-Redshift Supernovae", *The Astrophysical Journal*, 1999, Vol. 517, No. 2, pp. 565–586.
- Popper, K. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge, 2002. 544 pp.
- Riess, A., Filippenko, A., Challis, P., Clocchiattia, A., Diercks, A., Garnavich, P., Gilliland, R., Hogan, C., Jha, S., Kirshner, R., Leibundgut, B., Phillips, M., Reiss, D., Schmidt, B., Schommer, R., Smith, C., Spyromilio, J., Stubbs, C., Suntzeff, N. & Tonry, J. "Observational Evidence from Supernovae for an Accelerating Universe and a Cosmological Constant", *The Astronomical Journal*, 1998, Vol. 116, No. 3, pp. 1009–1038.
- Ruzavin, G. *Matematizacija nauchnogo znanija* [The mathematization of scientific knowledge]. Moscow: Mysl Publ., 1984. 208 pp. (In Russian)
- Seval'nikov, A. "Fizika i filosofija: starye problemy i novye reshenija" [Physics and philosophy: old problems and new solutions], *Filosofskij zhurnal*, 2016, Vol. 9, No. 1, pp. 45–60. (In Russian)
- Shafarevich, I. "Matematicheskoe myshlenie i priroda" [Mathematical thinking and the nature], *Voprosy istorii estestvoznaniya i tehniki*, 1996, No. 1, pp. 78–84. (In Russian)
- Starobinsky, A. "A new type of isotropic cosmological models without singularity", *Physics Letters B*, 1980, Vol. 91, pp. 99–102.
- Susskind, L. *The Cosmic Landscape: String Theory and the Illusion of Intelligent Design*. New York: Back Bay Books, 2006. 416 pp.
- 't Hooft, G. "Magnetic monopoles in Unified Gauge Theories", *Nuclear Physics B*, 1974, Vol. 79, No. 2, pp. 276–284.

Vilenkin, A. "The birth of inflationary universes", *Physical Review D*, 1983, Vol. 27, No. 12, pp. 2848–2855.

Vizgin, V. *Ideja mnozhestvennosti mirov: ocherki istorii* [The idea of plurality of worlds: essays on the history]. Moscow: Nauka Publ., 1988. 296 pp. (In Russian)

Weinberg, S. "Anthropic bound on the cosmological constant", *Physical Review Letters*, 1987, Vol. 59, No. 22, pp. 2607–2610.

Witten, E. "String theory dynamics in various dimensions", *Nuclear Physics B*, 1995, Vol. 443, No. 1, pp. 85–126.

## **АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ: КАК РАБОТАЕТ ТЕКСТ**

**Цикл «Реплики»**

### **ФИЛОСОФИЯ КАК ЭКСПЕРТИЗА**

**Участники: М.А. Пронин, Б.Г. Юдин**  
**Организатор проекта и ведущая – Ю.В. Синеокая**

*Пронин Михаил Анатольевич* – кандидат медицинских наук, старший научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики, руководитель исследовательской группы «Виртуалистика». Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: pronin@iph.ras.ru

*Юдин Борис Григорьевич* – доктор философских наук, профессор, член-корреспондент РАН, главный научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: byudin@yandex.ru

*Синеокая Юлия Вадимовна* – доктор философских наук, профессор РАН, заместитель директора. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: sineokaya@iph.ras.ru

Дискуссия посвящена обсуждению экспертной функции философии. Эта функция становится актуальной в связи с возрастающим воздействием новейших технологий на окружающий мир и на самого человека. Тенденция развития и применения человекоориентированных технологий заставляет задуматься о возможностях радикального изменения физических, психических, интеллектуальных и даже моральных характеристик человека, о том, каковы будут эффекты использования таких технологий. Участники дискуссии едины в отказе от установок «технологического детерминизма», в соответствии с которыми человек и общество не могут влиять на направления технологического прогресса и должны приспосабливаться к тем переменам, которые влечет за собой применение новейших технологий. По мнению участников дискуссии, можно и должно пытаться предвидеть последствия многообразных воздействий на человека технологий, а для этого необходимы такие инструменты, как философское воображение и вырабатываемые философией средства рационального мышления. Участники дискуссии иллюстрируют выдвигаемые ими тезисы на примерах деятельности Комитета по биоэтике Совета Европы, привлекающего философов для всестороннего обсуждения последствий развития новейших технологий на права и достоинства человека. В этом же контексте рассматривается история становления виртуалистики как нового направления, сделавшего актуальной философскую экспертизу мировоззренческих установок исследователей, а также на примере чернобильской катастрофы продемонстрировавшей те риски, которые несут с собой новые технологии.

**Ключевые слова:** антропология, гуманитарная экспертиза, биоэтика, человекоориентированные технологии, «улучшение» человека, виртуалистика

---

**Ю.В. Синеокая.** Дорогие коллеги, сегодня мы обсуждаем крайне актуальную тему – философия как гуманитарная экспертиза. В экспертной составляющей философского знания все чаще начинают усматривать основную роль философии, ее цель и пользу. Философией часто называют критику идеологий, говорят о философии как о мировоззрении, как о науке, как об искусстве. Есть разные точки зрения. Но сейчас речь пойдет о философии как гуманитарной экспертизе новых технологий и методологии комплексного изучения человека. У нас в гостях два исследователя из Института философии. Член-корреспондент РАН, главный редактор журнала «Человек» Борис Григорьевич Юдин, ученый, известный своими работами по философии и этике науки, биоэтике. И Михаил Анатольевич Пронин, руководитель исследовательской группы «Виртуалистика», принимавший участие в ликвидации последствий аварии в Чернобыле.

**Б.Г. Юдин.** Сначала я должен объяснить, откуда возникла такая тема. В мае прошлого года вместе со своим коллегой Павлом Дмитриевичем Тищенко мы были в Страсбурге, где находится Совет Европы. В Совете Европы есть Комитет по биоэтике, который проводил тогда конференцию под названием «Новейшие технологии и права человека». Идея этой конференции была в том, что сейчас во многих областях биотехнологий, и прежде всего в сфере биомедицинских технологий, имеется множество прорывных достижений, которые, очевидно, оказывают или будут оказывать очень серьезное влияние на проблематику прав человека, которая является ключевой для Совета Европы. Меня на этой конференции поразило то, что все главные доклады были сделаны философами.

Это было особенно удивительно, поскольку я почти 20 лет регулярно езжу в Страсбург на пленарные заседания Комитета по биоэтике как представитель России, и на моих глазах в составе этого Комитета происходили характерные перемены. В первые годы довольно многие страны были представлены философами. Каждую страну в этом комитете представляет как минимум один эксперт, а всего в Совет Европы входит 47 стран, так что обычно приезжает порядка 40 экспертов. Лет 20 назад многие из них были философами, а наряду с ними были и медики, и биологи, довольно много юристов. В последующие годы происходил процесс «вымывания» философов, так что на сегодня я остаюсь единственным философом среди более чем сорока экспертов, работающих в Комитете по биоэтике; всех остальных философов сменили специалисты из других дисциплин.

Осмысливая этот феномен, я пришел к такому выводу: тогда, примерно 20 лет назад, был разработан и принят исключительно важный документ. Он носит очень длинное название: «Конвенция о защите прав и достоинства человека в связи с применением достижений биологии и медицины: Конвенция о правах человека и биомедицине», так что в повседневном обиходе его называют Конвенцией Совета Европы о биомедицине и правах человека, либо, еще короче, Конвенцией о биоэтике, либо, наконец, совсем коротко, Конвенцией Овьедо – именно в этом испанском городе 4 апреля 1997 г. она была открыта для подписания.



Когда этот документ создавался, биоэтический дискурс только начинал выходить за узкопрофессиональные рамки и привлекать внимание широкой общественности. И это расширение круга тех, кто вовлекался в обсуждение биоэтических проблем, во многом происходило благодаря участию в этом обсуждении философов – как тех, кто специализировался в сфере этики, так и работавших в области философии науки и технологий. Собственно, саму разработку Конвенции Овьедо можно трактовать не только как подготовку документа, призванного зафиксировать определенные этические и юридические нормы, но и как выработку языка, который позволял бы вести осмысленное обсуждение совершенно нового круга проблем на уровне не только специалистов-экспертов, но и тех, кого принято называть рядовыми гражданами. С одной стороны, бурный прогресс биомедицинских наук и технологий порождал немало моральных и правовых коллизий, с которыми прежде людям не приходилось сталкиваться. С другой стороны, эти коллизии возникали не где-то в заоблачных абстрактных высях, интересующих лишь ученых и философов, а в повседневных жизненных ситуациях.

Таким образом, основная идея документа состояла в том, что многие новейшие открытия и достижения в области биологии и медицины не только расширяют возможности человека, не только помогают лечить заболевания, которые прежде не поддавались лечению, но и порождают немало новых этических и юридических проблем, напрямую затрагивающих права и достоинство человека. Многие из этих проблем отличает то, что для их осмысления и решения оказывается недостаточным накопленный человечеством опыт моральной и правовой рефлексии, так что их бывает трудно не только корректно сформулировать, но даже и выявить. Было понятно, что все эти проблемы носят междисциплинарный характер и что именно с позиций философии можно увидеть их в предельно широкой перспективе, удерживая при этом в фокусе и даже заново обнаруживая их различные дисциплинарные аспекты. Поэтому философы играли существенную роль в разработке основополагающих принципов Конвенции и в подготовке ее текста.

Однако после того, как этот документ был разработан и принят, Комитет по биоэтике Совета Европы занялся работой более технического порядка – разработкой документов, в которых общие принципы Конвенции Овьедо детализируются применительно к различным областям биомедицины, таким как трансплантология, генетическое тестирование, вспомогательные репродуктивные технологии и т. п. Как оказалось, для такого рода деятельности философы не очень-то нужны. На заседаниях Комитета я время от времени пытался говорить о каких-то проблемах более общего, философского характера, но поддержки при этом, как правило, не встречал.

И вот вдруг оказалось, что Совет Европы заинтересовался совершенно новой сферой так называемых эмерджентных технологий. Это технологии, которые только придумываются, конструируются, создаются. Иногда их называют еще конвергентными, имея в виду, что они основываются на взаимодействии нано-, био-, инфо- и когнитивных технологий. Многие из этих технологий нацелены непосредственно на человека и, как представляется сегодня, их воздействие на человека, с одной стороны, позволит существенно усилить его физические, психические, интеллектуальные способности, но, с другой стороны, чревато очень неопределенными и трудно прогнозируемыми рисками для его здоровья, прав, достоинства и т. п. Таким образом, размышления о возможностях этих технологий заставляют всерьез задумываться и о том, что будет происходить с человеком, на которого они будут

воздействовать, вплоть до постановки вопроса о том, можно ли будет вообще наделенных такими сверхъестественными способностями существ относить к человеческому роду. Вполне возможно, что мы сегодня стоим на пороге каких-то кардинальных преобразований, глубоких изменений самой природы человека. Представляется поэтому, что, как и в ситуации с разработкой Конвенции о биоэтике, здесь становится необходимой та широкая и вместе с тем основательно продуманная перспектива, которая задается философией. Такая перспектива предполагает, с одной стороны, наличие богатого воображения, а с другой – способность выстраивать рациональную аргументацию. Именно она и только она в состоянии определить те отправные точки, которые позволят ориентироваться в необозримом пока поле новых технологических возможностей воздействия на человека<sup>1</sup>.

В процессе подготовки конференции по эмерджентным технологиям было два доклада. Один был составлен группой философов из Голландии, другой – норвежскими философами. Обе группы попытались представить общую картину того, какие риски возможны, как их классифицировать, насколько они актуальны, какие из них можно ожидать в близком, а какие – в отдаленном будущем. Поучаствовав в конференции, я понял, что в первую очередь именно философы могут и должны выступать экспертами в этой области, для которой сегодня характерна глубокая и многоплановая неопределенность. Разумеется, эту неопределенность не следует понимать как основание для того, чтобы заняться гаданием на кофейной гуще; тем не менее очевидно, что ни одна из конкретных областей научного знания, ни их междисциплинарное объединение не в состоянии выработать ориентиры для освоения той области неизведанного, к которой мы неуклонно приближаемся. На мой взгляд, философия оказывается незаменимой в деле выработки таких ориентиров. Я не хочу тем самым сказать ничего плохого про философов, наоборот, я хочу сказать, что они здесь оказываются незаменимыми. Может быть, в будущем, когда эти технологии начнут принимать какие-то более осязаемые очертания, необходимость философского осмысления того, что они могут принести человеку и человечеству, сойдет на нет, так что философы смогут вернуться к изучению того, что было сделано Аристотелем, Ницше, другими выдающимися мыслителями. Сегодня же они востребованы именно здесь.

Вот таким образом и возникла проблема философии как экспертизы. Я должен сказать, что далеко не все философы соглашались с таким видением философии. При этом я подчеркну, что, говоря о философии как об экспертизе, я никоим образом не хочу отбрасывать никаких других характеристик философии. Я имею в виду лишь то, что, помимо всего прочего, философия сегодня нужна и востребована в этой вот функции экспертизы.

При этом само понимание экспертизы в нашем секторе гуманитарных экспертиз и биоэтики оказывается более широким по сравнению с традиционными ее трактовками. Согласно таким трактовкам, экспертиза – это то, что делают люди, которые являются специалистами в той или иной области. Перед ними ставится некоторая задача, скажем, выбора наилучшего по тем или иным критериям проекта из числа нескольких предложенных, и они, исходя из своих знаний, опыта и квалификации, определяют наилучший вариант. Наше понимание экспертизы более широкое, оно никоим образом не ограничивается формулированием такого решения, которое стало бы обязательным

<sup>1</sup> См.: Тищенко П.Д., Юдин Б.Г. Звездный час философии // *Вопр. философии*. 2015. № 12. С. 198–203.

для всех, кто имеет то или иное отношение к ситуации, потребовавшей экспертизы. С нашей точки зрения, экспертиза – это процесс осмысления того нового, что встречается в нашей жизни, с чем мы еще не привыкли иметь дело, что может нести с собой риски, вызывать опасения и т. д. В этом смысле экспертизу можно охарактеризовать как обживание новых пространств, которые раскрываются перед человеком.

**М.А. Пронин.** Я хотел бы сказать о многих вещах, поэтому некоторые тезисы будут достаточно резкими, но это не значит, что они не подлежат обсуждению, сомнению, опровержению... С другой стороны, время ограничено – отдаю себе отчет, что придется скользить по поверхности «философии как экспертизы».

Мой путь в философию эмпирической. Пока шел, каждый раз оказывалось, что задачи, которые жизнь ставила, всегда превосходили то образование, которым я в тот момент располагал. Я военный врач, закончил Военную медицинскую академию им. С.М. Кирова в Ленинграде, в общей сложности за время службы принял участие в 5 государственных программах. Все они были уникальными, новыми, как сегодня говорят, инновационными. Одна из них – госпрограмма уничтожения химического оружия. Очевидно, что при ее разработке надо было делать прогнозы, в частности прогнозы заболеваемости в районах размещения особо опасных объектов по уничтожению химического оружия<sup>2</sup>. Причем в очень нестандартных условиях, а именно: когда никакие нормы допустимых выбросов не должны и не могут быть нарушены. Ситуация противоестественная: ничего не выбрасывается в окружающую среду, а если и есть выбросы, то они допороговые или подпороговые, то есть мониторинг как таковой и не требуется. С другой стороны, система профилактического контроля и наблюдения должна быть развернута! На что ее нацеливать, если ничего нет? (В ситуации аварии, нежелательного инцидента – прогнозирование более-менее понятно: тип отравляющего вещества, его специфическая токсичность, объем выброса – потенциальная токсодоза считается быстро, как и ее распределение в атмосфере, воде...)

Оказалось, что найти специалистов и экспертов по тому, чего нет, очень сложно. Когда мы такую группу пытались сформировать – вы, возможно, слышали об опросах по методу Делфи, во всяком случае экспертные группы, фокус-группы, что сейчас проводится в социологии и маркетинге, известны в большей степени, – оказалось, что часть коллег даже с высокой квалификацией уходят от предложения, оценивая себя как некомпетентных в области прогноза в нестандартной ситуации. А те, которые согласились, где-то на 3-м или 5-м туре экспертизы начинали злиться и говорить: «Вы заставляете нас все это выдумывать, потому что в литературе ничего нет!». На что мне приходилось отвечать: «Если бы было в литературе, есть специальные институты, мы бы заказали им обзор литературы, получили бы этот обзор и на него бы опирались».

Примерно такая же задача стояла при прогнозе заболеваемости в районах, подвергшихся радиационному загрязнению после катастрофы на Чернобыльской АЭС. Тоже нужно было спрогнозировать возможные болезни, посмотреть, насколько система здравоохранения адекватно может их выявлять. Это заболевания, которые в обычной практике мы пропускаем при учете, а в данном месте мы должны их отслеживать дополнительно.

<sup>2</sup> Пронин М.А., Шолохов В.М., Лисовой В.А., Браун Д.Л., Морозов С.А., Мирошин А.А., Калюкин С.Л. Прогнозирование болезней, подлежащих мониторингу в районах хранения и уничтожения химического оружия // Журн. Рос. хим. о-ва им. Д.И. Менделеева. 1994. Т. 38. № 2. С. 88–90.

Сформировать и «заставить» работать группу экспертов в подобном поле – очень непростая задача, ведь истории наблюдений нет, научная литература если и есть, то только косвенная.

Здесь мы выходим в пространство, казалось бы, конкретных дисциплинарных знаний – заболеваемость в районе, подвергшемся/подвергающемся тому или иному воздействию. Моя кандидатская диссертация посвящена вертолетчикам-чернобыльцам, которые бросали мешки с вертолета в первые дни в жерло, в кратер разрушенного ядерного реактора. Авиационно-космическая медицина – это одна специальность, вторая специальность – внутренние болезни, третья – это организация медицинской службы, обеспечение деятельности ВВС, что относится к специальности «Тыл вооруженных сил», то есть к управлению. Следующая область специализации – это радиационная медицина и радиобиология, наконец пятое – медицинская статистика. Группа вертолетчиков небольшая, статистики для сравнения нет, что требует сложных методов статистической обработки. Мы выходим на междисциплинарные комплексные исследования, которые требуют знаний в области 5 и более специальностей одновременно. Причем специальности требуют интеграции не столько на уровне организации исследований, сколько на уровне парадигматики и методологии таковых: в приведенных экспертизах объект экспертизы относится к каждой из специальностей, но лежит в поле неизвестного для каждой из них. Это очень тонкий момент, в том смысле, что не очевидный.

Я рассказываю об этом, потому что и наш сектор гуманитарных экспертиз и биоэтики, как и сектор комплексных проблем изучения человека, – выходец из Института человека РАН. Подобной комплексной междисциплинарной экспертизой развития человеческого потенциала мы занимались изначально, коллектив подбирался из людей, которые одарены многими способностями. У нас есть и музыканты, и поэты, и философы, и инженеры, и это все одновременно живет в одном человеке. Это люди, которые могут играть на нескольких инструментах – интеллектуальных, эмоциональных, физических, телесных. Здесь закономерен вопрос: почему такой человек не путается в этих реальностях? Видимо, происходит естественный отбор, когда мы находим и собираем специалистов, которые могут решать многомерные, нелинейные задачи.

Возвращаясь к теме «философия как экспертиза», скажу, что философская задача здесь состоит в том, чтобы представить, что будет за поворотом, за который даже никто заглянуть не может, попытаться сформировать это видение. Это должны быть люди не только с аналитическим стилем мышления или сознания. Кроме репродуктивного мышления они должны демонстрировать еще продуктивное мышление, синтетическое и попытаться вербально описывать то, что нас ожидает, соответственно, давать новые названия этим новым областям.

Экономическая статистика такая: у России 30 % мирового рынка вооружения, но это всего лишь 2 % от мирового рынка высоких технологий! Блеск и нищета нашей отечественной науки через эти цифры хорошо просматривается.

Для того чтобы оперировать подобной картиной, кем надо быть? Экономистом, политиком? Наверно, просто по-человечески смотреть и сопоставлять, чтобы сделать какие-то, может быть, и не очень приятные для нас выводы. Дальше встает вопрос: философы занимаются экспертизой, они что-то могут предложить?

Моя личная история прихода в философию как экспертизу связана с виртуалистикой. Это направление, которое родилось у нас в стране, как сформировавшееся научное подразделение оно возникло именно в Институте че-

ловека РАН. В далеком 1986 г. вышла первая статья в области виртуальных психологических состояний, авторы – Генисаретский Олег Игоревич и Носов Николай Александрович<sup>3</sup>. Есть школа Н.А. Носова, а в Институте философии РАН в то же время была группа, лидером которой был исследователь Игорь Акчурин. К сожалению, ни Н.А. Носова, ни И.А. Акчурина уже нет с нами.

Виртуальность на заре своего рождения была связана с двумя вещами – с состояниями, которые летчики-испытатели переживали, и с ошибками – с посадкой самолета на фюзеляж<sup>4</sup>. Летчику кажется, что он выпустил шасси, а на самом деле нет – в результате сажает самолет на фюзеляж. Наблюдался феномен неразличения выполненного и невыполненного действия. Этот феномен связан с фундаментальными свойствами психики человека, психического пространства: внутреннего, психологического, антропологического, духовного, субъектного, субъективного, как бы мы его ни называли. Оказалось, что Н.А. Носов, будучи одним из выпускников лучшего университета страны, лучшего психологического факультета страны, столкнулся с тем, что его знания и представления не адекватны тому объекту и предмету – ошибкам, – с которым он работает.

У Н.А. Носова в исследованиях выяснилось, что психическое пространство человека состоит из множества реальностей. У виртуалистики был нелегкий путь: оказалось, что категориальная оппозиция идеальное-материальное не описывает объекты, которые порождаются во внутреннем пространстве человека. Откуда приходит ошибка и куда она уходит?.. Конечно, посадка самолета на фюзеляж для большинства – что-то абстрактное, вряд ли кто-то из вас этим занимался, но бытовые ошибки вы, наверное, переживали. Человек обозначался, описался, ослышался, оговорился, но продолжает действовать так, как будто он все делает правильно. Если вы ходите по земле, это одна история, а если вы летчик и летите в самолете, это, согласитесь, совершенно другая.

Я перехожу к новым технологиям, сегодня это технологии виртуальной реальности, технологии дополненной реальности. Данные технологии позволяют обманывать мозг человека, у него возникают аналогичные феномены неразличения. Правда, передовики в области технологических прорывов про ошибки неразличения не говорят, потому что у них фокус на внешнем – на технологическом. Виртуальная реальность, как мы – школа Н.А. Носова – ее понимаем, не связана со шлемом виртуальной реальности. Заходя в любой храм любой религии, вы сразу же попадаете в «шлем веры».

Но это уже гуманитарная экспертиза и философия. Для того чтобы рассказывать о нашем видении на прагматичном языке – абстрактный не все воспринимают, – тоже нужна какая-то история, иногда эти самые 30 лет, прежде чем мы можем четко сформулировать, рассказать, продемонстрировать какую-то актуальность нового взгляда на мир и на человека.

Я возвращаюсь к тому, что, когда Борис Григорьевич сделал первый доклад «Философия как экспертиза», я внутренне с этим согласился, да, я этим всю жизнь занимаюсь, но я этого никогда не называл. Это имянаречение, определение, формирование нового термина или понятия, если оно новое, то оно возникает из какого-то совершенно другого взгляда и мировоззрения. В этом задача философии, коллег, которые на то же самое смотрят почему-то по-другому, и почему-то это новое в голове конкретного человека родилось.

<sup>3</sup> Носов Н.А., Генисаретский О.И. Виртуальные состояния в деятельности человека-оператора // Тр. ГосНИИГА. Авиационная эргономика и подготовка летного состава. Вып. 253. М., 1986. С. 147–155.

<sup>4</sup> Носов Н.А. Ошибки пилота: психологические причины. М., 1990.

**Ю.В. Синеокая.** Борис Григорьевич, согласны ли Вы с тем, что эта экспертиза имеет субъективный характер? То, что говорил Михаил, насколько это отвечает Вашему видению философии как экспертизы? Очевидно, что не у каждого философа за плечами такой богатый практический опыт.

**Б.Г. Юдин.** В экспертизе много может быть субъективного, я совершенно с этим согласен. Более того, по моему мнению, для той гуманитарной экспертизы, которой мы пытаемся заниматься, очень важно, что она не считает такой субъективный опыт отдельного человека чем-то несущественным, тем, от чего надо абстрагироваться, что надо так или иначе корректировать, исправлять, объективизировать и т. д.<sup>5</sup>

Я бы хотел оттолкнуться от одного из сюжетов, которые затронул сейчас Михаил Анатольевич. Недавно он выпустил замечательную книжку своих воспоминаний о Чернобыле.

**М.А. Пронин.** Она называется «Экзистенция: забытый Чернобыль. Записки ликвидатора. Философско-антропологический очерк»<sup>6</sup>.

**Б.Г. Юдин.** Чернобыль – это один из таких ярких примеров, может, даже самый яркий пример того, как технологии, которые создаются человеком, становятся враждебными и крайне опасными для человека. В отличие, скажем, от ядерного оружия, которое по самому своему изначальному замыслу направлено на уничтожение человека, технология энергии в ядерном реакторе создавалась во благо человеку, а между тем оказалось, что ее применение чревато такими катастрофическими последствиями для множества людей. Отталкиваясь от этого, я хотел бы пройти немного дальше и обратить внимание на то, что эта технология «мирного атома», когда она разрабатывалась, не была направлена непосредственно на человека. Конечно, имелось в виду, что она позволит увеличить производство дешевой энергии хорошего качества и что таким образом она будет влиять на человека, но при этом было ясно, что такое влияние должно быть только опосредованным. Оказалось, что эта технология может воздействовать на человека и непосредственно, и ее воздействие может вызывать катастрофические последствия, угрожающие самому существованию человека и человечества.

Теперь я хочу сказать о такой весьма характерной тенденции. Начиная примерно с последней четверти XX века все чаще разрабатываются и получают самое широкое применение именно такие технологии, которые направлены непосредственно на человека. Прежде всего это технологии биомедицинские и информационные. Что касается информационных технологий, позволю себе привести такую иллюстрацию. Я по образованию инженер, заканчивал МВТУ им. Баумана в середине 60-х годов. У нас был короткий 6-часовой курс программирования. Заключался он в том, что мы учились писать числа не в десятичной, а в двоичной системе. В МВТУ был один из первых советских компьютеров, это было огромный агрегат, который занимал площадь двух-трех довольно больших аудиторий. Небольшая часть одной из аудиторий была тем местом, где только и могли находиться люди. В те времена развитие компьютеров только начиналось, и вполне естественно было ожидать, что размеры компьютеров и количество составляющих их

<sup>5</sup> См. в этой связи: Юдин Б.Г. Необходимость и возможности гуманитарной экспертизы // Знание. Понимание. Умение. 2006. № 4. С. 186–194.

<sup>6</sup> Пронин М.А. Экзистенция: забытый Чернобыль. Записки ликвидатора. Философско-антропологический очерк. М., 2016. Книга – Лауреат международной премии (при участии Правительства Москвы) «Звезда Чернобыля» за 2016 год. Книга в 2016 г. принята в дар Государственной библиотекой им. В.И. Ленина в специальный фонд хранения в числе лучших книг, посвященных чернобыльской тематике (за 2011–2016 гг.).

элементов будет увеличиваться. Но эта тенденция резко изменилась, когда вдруг появился персональный компьютер, приспособленный для того, чтобы с ним управлялся всего-навсего один человек. В результате компьютеры, ориентированные непосредственно на отдельного индивида, на взаимодействие с этим индивидом, стали незаменимыми помощниками человека во многих сферах его деятельности.

Что касается биологических и медицинских (биомедицинских) технологий, они изначально ориентированы на отдельного человека. В конце 60-х гг. начался очень бурный прогресс в области развития таких технологий. Они становились все более и более эффективными, но вместе с тем и все более агрессивными, все глубже внедрялись в тело и психику человека. Затем, уже в начале нынешнего столетия, стал обнаруживаться весьма глубокий сдвиг в том, что касается сферы применения этих технологий.

Когда мы говорим о (био)медицинских технологиях, то имеем в виду, что они разрабатываются и применяются для того, чтобы так или иначе способствовать восстановлению или поддержанию здоровья человека, предотвращению заболевания, облегчению состояния человека, в частности, при неизлечимой болезни и т. п. К примеру, какие-то процессы внутри организма дают сбой, а соответствующие технологии позволяют вернуть их в правильное русло. Предполагается, что есть какие-то нормы функционирования отдельных органов и всего организма в целом, и в случае отклонения тех или иных процессов от этих норм биомедицинские технологии используются для того, чтобы восстановить нормальное функционирование организма.

Однако по мере того, как прогресс биомедицинских технологий становится все более ощутимым, люди начинают задумываться не только о возвращении к норме, но и о том, чтобы с помощью технологий попытаться улучшить какие-то физические либо интеллектуальные способности человека. Возникает новая проблемная область улучшения человека, т. е. создания и применения в этих целях биомедицинских технологий.

На мой взгляд, при этом происходит очень существенный сдвиг, значимость и масштабы которого мы только начинаем осознавать. Важно отметить, что осознание и оценка этого сдвига является очень серьезной философской проблемой. В тех ситуациях, когда технологии воздействуют на внешний мир, то человек, который их использует и на которого они воздействуют опосредованным образом, выступает как своего рода точка отсчета, как начало координат. Мы можем считать эту точку неподвижной и, находясь в ней, наблюдать и оценивать все в соотношении с человеком, который выступает как мерило (включая, между прочим, и ценностные параметры) всего того, что создается технологиями.

Но когда объектом технологических преобразований становится сам человек, мы теряем начало координат, тот ориентир, которым все время пользовались для оценки технологических инноваций. Выбор начала координат становится произвольным, что позволяет обосновывать любые технологические трансформации человека. Здесь возникает проблема, которая обсуждалась на той конференции в Страсбурге, о которой я рассказывал в начале: что же будет дальше с человеком? Мне представляется, что проблематичными становятся ключевые характеристики человеческого существования: его формы, его продолжительность, его смысл.

**М.А. Пронин.** Я могу добавить несколько прагматичных иллюстраций к тому, о чем говорит Борис Григорьевич. Во-первых, он говорит про то будущее, в котором вы окажетесь. Это будущее как страшный суд, потому что оно

придет неожиданно, потому что оно придет независимо от вас. Это пространство начнет вас судить, оно уже судит. Вы заметили, что у меня уже эсхатологический дискурс? Чтобы описывать будущее, надо либо запугать, либо прельстить, другого нет. То, что произойдет Чернобыльская катастрофа – самая неповторимая катастрофа в мире, – никто не думал. А вот создатели этой технологии, как и Господь Бог, они думали о том, что они творят, о том, что зло на земле порождается ими тоже?

Многие прагматики, технологи, ученые и исследователи создают что-то новое на пределе своих внутренних сил и ресурсов, они целенаправленны. А как учил С.В. Илюшин, наш знаменитый конструктор самолетов, в памятке для сотрудников-конструкторов авиационной техники, самолет – это всегда компромисс, но это всегда целенаправленный и целеопределенный компромисс. О чем идет речь? Мы не можем создать самолет вообще. Это либо самый лучший планер, либо самый скоростной, либо самый вооруженный, либо самый защищенный, либо самый высотный, либо самый дальний по полету. Мы не можем сделать все сразу.

Работая на пределе своих возможностей – интеллектуальных, технологических, а сейчас еще и финансовых, – человек вынужден прагматизироваться, у него просто нет возможности смотреть на себя в более широком контексте, создавая новую технологию как Господь Бог. А дальше мы начинаем заниматься оправданием, теодицеей: как можно допустить какие-то плохие следствия творения? Вспомним: и сказал Бог, что все сотворенное им было хорошо! И создатель атомной электростанции тоже сказал, что было хорошо. И государственная комиссия, которая ее принимала, тоже сказала, что все хорошо. И мы, когда посмотрели на свет, на лампочки Ильича, тоже сказали, что все хорошо. А потом оказалось, что мы должны эту вдруг возникшую проблему решать, а мы не обучены. Я участник ликвидации последствий катастрофы на Чернобыльской АЭС, а где взять лучших специалистов по ликвидации таких катастроф, где их готовили у нас?

Сегодня мы попадаем в пространство «ПППП медицины»: Предсказательной, Профилактической, Персонифицированной, Партисипативной – когда каждый человек начинает быть сам для себя врачом. Человек начинает думать, как новые технологии в условиях информированного согласия в отношении себя применять. Я могу задать очень простой вопрос: кто из вас знает, как мы устроены анатомически, кто из вас знает, как мы устроены физиологически, психологически, духовно, какая у вас структура воли, внутреннего пространства и т. д.? Сегодня эти технологии являются вызовом для представления человека о самом себе, вообще о мире. Придется отвечать на эти вопросы.

Возвращаясь к тому, с чего я начал, – будущее приходит как страшный суд, и все мы туда попадем. Здесь такая интерактивность начинается – совершенно новая, и совершенно новое гуманитарное пространство разворачивается, связанное с какими-то новыми антропологическими, экзистенциальными константами, на которых вообще наша жизнь базировалась. Как это все обсуждать и кому обсуждать, в каком контексте и с какой колокольни? Это большой вопрос. В какой-то момент встает вопрос не просто о прагматической интеграции, не просто о методологическом каком-то объединении взглядов и подходов. А встает вопрос вообще о новых языках описания, описания новых возможностей, нового человека. А есть языки-навигаторы – языки переключения из одного представления в другое, из одной целеопределенности в другую. Все, что связано с переключением



субъекта деятельности в системе деятельности, это уже осмысление человеком самого себя. Это то, что выходит за рамки психологии как таковой, которую мы представляем, это уже философия и мировоззрение. Сейчас философия и мировоззрение становится прагматической силой, потому что технологии виртуальной реальности основаны на неразличении человеком иллюзий, миражей, сна и действительности, в которой он находится. Сейчас встает вопрос вообще о новой форме эволюции человека, потому что начнут «отбираться» люди, которые могут обманываться. Встанет вопрос, насколько природа человека защищает самого человека в подобных новых технологиях. У вас начинают появляться множество телесностей одновременно, множество сознаний, множество личностей, множество внутренних пространств, где вы сами себя идентифицируете.

**Б.Г. Юдин.** Я хочу оспорить один тезис, который сейчас развивал Михаил Анатольевич, а именно тезис о том, что технологическое развитие содержит в себе некую неизбежность, а людям остается лишь принять эту неизбежность и по возможности приспособливаться к ней. Я считаю, что у людей все же есть возможность не просто плыть в русле научно-технического потока, а как-то еще и ориентироваться в нем. Этот поток течет не помимо нас, вовлекая нас, напротив, мы сами участвуем в формировании этого потока. Одно из оснований идеи гуманитарной экспертизы и, более широко, философской экспертизы состоит в том, чтобы предоставить людям дополнительные возможности ориентироваться в этом потоке и делать свой рациональный выбор в ситуациях, когда открываются те или иные технологические возможности. В действительности современные технологии открывают массу возможностей, и далеко не все их удастся реализовать.

Многие технологические инновации возникают в значительной мере потому, что мы, люди, делаем выбор в их пользу. В современной философской литературе используется такое понятие, как социотехнические мнимости. Это то, что не существует, но технологически возможно. Мы сегодня окружены такими мнимостями. Поскольку их достаточно большое число, мы можем делать выбор в пользу одних и против других. А это значит, что в какой-то мере мы сами направляем технологическое развитие. Я вовсе не хочу сказать, что эти возможности выбора делают доступными какие-то простые решения; речь идет о том, что именно нам, ныне живущим людям, надлежит об этом задумываться, заниматься всем этим. Тем самым мы не только прочерчиваем какие-то контуры будущего для тех, кто придет после нас, но и сами начинаем более основательно ориентироваться, разбираться с самими собой.

Сегодня одним из достаточно популярных идейных течений, ориентированных на осмысление будущего человека и человечества, является трансгуманизм. Речь в нем идет о создании существа, которое называют трансчеловеком, постчеловеком, сверхчеловеком; предлагаются самые разные сценарии создания существ, которые будут превосходить нас, и неясно, будут ли вообще существовать люди, какими мы их знаем, и как будут к ним (т. е. к нам) относиться эти трансчеловеческие существа.

В свое время Маркс писал: «Анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны». Современная наука, правда, не соглашается с тем, что человек произошел от обезьяны – речь идет о наличии общего предка у человека и человекообразных обезьян. Так или иначе, но, изучая эволюционные тенденции, мы лучше понимаем наших предшественников, которыми Маркс считал обезьян. Я думаю, что этот афоризм можно переиначить таким образом, что анатомия постчеловека – ключ к анатомии человека.

Когда мы начинаем разбираться с выдвигаемыми сегодня замыслами постчеловека, то тем самым узнаем что-то новое не столько об этом постчеловеке, сколько о самих себе. С этой точки зрения трансгуманизм представляется мне достаточно интересным, и он возвращает нас к тем проблемам, которых я уже касался. В трансгуманистическом пространстве мы опять-таки лишаемся того начала координат, которое задается привычным нам человеческим существованием; при этом образ трансчеловека пока никем не был обрисован с такой четкостью, чтобы его можно было принять за новую, альтернативную точку отсчета. Здесь пока крайне мало определенного, на что можно было бы опираться в попытках рационального осмысления этой ситуации. Тем не менее уже сейчас, на мой взгляд, начинаются какие-то кардинальные сдвиги в нашем собственном самопонимании. И в этой ситуации то, что можно было бы назвать философской экспертизой, гуманитарной экспертизой, представляется совершенно необходимым.

**М.А. Пронин.** Наверно, по жанру, что сложился в нашем разговоре, я продолжу приводить какие-то конкретные примеры, поскольку они сейчас могут быть полезными. Если говорить про философскую экспертизу, гуманитарную экспертизу, пространство сопровождения нашего развития, то надо констатировать, что, к сожалению, никто, кроме самого специалиста-новатора, как правило, про это никогда не напишет. Язык сухих цифр не всегда становится жаром холодных чисел. У нас не так много людей, способных интересно писать про математику, про циклопентанпергидрофенантрен, потому что все эти вещи должны быть для человека живыми.

Здесь мы можем увидеть, что пространство такого сопровождения, которое мы ждем, например, от журналистики, не работает. Гуманитарная экспертиза этого поля говорит о том, что, к сожалению, у нас журналистов готовят в основном для эмоциональной журналистики, а не для содержательной, научно-популярной, технологической, инженерной и т. д. Фактически, если мы хотим сегодня говорить о научно-технологических прорывах, например о той же самой «ПППП-медицине», то, если что Предиктивно – предсказано, еще понятно, Профилактическая тоже, вроде, ясно, а дальше уже Персонифицированная – как понять самого себя? И Партисипативность – как я могу приложить первые три «П» к самому себе? Это уже нужно объяснять и популяризировать и рассказывать об этом человеку. Для этого мы должны иметь соответствующих специалистов, возможно, стимулировать получение журналистского образования людьми, уже имеющими какой-то специалитет или просто высшее образование и опыт. Ведь это вопрос самоидентичности человека, определения его взрослости: способен ли ты по-взрослому относиться к самому себе, к окружению, к жизни, к миру?

Это неразличение происходящего говорит о том, что у человека недостаточно взвешенное, зрелое мировоззрение, поэтому что мы можем смотреть социальное кино, которое нам показывают, годами: первый Майдан – разочарование, второй Майдан – разочарование,.. пятый – разочарование,.. пятнадцатый – то же самое. Здесь всегда вопрос: кто я и куда я иду? Эта взрослость, социальная трезвость – это то, что человека будет защищать. Это вещи, которым в школе не учат. К сожалению, это то, что человек начинает осваивать позже всего в жизни, а это самое простое, но и самое трудное для осознания. Он начинает осваивать мировоззрение долгожителя, человека, которому здесь интересно, – об этом можно много говорить. У долгожителя есть обязательства перед сообществом, он выполняет функцию – распределяет витальный потенциал в сообществе, а это какое-то другое пространство

для практики жизни, это какая-то другая система ценностей, другой взгляд на то, что происходит. Это достаточно трезвый взгляд, когда должитель может об этом внятно сказать.

Конечно, природа человека защищает сама себя. В этом смысле, как философ, как врач я верю в силу природы человека, которая неисчерпаема, непознаваема, мы еще даже не понимаем, насколько мы защищены, насколько мы можем противостоять сами себе. Здесь много загадок. Если я что-то гиперболизирую, то уповаю на эту тайну человеческой природы, которую мы пытаемся взломать, с какими-то благими целями, но всегда встает вопрос, насколько мы предвидим и понимаем, что может получиться. Я как врач могу сказать, что из всех врачей самые точные – патологоанатомы. К сожалению, люди к ним попадают слишком поздно. Здесь не хотелось бы, чтобы предметные специалисты были правы, хотелось бы, чтобы пространство человеческих ценностей, мужское, женское пространство сохранялись. Я думаю, ни одна практическая медицинская дисциплина про это сказать не может, а это очень важная вещь.

**Б.Г. Юдин.** Я хотел бы оттолкнуться от одного из принципов, который Михаил Анатольевич развивал по поводу природы человека. Мне представляется, что нынешние попытки улучшить человека ставят нас перед ценностной дилеммой. С одной стороны, есть ценностные установки, которые говорят, что природа человека, человеческий организм – это продукт длительной многотысячелетней эволюции, это то, что обладает самостоятельной ценностью. Вмешательства в природу человека весьма рискованны, так что действовать здесь надо чрезвычайно осторожно.

В 1932 г. американский физиолог Уолтер Кеннон написал книгу «Мудрость тела»<sup>7</sup>. В ней он впервые сформулировал понятие гомеостаза, говорил о том, что физиологические процессы тела устроены таким образом: когда те или иные системы организма выходят из состояния равновесия, начинают действовать механизмы, стремящиеся восстановить это состояние равновесия. Само выражение «мудрость тела» обозначает такую позицию, согласно которой биологическая человеческая природа есть нечто такое, что заслуживает самого бережного отношения.

С другой стороны, есть позиция, сторонники которой сейчас выступают все более агрессивно. Они говорят об ущербности человеческой природы, которая выражается во множестве самых разнообразных болезней и других дефектов и недостатков, свойственных человеку. Они приветствуют то, что сегодня появляется все больше технологий, позволяющих излечивать, исправлять, улучшать человека. Английский философ Джон Харрис говорит о том, что мы, может быть, уже опаздываем с улучшением, изменением человека, поскольку сейчас окружающий мир будет меняться так быстро, что человек, как он существует ныне, окажется просто нежизнеспособным. Мы сейчас находимся в ситуации резкого противостояния этих позиций. Про себя я могу сказать, что мне ближе первая позиция, но это отнюдь не значит, что я отказываю второй в праве на существование.

Теперь несколько слов о том, как возникла идея философии как экспертизы. Полстолетия назад в сфере биомедицинских исследований (в основной своей массе это исследования, в которых человек выступает в качестве испытуемого) начал формироваться такой институт, как этическая экспертиза. Сегодня он принял вполне развитые формы. На практике это выражается в том, что каждый исследовательский проект, прежде чем он будет одобрен, рас-

<sup>7</sup> Cannon W.B. The wisdom of the body. N.Y., 1932.

сматривается особой структурой – этическим комитетом. При этом основное внимание уделяется тому, насколько велик будет риск для испытуемого от участия в исследовании, оправдан ли этот риск важностью знаний, которые предполагается получить в результате исследования, каким образом будет проинформирован каждый потенциальный испытуемый о сути исследования и о риске, которому он будет подвергаться, и является ли добровольным и осознанным его согласие на участие в исследовании. Разумеется, в состав этического комитета должны входить профессиональные медики, которые понимают, в чем научная суть планируемого исследования. Но наряду с этим обязательным является и участие тех, кто не разбирается в медицине, они могут не разбираться в научной стороне исследования, их роль состоит в том, что они могут увидеть, что значит участие в данном исследовании с точки зрения рядового обывателя. Скажем, я, хотя никоим образом не претендую на то, чтобы считаться специалистом в медицине, тем не менее заседаю в таком комитете, и мое мнение вполне равнозначно мнению специалиста – допустим, если исследование касается сердечно-сосудистых заболеваний, то специалиста-кардиолога. Моя задача состоит в том, чтобы попытаться встать на позицию того пациента, который будет испытуемым в исследовании, и обратить внимание на то, что значимо именно для него.

Этой проблематикой мы начинали заниматься в Институте человека и пришли к выводу, что сферу применения такой этико-гуманитарной оценки имеет смысл расширить и говорить не только о сфере биомедицинских исследований, но о любой новой технологии, особенно человеко-ориентированной, когда она еще только разрабатывается и при этом есть необходимость выявить и оценить возможные риски от ее разработки и применения. Такую процедуру оценивания мы назвали гуманитарной экспертизой. Сейчас, в связи с развитием эмерджентных технологий, возникает, как я уже говорил, необходимость их более широкого и многопланового рассмотрения, т. е. именно того, что можно называть философской экспертизой.

**М.А. Пронин.** Я бы добавил, завершая свое выступление и слушая Бориса Григорьевича, как мне кажется, важно, чтобы это прозвучало. Это вопрос о навигации самого человека в многомирии – во множестве миров, причем с постановкой самому себе экспертного заключения о своей собственной адекватности или неадекватности. Мы знаем теорему неполноты Гёделя, что нельзя описать систему языком системы, находясь в ней. Если продолжить говорить про альтернативы, то практика исследований на людях и животных руководствуется некоторыми принципами. К слову, на людях исследования проводят, на животных – эксперименты.

Все, что связано с модификацией человека и с гуманитарной экспертизой, это, конечно же, процесс, конечно же, диалог. Конечно же, это разговор, причем разговор, который ты как исследователь, разработчик-новатор должен поменять, ты должен перейти со своего языка на какой-то язык жизни и язык будущего. Рост и развитие – самые естественные вещи в жизни, но они самые трудные. Самое сложное – обсуждать то, чего еще нет. В общем, если ты попадаешь в пространство создания атомной бомбы, которую никто не создавал, атомной электростанции, которую никто не строил, то у тебя должна быть такая мировоззренческая внутренняя зрелость. Из этого вытекает, что это философия – это мировоззрение, когда ты должен себя ставить в определенное место, в определенную позицию. Поэтому философия как экспертиза для меня – это абсолютно инструментальный, прагматичный тезис, который является обобщающим для меня. Я еще раз возвращаюсь к тому, когда Борис

Григорьевич сказал про философию как экспертизу, я для себя понял, что всю жизнь этим занимаюсь и на практическом, и на логическом, на методологическом и парадигматическом уровнях, решая задачу собственной адекватности как исследователя, и стараюсь понять, что я не заметил, что я не понял и что сделал не так. А это 3 вопроса Резерфорда: что нового заметили за неделю? что нового поняли? что нового сделали? Эти три вопроса сотрудники Резерфорда задавали сами себе по средам, когда обсуждали итоги прошедшей недели. Как мы понимаем, это 3 вопроса гуманитарно-философской экспертизы самих себя, это те самые 3 вопроса, которые мы должны задавать сами себе, если мы хотим оставаться людьми.

**Б.Г. Юдин.** Я бы поддержал то, что говорил Михаил Анатольевич. Однако я могу заметить, что лет двадцать назад у нас в стране совершенно не было какого-либо понятия об экспертизе, которая проводится этическим комитетом, сейчас же такая экспертиза стала обыденной рутинной. Далеко не все происходит так быстро, как хотелось бы и как бы было надо, тем не менее, как говорится, жизнь заставляет.

Если вернуться к Страсбургской конференции о новейших технологиях и правах человека, там было предложено достаточно много сценариев, которые связаны с тем или иным риском, может, очень серьезным для человека. Сейчас идет обсуждение этих сценариев. В этом случае никак нельзя говорить о запаздывании философии. Как выясняется, человечество бывает способно учиться. Ведь лет 70 назад, когда почти все верили в безграничный прогресс науки, не возникало опасений по поводу того, что какие-либо новые научно-технические достижения бывают чреватые не только благодатными плодами, но и серьезными рисками. Все это происходило на моей памяти: в журнале «Вопросы философии» мы только начинали ставить эти проблемы. Нас тогда обвиняли в том, что мы, такие обскуранты, хотим затормозить прогресс науки. Мы же говорили о том, что далеко не всегда научно-технические достижения несут в себе только положительное начало. Сейчас это стало общераспространенной точкой зрения, так что мало кто оспаривает существование таких проблем.

**М.А. Пронин.** Так называемые технологи, которые думают, что они придумали эти самые технологии виртуальной реальности, не дают себе труда задать один вопрос или просто сформулировать тезис о том, что технологии виртуальной реальности не работали бы, если бы не работала природная виртуальность человека. Наша школа виртуалистики как раз занимается природной виртуальностью. Почему-то создатели технологий виртуальной реальности как-то не спешат прийти и прочитать то, что у нас написано за эти 30 лет. Понимаете, мировоззрение – это психофизиология в том числе. Насколько мы можем контролировать наше дыхание, примерно настолько же мы можем свою мысль и мышление контролировать. Я очень мало видел людей, которые способны выслушать чужую точку зрения. Еще меньше я видел людей, которые могут ее воспринять. Еще меньше людей, которые могут с ней работать.

**Вопрос из зала.** В философской экспертизе какие инструменты и методы какого философского направления, что-то связанное с лингвистикой? Из структурализма, из аналитической философии?

**Б.Г. Юдин.** Есть такое направление, которое находится на грани между философией и социологией науки, его называют «исследования науки и технологий» либо же «наука и технологии в обществе». Сами эти названия мало о чем говорят, но проблематика, которой занимаются в этой области знаний,

сосредоточена на том, каковы социальные механизмы порождения новых знаний и технологий и их восприятия в обществе. Это течение достаточно широко представлено в философской литературе.

**М.А. Пронин.** Могу сказать, что надо пережить свои собственные границы – самые разные языки. Наше направление – виртуалистика школы Н.А. Носова – занимается исследованием онтологии внутреннего пространства человека, как бы оно ни называлось. Мы пришли к пониманию того, что парадигматическая сетка, которой все описывают внешний мир, не подходит для описания объектов внутреннего пространства человека. Соответственно, мы выходим на свою собственную терминологию, а это уже какое-то лингвистическое направление. Понятно, что следует назвать инструменты, связанные с теми направлениями, которые пытаются проблему комплексности, междисциплинарности решать. Это различные системные методы и подходы. Я вышел из советского военно-промышленного комплекса, соответственно, советское инвариантное моделирование на основе гиперкомплексных динамических систем А.Н. Малюты<sup>8</sup>. Мне это помогло, хотя я с системными методами второго поколения знаком – это то, что сейчас в большинстве своем издается, – я смотрю, но понимаю, что все это частные случаи инвариантного моделирования. Мы уже работаем со своим собственным инструментом.

Литература есть. В прошлом году вышла книга «Виртуалистика в Институте человека РАН»<sup>9</sup>. В ней реконструирована логика становления нового парадигматического подхода, описана феноменология, начиная от феномена неразличения, потому что идиопатическая патология в медицине связана с феноменами неразличения, и заканчивая аномиями у виртуального человека. В книге представлен целый класс примеров. Виртуалистика – самостоятельный язык, нужен налет часов, чтобы на нем заговорить. Как японский язык – его надо учить. Этот точно так же.

**Вопрос из зала:** Я согласен с тем, что философия сегодня, может, даже основная ее функция – экспертиза. Это как-то следует из того, что когда-то она была теорией мира в Древней Греции. Когда-то она была теорией познания у Декарта, а после лингвистического поворота ее называли терапией и сегодня называют. По крайней мере, такой посттеоретический характер. Почему это случилось? Известно, что гуманитарные ценности современные уходят своими корнями в эпоху Возрождения и деятельность гуманистов. Тогда как раз философы выступали как противники, чуть ли не враги гуманистов. Философами называли схоластов, а гуманистами были, по сути, сегодняшние филологи. Они так друг друга недолго любили, там была скорее не экспертиза, а ограничение. Сегодня могут ли философы участвовать в создании ценностей? Или такая отстраненная, оценивающая роль?

**Б.Г. Юдин.** Я начну со второго вопроса, с того, насколько философы могут участвовать в создании ценностей. В принципе, они могут это делать точно так же, как и все другие люди. Предполагается, однако, что философ может еще и рефлексировать по поводу ценностей. На мой взгляд, более существенно не создание ценностей, а их артикуляция. И здесь я перехожу к первому вопросу. Философы обращаются к тем проблемам, о которых я говорил, вовсе не потому, что им больше некуда деться. Философия занимается выявлением и анализом предельных проблем, предельных оснований человеческого бытия. Мне представляется, что сегодняшнее и завтрашнее человеческое бытие будет определяться тем, какие технологии создаются и

<sup>8</sup> Малюта А.Н. Гиперкомплексные динамические системы. Львов, 1989.

<sup>9</sup> Пронин М.А. Виртуалистика в Институте человека РАН. М., 2015.

используются людьми. С моей точки зрения, это не есть какая-то отдельная отрасль философии. Я видел бы суть философского подхода к современной жизни человека и общества именно в том, что некоторые технологические достижения, технологические возможности позволяют и даже заставляют совершенно по-новому смотреть на человека, на его будущее.

**М.А. Пронин.** Я согласен с рассуждениями Бориса Григорьевича. Я бы просто добавил конкретный пример в качестве ответа на Ваш вопрос. Сейчас мне предстоит читать проект этического кодекса врача, из чего я буду исходить? Я буду исходить из очень простой вещи, которую я вижу. Я понимаю, что вижу ее не как врач по образованию. Я думаю, что беда российского здравоохранения сейчас, да и вообще беда нашей страны в том, что труд в России стал безблагодатным. Исходя из этого, я и буду смотреть на кодекс. К слову, я давал клятву советского врача, в конце ее в то время было записано, что я должен бороться за мир.

**Б.Г. Юдин.** Если рассматривать в целом мироздание и космос, то человек может восприниматься как песчинка, в этом, наверно, я бы с Вами согласился. Но я хотел бы видеть мироздание несколько иначе, видеть именно в этой песчинке в космосе основное и основополагающее. Судьба человека, его страдания, его искания – мне представляется, что мир строится как раз вокруг этого.

### Список литературы

*Малюта А.Н.* Гиперкомплексные динамические системы. Львов: Выща школа, 1989. 120 с.

*Носов Н.А.* Ошибки пилота: психологические причины. М.: Транспорт, 1990. 64 с.

*Носов Н.А., Генисаретский О.И.* Виртуальные состояния в деятельности человека-оператора // Тр. ГосНИИГА. Авиационная эргономика и подготовка летного состава. Вып. 253. М.: ГосНИИГА, 1986. С. 147–155.

*Пронин М.А.* Виртуалистика в Институте человека РАН. М.: ИФ РАН, 2015. 179 с.

*Пронин М.А.* Экзистенция: забытый Чернобыль. Записки ликвидатора. Философско-антропологический очерк. М.: Канон+, 2016. 224 с.

*Пронин М.А., Шолохов В.М., Лисовой В.А., Браун Д.Л., Морозов С.А., Мирошин А.А., Калюкин С.Л.* Прогнозирование болезней, подлежащих мониторингу в районах хранения и уничтожения химического оружия // Журн. Рос. хим. о-ва им. Д.И. Менделеева. 1994. Т. 38. № 2. С. 88–90.

*Тищенко П.Д., Юдин Б.Г.* Звездный час философии // Вопр. философии. 2015. № 12. С. 198–203.

*Юдин Б.Г.* Необходимость и возможности гуманитарной экспертизы // Знание. Понимание. Умение. 2006. № 4. С. 186–194.

*Cannon W.B.* The wisdom of the body. N. Y.: W.W. Norton & Co., 1932. 312 p.

### Philosophy as expert examination

#### *Mikhail Pronin*

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

#### *Boris Yudin*

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

**Julia Sineokaya**

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

This is a written account of a panel discussion on the role of philosophy when it is made to function as expert examination. This application of philosophy is getting more prominence with the increasing impact of new technologies on the world and on humans. Tendencies in the development and implementation of human-oriented technologies induce one to consider the prospects of a radical change in the physical, psychological, intellectual and even moral qualities of man, and to reflect on the effects of putting such technologies into practice. The panelists were unanimous in rejecting the tenets of ‘technological determinism’ according to which man and human society have no control over the direction of technological progress and are left to adapt to the changes brought about by new technologies. They agreed that one could, and should, try to foresee the consequences of the multiform influence technology exerts on humans, which could not be achieved without employing philosophical imagination and the tools of rational thinking elaborated by philosophy. The practice of the European Council Committee on Bioethics may serve here as illustration: they involve philosophers in the discussion of the impact development of new technologies has on human rights and on the dignity of man. Another aspect of the appraisal function acquired by philosophy can be seen in the history of virtualistics: this new field of study has demonstrated the urgent need for philosophical expert examination of scientists’ *Weltanschauung* and has revealed, through an analysis, *inter alia*, of Chernobyl nuclear accident, the risks of new technologies.

**Keywords:** anthropology, expert examination, humanitarian expertise, bioethics, human-oriented technology, human ‘enhancement’, virtualistics, virtual person, Chernobyl catastrophe, chemical weapons

**References**

- Cannon, W.B. *The wisdom of the body*. New York: W.W. Norton & Co., 1932. 312 pp.
- Malyuta, A. *Giperkompleksnye dinamicheskie sistemy* [Hypercomplex dynamic systems]. Lviv: Vyshcha shkola Publ., 1989. 120 pp. (In Russian)
- Nosov, N. & Genisaretsky, O. “Virtual’nye sostoyaniya v deyatel’nosti cheloveka-operatora” [Virtual states in activity of the person operator], *Trudy GosNIIGA*, 1986, Issue 253, pp. 147–155. (In Russian)
- Nosov, N. *Oshibki pilota: psikhologicheskie prichiny* [Pilot errors: psychological causes]. Moscow: Transport Publ., 1990. 64 pp. (In Russian)
- Pronin, M. [Virtualistics in The Institute of Human studies of the Russian Academy of Sciences]. Moscow: IPh RAS Publ., 2015. 179 pp. (In Russian)
- Pronin, M. *Ekzistentsiya: zabytyi Chernobyl’*. *Zapiski likvidatora* [Existence: the forgotten Chernobyl. Liquidator’s notes]. Moscow: Kanon + Publ., 2016. 224 pp. (In Russian)
- Pronin, M., Sholokhov, V., Lisovoy, V., Brown, D., Morozov, S., Miroshin, A. & Kalyukin, S. “Prognozirovaniye boleznei, podlezhashchikh monitoringu v raionakh khraneniya i unichtozheniya khimicheskogo oruzhiya” [Prediction of diseases to be monitored in areas of storage and destruction of chemical weapons], *Journal of the D. Mendeleev Russian Chemical Society*, 1994, Vol. 38, No. 2, pp. 88–90. (In Russian)
- Tishchenko, P. & Yudin, B. “Zvezdnyi chas filosofii” [Philosophy’s hour of triumph], *Voprosy filosofii*, 2015, No. 12, pp. 198–203. (In Russian)
- Yudin, B. “Neobkhodimost’ i vozmozhnosti gumanitarnoi ekspertizy” [Necessity and possibilities of humanitarian expertise], *Znanie, Ponimanie, Umenie*, 2006, No. 4, pp. 187–194. (In Russian)



## ДИСКУССИИ

*А.В. Вавилов, И.В. Зотова*

### НЕГАТИВНОСТЬ «ВСЕРЬЕЗ»? К ПРОБЛЕМЕ ХАЙДЕГГЕРОВСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ НЕГАТИВНОСТИ В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

*Антон Валерьевич Вавилов* – аспирант. Кубанский государственный университет. Российская Федерация, 350000, г. Краснодар, ул. Ставропольская, д. 149; e-mail: anton\_v\_v@list.ru

*Зотова Ирина Викторовна* – кандидат философских наук. Кубанский государственный университет. Российская Федерация, 350000, г. Краснодар, ул. Ставропольская, д. 149; e-mail: ivzotova@hotmail.com

Статья посвящена анализу методологических оснований постановки вопроса о негативности в философии Г.В.Ф. Гегеля и М. Хайдеггера. Раскрывается специфика гегелевского и хайдеггеровского вопрошания о начале философии. Анализируются принципы и содержание критики фрайбургским мыслителем спекулятивной философии, которую он развивает на основе исследования гегелевского понятия негативности. Развивается тезис о том, что Хайдеггер совершает редукцию спекулятивного принципа гегелевской системы к негативности как к одному из ее частных моментов, полагая, будто негативность в гегелевской системе не воспринимается «всерьез», то есть нивелируется под давлением спекулятивного понятия, как если бы Гегель включал-запирал негативность. Наряду с этим в статье излагается и обосновывается тезис, согласно которому необходимым моментом спекулятивной системы является ее саморастрачивание, что позволяет ей продолжаться или функционировать исторически, то есть как раз полагать негативность саму по себе.

**Ключевые слова:** Гегель, Хайдеггер, спекулятивное мышление, представление, негативность, снятие, бытие, самопонятность, начало

---

В статье «Преодоление метафизики» М. Хайдеггер замечает, что в XIX столетии философия Гегеля «...определяла собой действительность... как метафизика, как господство бытия сущего в смысле удостоверенности»<sup>1</sup>. Согласно Хайдеггеру, удостоверенность есть «представленность», «при-

<sup>1</sup> *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 180.

сутствие», «несокрытость для внятия», «помысленность»<sup>2</sup>. В этой связи Хайдеггер характеризует «гегелевское» бытие как «безусловнейшее различие», подчеркивая, что такое различие для философа есть абсолютная идея, что оно свершается из нее и внутри нее как абсолютное тождество бытия и мышления.

Вместе с тем в рассуждениях Хайдеггера мы находим следующую предпосылку: «Мышление же самопонятно, потому что оно составляет сущностную особенность человека, и человек – мы сами – это мыслящее животное (*animal rationale*)»<sup>3</sup>. Так как, согласно Хайдеггеру, мышление является «безвопросным» и в этом смысле всем сущим, поскольку оно полагает понятность бытия и его присутствие, то в этой связи представить себе нечто самостоятельное помимо него, т. е. представить «не» мышления или некое негативное к нему отношение невозможно. Хайдеггер полагает, будто тождество бытия и мышления не вызывает вопроса, потому и вопрос об основании их отношения и взаимонаправленности также не ставится, что, в свою очередь, уже со времен Парменида, по его мнению, предполагает «безвопросность» негативности: «Безвопросность негативности восходит к безвопросности мышления как основной способности человека, сущностное определение которого с самого начала не вызывает никаких вопросов»<sup>4</sup>.

В этой связи Хайдеггер предпринимает попытку начать «разбирательство» с Гегелем, «исходя из масштаба» его философии и «следуя за каждым ее шагом»<sup>5</sup>. Он заявляет: «...немецкий идеализм в целом, и особенно философия Гегеля, показали ту историческую силу воздействия, широту и пределы которого мы, сегодняшние, еще никак не можем обозреть, потому что со всех сторон подвержены ему, не разумея его как таковое»<sup>6</sup>. Данным высказыванием Хайдеггер указывает на то, что понять влияние гегелевской мысли на последующую философию можно, поняв ее как осуществление дела мысли. Так мы сможем понять, что значит мыслить, понять традицию всей истории мысли, ведь Гегель, утверждает он, абсолютным образом выразил бытие как мыслящее само себя мышление и сделал это так, что все, мыслимое как присутствующее, оказалось делом его мысли. В этой связи Хайдеггер отмечает, что с точки зрения развития всей западноевропейской философии гегелевский принцип можно считать абсолютно актуальным, поскольку он несет в себе абсолютную историчность и абсолютную «помысленность» бытия: «Гегель... мыслит дело своего мышления... одновременно в разговоре с прежней историей мышления. Гегель – первый, кто может и должен мыслить так»<sup>7</sup>. В этой связи Хайдеггер призывает нас «завязать мыслящий разговор с Гегелем», при этом он указывает, что «мы должны говорить с ним не только о том же деле, но о том же деле в той же манере»<sup>8</sup>.

Как отмечают некоторые отечественные и зарубежные исследователи, все творчество Хайдеггера протекает в диалоге с Гегелем. Н. Плотников, например, в статье «Абсолютный дух и другое начало. Гегель и Хайдег-

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Гегель. СПб., 2015. С. 82.

<sup>3</sup> Там же. С. 80.

<sup>4</sup> Там же. С. 82.

<sup>5</sup> Там же. С. 20.

<sup>6</sup> Там же. С. 24.

<sup>7</sup> Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики // Цифровая библиотека по философии. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000294/index.shtml> (дата обращения: 24.05.2015).

<sup>8</sup> Там же.

гер» называет такой диалог напряженным и сопровождающим Хайдеггера на протяжении всей его жизни, однако подчеркивает, что его «...мысль о бытии натывается на грандиозную попытку ввести все определения мышления в рамки диалектической системы. <...> ...Путь к греческому истоку лежал через гегелевское понимание бытия»<sup>9</sup>. А М.Н. Евстропов в работе «Некрогенеалогия смысла: Гегель, Хайдеггер, Бланшо. Сообщение I» и **вовсе проводит аналогию между гегелевским развитием оппозиции «субъект-объект» и хайдеггеровской игрой «собственного» и «несобственного»,** или, как он уточняет, «личного» и «безличного» в структуре Dasein: «...основу происходящего “самого-по-себе” темпорализующего экстаза составляет исходное “не-по-себе”, или “выдвинутость в ничто”, выступающее, в свою очередь, экзистенциальным аналогом гегелевской общеонтологической фигуры изначального смещения и разрыва»<sup>10</sup>. Рассуждая о том, что Хайдеггер сделал Гегеля своим партнером в вопросе о бытии, Доминик Жанико, напротив, характеризует такое партнерство как открытую «битву гигантов»<sup>11</sup>, в которой диалог «приостанавливается» и остается по-прежнему открытым<sup>12</sup>. Такая открытость, по мнению французского исследователя, позволяет глубже продумать суть гегелевского спекулятивного метода, а именно увидеть, что в своем существе он «переживает преодолеваемое противоречие», и это дает возможность задать вопрос: «Не должен ли тогда Гегель быть философом диалога *par excellence*?»<sup>13</sup>. Ведь критикуя внешние и абстрактно-риторические аспекты диалога, продолжает Жанико, философ возводит его рассмотрение на спекулятивный уровень, то есть видит в нем процесс порождения кульминационного, переломного, кризисного момента или «самодетерминацию негативности»<sup>14</sup>.

Прекрасно усвоив спекулятивный смысл разговора с Гегелем, Хайдеггер, пожалуй, именно поэтому и рассматривает негативность как «основное определение» его философии, «продумывание которого возвращает на более истинный ее уровень, поскольку именно оттуда она как таковая только и может усматриваться»<sup>15</sup>. В данной статье мы попытаемся показать, что несмотря на заявленное стремление мыслить «о том же деле в той же манере», философ совершает привычную для постклассической мысли редукцию спекулятивного принципа гегелевской системы к одному из ее частных моментов. Мы не станем обсуждать этот симптоматический для современной философии способ обращения со спекулятивным в общих чертах, а присмотримся к частному примеру такого обращения, в качестве которого для нас выступит именно восприятие хайдеггеровской мыслью негативности в системе Гегеля. Однако, как отмечают некоторые исследователи, его особенности связаны с проблемой интерпретации гегелевской философии в целом, которая, по словам С. Жижека, существенным образом повлияла на интерпретаторов Гегеля XX в. и в которой мы обнаруживаем «следы хайдеггеровского радикально-

<sup>9</sup> Плотников Н. Абсолютный дух и другое начало. Гегель и Хайдеггер // Вопр. философии. 1994. № 12. С. 178.

<sup>10</sup> Евстропов М.Н. Некрогенеалогия смысла: Гегель, Хайдеггер, Бланшо. Сообщ. I // Вестн. ТГУ. 2011. № 351. С. 53.

<sup>11</sup> Janicaud D. Heidegger-Hegel: An Impossible “Dialog”? // Endings: Questions of Memory in Hegel and Heidegger. Evanston (IL), 1999. P. 27.

<sup>12</sup> Ibid. P. 38.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Хайдеггер М. Гегель. С. 21.

го утверждения конечности как непреодолимого затруднения человеческого существования»<sup>16</sup>. Это – проблема рассмотрения негативности как необходимого момента спекулятивного понятия, «напряженности или антагонизма в самой сердцевине гегелевской мысли»<sup>17</sup>. Иными словами, это – проблема понимания взаимоотношения конечного и бесконечного или вопрос о будущем гегелевского дела мысли, который ставит и исследует под руководством Ж. Деррида К. Малабу, показывая, что Хайдеггер не обращает внимания на пластичность гегелевского понятия времени, а именно на то, что, являясь чистой формой созерцания, время, демонстрирует «протяженное» присутствие и свою конкретность или способность к саморазличению, то есть к тому, чтобы длиться. В этой связи Малабу задает риторический вопрос: не сам ли Хайдеггер «...нивелировал время диалектики с целью показать, что диалектическое время является временем нивелированным?»<sup>18</sup>. Не установил ли он тем самым препятствие, не позволившее понять «темпорализацию, имманентную Системе»<sup>19</sup>? Ведь, как отмечает Д.О. Далстром, фрайбургский мыслитель абсолютно убежден, будто имеет место «сфера решимости», которая не может быть открыта и реализована даже самой проработанной системой метафизики<sup>20</sup>. Вместе с тем масштабность исследования, проведенного К. Малабу, позволяет пересмотреть традиционное отношение к гегелевской философии как к системе, находясь в которой якобы невозможно мыслить историчность и мыслить исторически. На это же указывает и сам Ж. Деррида. Как и Малабу, он поясняет данную мысль рассуждением о будущем истории или самого времени, которое можно мыслить не иначе, как понимая будущее в философии Гегеля и вместе с тем будущее самого Гегеля<sup>21</sup>.

### Проблема негативности как проблема хайдеггеровской интерпретации гегелевской мысли

Обозначая негативность основанием спекулятивного или, по крайней мере, тем, что позволяет нам «усмотреть» его суть, Хайдеггер в ходе вопрошания в итоге приходит к тому, что сама негативность не воспринимается (и не может восприниматься) спекулятивным «всерьез»: «Негативность как разорванность и расторжение в “смерти” – абсолютный господин; “жизнь абсолютного духа” означает лишь одно – выносить и претерпевать смерть. (Но такая “смерть” никогда не делает положение серьезным... Все уже безусловно обеспечено и устроено<sup>22</sup>.)

Философия как аб-солютная, как без-условная, должна неким особым образом включать (*schließen*) в себя негативность, т. е. все-таки в глубине (в основе – *im Grunde*) не принимать ее всерьез (*nicht ernst nehmen*)»<sup>23</sup>.

<sup>16</sup> Жижек С. Гегель против Хайдеггера // Hegel.ru. URL: <http://hegel.ru/zhizhek1.html> (дата обращения: 28.12.2016).

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Malabou C. L'avenir de Hegel: Plasticite, temporalite, dialectique. P., 1996. P. 178.

<sup>19</sup> Ibid. P. 33.

<sup>20</sup> Dahlstrom D.O. Thinking of Nothing: Heidegger's Criticism of Hegel's Conception of Negativity // A Companion to Hegel. Chichester (West Sussex); Malden (MA), 2011. P. 532.

<sup>21</sup> См.: Derrida J. A time for farewells: Heidegger (read by) Hegel (read by) Malabou // Malabou C. The future of Hegel: plasticity, temporality, and dialectic. L.; N.Y., 2005. P. vii–xlvii.

<sup>22</sup> Если продолжать хайдеггеровским же термином, «поставлено (от *постав* – *Gestell*)».

<sup>23</sup> Хайдеггер М. Гегель. С. 54. Добавление оригинальных немецких терминов и их альтернативных переводов принадлежит авторам статьи и производится по изданию: Heidegger M. GA. Bd. 68: Hegel. Frankfurt a/M., 1993. S. 24.

Уже Кьеркегор предъявлял те же «претензии» немецкому классику, вскрывая, по его мнению, фантазматический характер негативности в логическом. «Стало быть, негативное – это имманентность движения, это исчезающее, это снятое. Если все происходит таким образом, значит, не происходит вообще ничего, и негативное становится фантомом»<sup>24</sup>.

Но что значит принять негативность «всерьез»? Хайдеггер утверждает, что для хода гегелевской мысли, равно как и для всей метафизики, «ничто» представляет собой «лишь добавление к бытию» и получает определение сообразно тому, как определяется всякое сущее. Иными словами, по его мнению, в гегелевской философии «ничто» не имеет особого, не связанного с сущим статуса, оно *существует* и потому теряет свою негативность, в связи с чем невозможно помыслить какое бы то ни было нечто, имеющее собственное место вне системы.

На наш взгляд, данная предпосылка требует прояснения, что, в свою очередь, позволит понять уместность хайдеггеровского вопроса о негативности как вопроса о различии бытия и сущего, который сводится им к вопросу: «... из чего... бытие когда-то получает свою истину и где искать ее основание?»<sup>25</sup>.

С одной стороны, Хайдеггер точно подмечает, что в системе абсолютистского идеализма ничто определено как один из ее необходимых моментов, но в то же время, как всякий момент, снято в ней. С другой стороны, именно это и становится основанием упреков, которые философ направляет в ее адрес: «Ничто “есть” ничто и его нет». Кавычки, в которые заключен глагол «есть», символизируют данный упрек, снова указывая на якобы формальное и «несерьезное» отношение Гегеля к «ничто». По мнению Хайдеггера, гегелевской системе не хватает подлинного отношения к негативности или подлинного различения моментов абсолютной идеи, которые не «поглощались» бы ею, но оставались самозначимыми и самостоятельными, что позволяло бы полагать не только их единство и порядок, но равным образом и сохранять особенность каждого из них. Такого рода позиция, на наш взгляд, определена опасением свести науку к абстрактной всеобщности знания, которая, бесспорно, не только лишена особенного содержания, но и по самой своей форме является его внешней негативностью. В этой связи становится очевидным, что проблематика негативности раскрывается Хайдеггером в свете его особенной интерпретации гегелевской системы и развивается им на основе его особенного представления о ее спекулятивном принципе.

Традиционная метафизика, утверждает он, стремится помыслить все, то есть сущее в целом. Однако сущее, рассуждает Хайдеггер, – ничто бытия, помысленное бытие и потому вообще не бытие, в нем происходит забвение и сокрытие бытия. Для Гегеля вопрос о такой сокрытости и забвении был вполне решен. Рассуждения о сокрытости бытия, ответил бы он, отсылают к трансцендентной предметности, которая уже предметна для нас и потому определена. В этой связи Хайдеггер полагает, что философия Гегеля является «метафизикой безусловной субъективности», в которой бытие лишь присутствует, пред-стает, поставляет и презентует нам себя, но при этом непрестанно «ускользает» к себе в свою истину. Такое «скольжение», утверждает он, как раз и должно мыслиться как указание на ту негативность, которой, по мнению Хайдеггера, недостает абсолютному идеализму. Он утверждает, что подлинная научная система не должна «замыкать» ее внутри себя как момент, то есть не должна полагать ее лишь как момент, но всегда оставлять отношение

<sup>24</sup> Кьеркегор С. Понятие страха. М., 2012. С. 29.

<sup>25</sup> Хайдеггер М. Гегель. С. 84.

различности свободным выходом из самой себя, то есть быть собственным же снятием и в этом смысле бесконечным указанием на абсолютно непомышленное, которое представляется Хайдеггеру подлинным бытием, свободой и в этой связи подлинным «ничто» всего сущего, не являющимся формальным моментом абсолютной идеи, но утвержденным со всей «серьезностью». Поэтому, с одной стороны, стремясь быть последовательным в выполнении своего дела, Хайдеггер указывает на то, что для Гегеля, равно как и для него самого, мышление является абсолютным представлением бытия. С другой, декларируя различение бытия и сущего и утверждая, будто оно должно отсылать нас к еще не представленному, он заявляет о непонимании Гегелем такого различения и в этой связи о непонимании подлинного начала философствования.

Стоит обратить внимание на следующее: в докладе «Гегель и греки» Хайдеггер ставит вопрос: можно ли «Феноменологию духа» рассматривать как открытие «потаенности»? И тут же он задает другой вопрос: «...имеет ли открытие потаенности свое место в духе как абсолютном субъекте или само же раскрытие и является местом и указывает на то место, где такая вещь, как представляющая субъективность, только и может впервые “быть” тем, что она есть»<sup>26</sup>? Хайдеггер склоняется к первому: Гегель «интерпретирует бытие из абсолютной субъективности спекулятивно-диалектически как неопределенное непосредственное»<sup>27</sup>.

Однако, во-первых, философ раскрывает бытие как неопределенную, пустую и простую непосредственность в «Науке логики». Учитывая то, что феноменология является тем путем, в котором логическое получает самообоснование, бытие оказывается «помышленной» неопределенной непосредственностью. Поэтому в «Феноменологии духа» оно как раз еще и не помышлено так, как представляет себе Хайдеггер.

Во-вторых, Гегель не интерпретирует бытие из абсолютной субъективности, а, напротив, демонстрирует ее снятие в логическом. Предмет логики – мышление – разворачивается в собственной стихии, собственно и представляя для Гегеля не субъективность духа, а само бытие. Субъективность логического составляет лишь один из его моментов; в логике раскрывается как раз то, что абсолютная идея настолько же субъективна, насколько и объективна.

В-третьих, полагая, будто «место потаенности» в гегелевской философии определено абсолютной субъективностью, Хайдеггер упускает еще один важный момент. Изложение феноменологии духа Гегель начинает с указания на предметность или предстоящее, которое еще не отрефлектировано, еще не раскрыто в качестве подлинного бытия. Он поясняет, что и о подлинной субъективности еще невозможно вести речь, поскольку «я» также есть некое «это», то есть некая предметность, и оно также еще только должно быть прояснено для себя, еще только должно познать себя как субъективность или как мышление для себя в своем понятии. В самом начале «Феноменологии» Гегель как раз указывает на некую непосредственность или на чистое, *еще не* воспринятое сущее, еще «бессловесное» или просто данное, которому еще только предстоит раскрыть себя. Он констатирует, что мы как раз не должны вмешиваться своей рефлексией в самоявленность его непосредственности: «Мы должны поступать точно так же непосредственно или воспринимающе, следовательно, в нем, как оно представляется нам, ничего не изменять и постигать без помощи понятия»<sup>28</sup>. Гегель утверждает, что и «я», и предмет

<sup>26</sup> Хайдеггер М. Гегель и греки // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 388.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 2002. С. 51.

составляют то выделяющееся из непосредственности данного различие, в котором каждый из них как раз и обладает собственным местом еще вне какого-либо опосредствования: «...“я” не имеет значения многообразного процесса представления или мышления, и вещь не имеет значения многообразных свойств, – вещь *есть*; и она *есть* только потому, что она *есть*». – «Точно так же достоверность как *отношение* *есть непосредственное* чистое отношение: сознание *есть* “я” и больше ничего, чистый “этот”; единичный знает чистое “это”, или единичное»<sup>29</sup>.

На наш взгляд, Хайдеггер полагает, будто Гегель начинает «Феноменологию духа» с того, что для него определено как бытие, да еще якобы уже постигнуто и как субъективность или мышление, то есть как уже понятное и развитое начало всей системы. Вместе с тем, напротив, феноменологическое развитие духа представляется им не только как прояснение предметности, но и как раскрытие самой субъективности, благодаря которому она «только и может впервые “быть” тем, что она *есть*». Хайдеггер же не полагает различия между тем, что *есть для нас*, и тем, что *есть в себе* как самоданность чувственной достоверности. Гегель показывает, что *мы* уже располагаем понятием бытия, *мы* не можем избавиться от себя, то есть от своего прошлого и памяти о том, что когда-то мы были детьми и были захвачены непосредственностью чувственной достоверности, то есть сами «были» этой непосредственностью или самоданностью. Поэтому открыв простоту бытия, то есть сняв свою непосредственность, «...*мы* (курсив наш. – А.В., И.З.) везде находим главное различие, состоящее именно в том, что в чувственной достоверности сразу выделяются из *чистого бытия* оба названные “эти”: “этот” как “я”, и “это” как предмет»<sup>30</sup>. То, что «оба названные “эти”» являют себя из «*чистого бытия*», еще недостоверно для непосредственно сущего (Seiende). Поэтому Гегель подчеркивает, что мы не просто становимся «мы», не просто определяем различие «я» и предмета, но «находим его в самой чувственной достоверности». Иными словами, поясняет он, «...его надо принять в той форме, в какой оно *есть* в чувственной достоверности, а не так, как *мы* (курсив наш. – А.В., И.З.) его только что определяли»<sup>31</sup>. Таким образом, Гегель достаточно четко различает бытие и сущее, поэтому он и делает оговорку о том, что мы должны отказаться от себя, забыть себя, не вмешиваться в ход саморазвития сущего, то есть дать ему возможность явить себя самому в своей истине или, выражаясь хайдеггеровским языком, оказаться «непотаенным», что и значит с нашей стороны «постигать без помощи понятия», а со стороны чувственной достоверности – стать этим понятием или тем, чем являемся мы. Для Гегеля феноменологическое развитие является развитием субъективности в той же мере, в какой оно является и развитием объективности. Именно поэтому он совершенно четко декларирует, что дух *есть* не только самосознание и не только предмет *для* самосознания, «но и *действительный дух*»: «...то, что движет себя, *есть дух*, он – субъект движения и точно так же самый процесс движения, или он *есть субстанция*, через которую субъект насквозь проходит»<sup>32</sup>.

Истолкование данного момента является крайне важным для осмысления проблематики негативного в гегелевской системе. Оно отсылает нас к гегелевскому вопросу о начале философии и одновременно указывает на ключевое расхождение Гегеля и Хайдеггера.

<sup>29</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 51.

<sup>30</sup> Там же. С. 52.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Там же. С. 419.

## Негативность в свете постановки вопроса о начале философии

В первой книге «Науки логики» Гегель ставит вопрос: «С чего следует начинать науку?». Начало, отвечает он, есть логическое, однако, как уже отмечалось, оно опосредовано феноменологическим развитием духа, его историей. И так как данный результат не субъективен, не противопоставит предмету, не является его внешней негативностью, то он уже и не знание, а чистая непосредственность, в которой снято отношение к другому и которая есть не что иное, как простое и чистое бытие. Гегель поясняет: о таком результате по сути уже нельзя рассуждать, иметь мнение или представление. В нем можно воспринимать лишь то, «что имеется налицо», то есть простое «есть»: «...природа самого начала требует, чтобы оно было бытием и больше ничем. Бытие поэтому не нуждается для своего вхождения в философию ни в каких других приготовлениях, ни в каких посторонних размышлениях или исходных пунктах»<sup>33</sup>. Вместе с тем в простоте данного результата мыслится то, что оно и есть основание, которое в самом начале уже составляло нашу стихию, но еще не стихию сущего, то есть разнообразных форм отношения сознания и предмета, в которых они «поставляли» себя друг другу и присутствовали друг для друга, но в своей истории возвели себя к его достоверности: «...движение вперед есть возвращение назад в основание, к первоначальному и истинному»<sup>34</sup>. В этом движении Гегель открывает необходимость определения логического как бытия, открывает его собственное слово и его внутреннюю негативность. Именно поэтому, переходя к основному изложению науки логики, он проясняет вопрос о противоречивости начала науки и о том, что оно есть собственное отчуждение, собственная негативность и история. Но и Хайдеггер заявляет, что его деструкция не порывает с историей, не отрицает ее, но, напротив, позволяет нам «вслушиваться» в некоторое послание, которое отсылает в историю «ускользнувшее» бытие. Поэтому можно сказать, что и для Гегеля, и для Хайдеггера всякое определение начала, то есть продвижение вперед, оказывается ретроспективным, а прогрессивное становление истории рассматривается как обращение назад, как возвращение к тому, с чего начинали: история, присутствие, сущее отсылают к первоистоку. Однако такое возвращение Гегель мыслит логически, изложение содержания логического уже не является выведением некоего нового начала для сознания или чего-то еще не помысленного, то есть исторически нового. Хайдеггер же полагает (мыслит) его как абсолютно немислимое, как то, куда мы еще только должны шагнуть или перейти. Поэтому он и призывает к тому, чтобы *мы* освободили наш слух. Однако для него «*Мы*» не само бытие, не его собственный метод самоактуализации и самоосвобождения, не его Слово. По этой причине Хайдеггер и воспринимает феноменологическое развитие субъективности как абсолютное сокрытие начала, а история, рассматриваемая им как присутствие бытия, как «коридор» трансляции его зова, по его мнению, отдаляет нас от него, его слышимость становится все хуже и слабее. Вот почему, заявляет Хайдеггер, *мы* должны повернуть вспять, обратиться назад – не для того, чтобы лишь приблизиться к началу и улучшить его слышимость, а для того, чтобы «попасть в соответствие»<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб., 2002. С. 60.

<sup>34</sup> Там же. С. 59.

<sup>35</sup> Хайдеггер М. Что это такое – философия? // Вопр. философии. 1993. № 8. С. 120.



Но что значит «попасть в соответствие»? На наш взгляд, Хайдеггер имеет в виду следующее: с одной стороны, мы должны идти по следам пути, оставленным в истории нашим сознанием, однако это лишь «прицеливание», после которого должен быть совершен «выстрел» (скачок) в начало, и в самом «прицеливании», которым были мы, уже не будет нужды, поскольку там, куда мы целились, нет присутствия, значит, там не должно быть и нас. Таким образом, в отличие от Гегеля, следы сознания, его путь, феноменологию Хайдеггер не считает необходимым моментом постижения подлинного начала науки. Хоть он и не считает деструкцию разрушением, но все же называет ее «упразднением, разбором, отстранением накопившихся в истории высказываний об истории философии»<sup>36</sup>. По этой причине, несмотря на то, что философ справедливо критикует абстрактный трансцендентализм, все же, на наш взгляд, на деле он его как раз и утверждает, «отрывая» историю мышления от ее истока. В этой связи также важно подчеркнуть, что сами рассуждения Хайдеггера о месте, в котором этот исток являет себя вне всякой «помысленности», уже предполагают его определенность как сущего, так как они уже предпосланы ему. Тем самым начало уже противопоставлено «помысленному», и поэтому само стремление сделать делом мышления поиск бытия сущего вне всяких противопоставлений лишь уводит в бесконечность противоречия сторон. Сама постановка Хайдеггером вопроса о бытии парадоксальна. Ставя вопрос о бытии как о начале и судьбе мысли, мы уже находимся внутри мысли. Этим вопросом мы уже «уничтожили» искомую чистоту, а значит, и негативность бытия, которую мы якобы можем и хотим принять всерьез. Таким образом, Хайдеггер абсолютизирует то, что для Гегеля возможно лишь как момент «еще не помысленного», как непосредственная предметность, наряду с таким же «еще не помысленным» непосредственным моментом «я».

Следуя Гегелю, сам вопрос о начале, об исходном принципе науки, якобы имеющем место до всякой рефлексивности и вне ее, невозможно поставить, минуя вопрос о мышлении, то есть о том, чего якобы не должно быть в искомом «непомысленном». В противном случае мы не могли бы даже произнести: «не-помысленное», не произнося той части данного слова, которая указывает на «помысленное» и уже присутствующее, то есть на то, что есть для нас. По этой причине спекулятивная система, в которой мыслимое, то есть все познанное нами, в том числе и само мышление, полагается как абсолютная форма явленной в духе предметности, то есть как тождество бытия и мышления или их непосредственная простота, не есть лишь сам этот результат. Его простота не полагается спонтанно как «самопонятное». Данный результат становится таковым в своем развитии, то есть в снятии феноменологии как истории духа. Это, в свою очередь, позволяет в большей мере вскрыть смысл негативного в гегелевской системе: если та непосредственность, в которую возвращается дух, уже не является, как мы отметили, очередной формой отношения сознания и предмета, то можно утверждать, что Гегель – тот первый философ, который «покончил» с истиной как предметной сущностью. Но тем самым он «покончил» и с сознанием, то есть с присутствием субъекта в предметности истины, сделав «самопонятным» мышление. Именно поэтому в «Науке логики» Гегель отождествляет бытие и ничто, поясняя, что любые попытки остановиться либо на одном, либо на другом принципе утверждают абстрактное тождество, приводят к тем или иным абстракциям: «Истина – это не бытие и не ничто, она состоит в том, что бытие не переходит, а перешло в ничто, и ничто не переходит, а перешло в бытие. Но точно так же

<sup>36</sup> *Хайдеггер М.* Что это такое – философия? С. 120.

истина не есть их не-различность, она состоит в том, что они не одно и то же, что они абсолютно различны, но также нераздельны и неразделимы и что каждое из них непосредственно исчезает в своей противоположности»<sup>37</sup>.

Для Гегеля не стоит вопрос о том, что истина должна быть положена в каком-то одном принципе. Он указывает на ту главную проблему, которая связана с определением начала философии, а именно на то противоречие, в которое ввергают себя те, кто стремится это начало мыслить определенно (даже если такая определенность указывает на его непосредственность и простоту, как, например, это пытается представить Хайдеггер, именуя свой принцип «бытием»): пытаясь выразить тот или иной принцип, каким бы он ни был, они излагают его содержание, то есть описывают его определения. Вместе с тем они стремятся показать, что эти определения не являются произвольными и вымышленными, приводя доказательства необходимости их связи. Это требует обозначения принципа данной связи, который, в свою очередь, также должен быть обоснован, что предполагает бесконечный переход от одного определения к другому. С другой стороны, в стремлении отказаться от такого внешнего доказательства и опосредствования, некоторые обращаются к непосредственному созерцанию начала, полагая, будто оно позволит удерживать в непосредственной самоданности его конкретное содержание. Вместе с тем они также излагают и изображают данное содержание, переходят от одного его определения к другому, совершая тем самым опосредствование и череду внешних рассуждений о предмете пережитого ими созерцания, иными словами, они занимаются доказательством, которое является демонстрацией содержания утверждаемых ими принципов. В этой связи Гегель поясняет, что «...как бы ни было богато заключающееся в них содержание, все же определение, которое первым проникает в знание, есть нечто простое; ибо лишь в простом нет ничего более, кроме чистого начала; только непосредственное просто, ибо лишь в непосредственном нет еще перехода от одного к другому»<sup>38</sup>. Таким образом, философ показывает, что та речь, которая ведется об основании науки, независимо от того содержания, которым она презентует его, всегда начинается с «пустого слова», с той простоты, которая никак не определена, не явлена, которая не есть какое-либо «присутствие» или нечто.

Предвидя возражения против такого понимания научного принципа, Гегель подчеркивает: «Какую бы иную форму мы ни брали, чтобы получить другое начало, нежели пустое бытие, это другое начало все равно будет страдать указанным недостатком. Тем, кто остается недовольным этим началом, мы предлагаем самим взяться за решение этой задачи: пусть попробуют начинать как-нибудь иначе, чтобы при этом избежать этих недостатков»<sup>39</sup>.

В данном высказывании содержится вызов, который Гегель бросает всей истории философии. С достоинством принимая его и ставя свой «фундаментальный» вопрос о бытии, Хайдеггер указывает на «неизбежность» гегелевского присутствия в историческом развитии философской мысли, снимая тем самым то раздражение и возмущение, которые до сих пор вызывала самоуверенность гегелевской мысли. Однако, стремясь противопоставить ей свое «бытие», полагая, будто, указывая на него, он указывает на не очевидный для нее и якобы поистине простой, не определенный рефлексией принцип, который возможно раз и навсегда запечатлеть и ухватить «попаданием в соответствие», раскрыв тем самым его поистине негативную (свободную) природу, Хайдеггер, на наш взгляд, все же до конца

<sup>37</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 69.

<sup>38</sup> Там же. С. 65.

<sup>39</sup> Там же. С. 62.

не продумывает тот момент гегелевской логики, с которого начинается ее изложение, а именно диалектику бытия и ничто, о чем он сам и рассуждает в одном из писем К. Ясперсу: «Прежде всего, я совершенно не понимаю, в какой мере бытие и ничто – в гегелевском смысле – должны быть различны. И очень хорошо понимаю то, что Гегель выдает за собственно парадокс, а именно: что бытие и ничто идентичны. Ведь Гегель определяет – примечательное начало! – бытие всецело *негативно*: неопределенное непосредственное. И что это есть ничто – действительно тавтология. Как из этого вообще что-либо может “стать”, если вдобавок тезис о различии бытия и ничто совершенно неясен, – я не понимаю»<sup>40</sup>.

### Спекулятивное как негативное (проблема «невоздержанного гегельянства»)

Вышеизложенное требует обратить внимание на то, что продумывание различения бытия и сущего составляет необходимый момент гегелевской диалектики, что бытие как «присутствие» или определенное наличное бытие рассматривается Гегелем во второй главе первого раздела «Объективной логики» с одноименным названием “Das Daseyn”. В первой же главе данного раздела, названной им “Das Seyn”, он как раз с должной серьезностью заявляет: «...то, что начинается, уже есть, но в такой же мере его еще и нет»<sup>41</sup>. – «Бытие, неопределенное непосредственное, есть на деле ничто и не более и не менее, как ничто»<sup>42</sup>.

На наш взгляд, Гегель продумывает этот момент как раз с должной серьезностью, избавляя себя от того излишнего нетерпения, с которым Хайдеггер возводит его в ранг единственного принципа всей философской мысли. А именно, Гегель четко поясняет, что когда речь идет об определенном бытии (Daseyn), то мы, безусловно, также имеем дело с определениями бытия и ничто, однако они понимаются уже как положительное и отрицательное, то есть как «рефлектированное» бытие и «рефлектированное» ничто. Вместе с тем нами также полагается их пустота и простота, то есть неопределенность, тем самым мы, безусловно, допускаем их нереклектированность или «непомысленность». Однако тут же Гегель делает оговорку о том, что мы не можем задержаться на этом моменте и ухватить его непосредственность, поскольку он сам различает себя, преодолевая собственную «совершенную неистинность». На наш взгляд, именно это и позволяет «всерьез» вести речь о ничто, именно в этот момент и заявляет о себе подлинная негативность.

Показывая, что непосредственность начала также опосредствована и его неопределенность в этой связи положена как определенность пустоты, иными словами, *определяя* бытие и ничто, то есть развивая их диалектику и поясняя, что истина не есть лишь бытие или лишь ничто, что они одно и то же, но также и абсолютно различны, Гегель как раз и раскрывает момент негативности ровно в той мере, в которой его возможно продумать.

Формулируя свой упрек Гегелю, Хайдеггер пытается найти нечто, находящееся за пределами данной меры, однако, на наш взгляд, ничего нового в этом деле он не проясняет. Ведь Гегель различает формальную, абстрактную, историческую завершенность и завершенность спекулятивного, которую он понимает как конкретное внутри себя всеобщее, обнаруживающее себя та-

<sup>40</sup> Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка (1920–1963). М., 2002. С. 108.

<sup>41</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 61.

<sup>42</sup> Там же. С. 69.

ковым через развитие своих особенных, различных форм, благодаря чему спекулятивное содержит негативность как необходимый и значимый момент. Немецкий классик подчеркивает: негативность не есть то, что абсолютизируется, на чем останавливается дух: «...он не задерживается в ничто (*im Nichts*) этого результата, а выступает в нем и как нечто положительное, и, таким образом, восстанавливает первоначальное простое, но как всеобщее, которое конкретно внутри себя»<sup>43</sup>.

С одной стороны, когда Хайдеггер упрекает Гегеля за его отношение к негативному, кажется, будто для него суть и идея спекулятивного метода состоит в том, что он преподносит некий результат, снявший в себе все предшествующие моменты, и «замыкает» свое движение на нем, в то время как Гегель такой результат как раз отрицает, поскольку он полагается непосредственным образом и тем самым оказывается оторванным от своей истории, то есть ушедшим в себя богом, о котором уже ничего нельзя сказать: «...отрицательное равным образом и положительно или, иначе говоря, противоречащее себе не переходит в нуль, в абстрактное ничто, а по существу лишь в отрицание своего особенного содержания, или, другими словами, такое отрицание есть не отрицание всего, а отрицание определенной вещи, которая разрешает самое себя, стало быть, такое отрицание есть определенное отрицание и, следовательно, результат содержит по существу то, из чего он вытекает...»<sup>44</sup>. Иными словами, Гегель показывает, что каждый из моментов спекулятивного мы, безусловно, можем полагать как нечто особенное, мы можем останавливаться на каждом из них, но удержать их непосредственность невозможно. С другой стороны, кажется, будто Хайдеггер все же сознает это, поскольку в одном из курсов («Парменид») он сам говорит об «ужасной слепоте», состоящей в том, чтобы полагать, что сущность негативного сама есть нечто негативное, ведь «сущность смерти не есть не-сущность» и даже «в сущности негативности нет ничего негативного», как и «сущность ложного не есть нечто ложное»<sup>45</sup>. Кроме того, характеризуя свое понимание спекулятивного, он отмечает, что «...в спекуляции важно не только схватывание единства... но прежде всего и всегда – схватывание “противоположного” как такового. Сюда входит схватывание взаимного отсвечивания противоположностей друг в друге... От этого саморефлектирующего отсвечивания, т. е. зеркального отражения, спекуляция (*speculum*: зеркало) получает свое достаточное определение»<sup>46</sup>.

В свете вышесказанного возникает вопрос: существует ли все-таки для Хайдеггера проблема «несерьезного» отношения Гегеля к негативности? Или его отношение к ней само оказывается несерьезным? На наш взгляд, Хайдеггер сознает это противоречие, когда произносит те слова, которые уже цитировались выше. Сейчас нам важно снова их повторить: «Философия как аб-солютная, как без-условная, должна неким особым образом *включать* (*schließen*) в себя негативность, т. е. все-таки в глубине (в основе – *im Grunde*) не принимать ее *всерьез* (*nicht ernst nehmen*)»<sup>47</sup>. Беря негативность за основание спекулятивного и при этом в глубине понимая, что негативность «все-таки» представляет собой именно момент и не исчерпывает собой спекулятивного в его целостности, Хайдеггер закономерно приходит к выводу о том, что последнее не сводимо к негативности, но само включает ее в себя.

<sup>43</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 20.

<sup>44</sup> Там же. С. 43.

<sup>45</sup> Хайдеггер М. Парменид. СПб., 2009. С. 101.

<sup>46</sup> Хайдеггер М. Гегель и греки. С. 383.

<sup>47</sup> Хайдеггер М. Гегель. С. 54; Heidegger M. Hegel. S. 24.

Однако – и здесь мы вынуждены отойти от общей сути ради частных этого высказывания – означает ли такое включение негативности, совершаемое «неким особым образом (на собственный манер – *in eigentümlichen Weise*)<sup>48</sup>», отказ от ее серьезного принятия? Не раскрываются ли в подобном разъяснении (расшифровке, на которую в тексте указывает «то есть») операции включения отношения самого этого включения и отказа от серьезности, при которых второе выступает основанием для первого – «то есть»: не совершается ли включение негативности именно на основании отказа принимать ее со всей подобающей в таких случаях серьезностью? Не выступает ли тогда этот отказ скрытой предпосылкой всего спекулятивного – «то есть»: не хочет ли Хайдеггер указать нам на то, что именно отказ от серьезности по отношению к негативности выступает тем, что дает самой гегелевской философии состояться – состояться в качестве абсолютной и безусловной? Состояться как безусловной и в то же время все-таки содержащей «в глубине» некое условие – то скрытое основание, остающееся для самой этой философии «сущностно недоступным и безразличным».

Хайдеггер (напомним, внимательный к словам мыслитель) употребляет для обозначения «включения» глагол “*schließen*”, который, кроме собственно «включения», означает также: «замыкать», «запирать», «завершать», «закрывать» – то есть останавливать, откладывать, прерывать процесс. Теперь цитируемый нами фрагмент можно прочесть и так: философия, если она хочет быть абсолютной, все улавливать и сглаживать, должна замыкать (запирать, закрывать, включать) в себе негативность посредством отказа от серьезности по отношению к ней. То есть предлагается цепь обоснований: абсолютное – включившее в себя негативность, которую оно заперло внутри; включившее негативность – когда-то, в какой-то момент, не принявшее ее всерьез, отказавшееся от серьезности – тяжести (*ernst*), которую несет негативность. Причем введение последнего основания начинается с будто бы случайно оброненной нотки сожаления (или тоски), отчетливо слышимой в словах «все-таки (все же, *doch*)», следующих сразу за «то есть»: «должна включать негативность, т. е. все-таки... не принимать ее всерьез». Таким образом, Хайдеггер полагает условие абсолютности и замкнутости спекулятивного, заключающееся во включении-запирании негативности, что может совершаться, только если взгляду на негативность недостает серьезности – то есть если мы не даем негативности быть самой по себе.

Здесь же угадывается движение мысли другого современного философа и – по словам Хайдеггера – «самого светлого ума Франции», который, кажется, посвятил свою жизнь именно чрезвычайно серьезному принятию негативности, в связи с чем Жак Деррида даже называет его философскую позицию «невоздержанным гегельянством», или, иначе, *hegelianismes sans réserve*, играя на значениях слова *réserve*, каковое кроме запаса, резерва и хранилища (то есть *сохранения*) означает также и сдержанность, то есть *откладывание* непосредственного удовольствия, что как раз и предполагается *снятием* (*Aufhebung*), над чьим функционированием, по мнению все того же Деррида, подразумеваемый нами Жорж Батай никогда не уставал *смеяться*; причем смеяться именно таким смехом, «суверенность» которого призвана растрчивать себя без остатка и наперекор «усваивающей смысл скупости теряться и терять голову»<sup>49</sup>, другими словами, призвана

<sup>48</sup> Хайдеггер М. Гегель. С. 54; Heidegger M. Hegel. S. 24.

<sup>49</sup> Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994. С. 155; Derrida J. De l'économie restreinte à l'économie générale: un Hegelianisme sans reserve // Derrida J. L'Écriture et la différence. P., 1967. P. 389.

как раз принимать негативность всерьез, брать на себя тяжесть ее автономности в самозабвенной трате без какой-либо цели и вне работы, в итоге приносящей снимающий процесс труда доход в виде знания, смысла или удовлетворения. Ведь именно против «операции» снятия направлены критические дискурсы Хайдеггера, Батая и Деррида. В результате мы имеем – если пользоваться термином Батая – «безработную негативность (*négativité sans emploi*)», *будто бы* прорывающую замкнутость системы Гегеля<sup>50</sup>, или же, прибегая к выражению Деррида, «машину чистого функционирования», или вечно возобновляющийся «эффект чистой потери», который *якобы* никогда не мог помыслить Гегель<sup>51</sup>. Хотя вспомним, что именно такому эффекту философ дает имя «дурной бесконечности». Следовательно – или лучше скажем «все же» – мы внутри гегелевского дискурса и не сможем его покинуть хотя бы уже потому, что не сможем обойтись молчанием, то есть безмыслием, в рассуждениях о негативности.

### Список литературы

*Батай Ж.* Письмо X, руководителю семинара по Гегелю // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века / Сост. и пер. с фр. С.Л. Фокина. СПб.: Мифрил, 1994. С. 312–315.

*Гегель Г.В.Ф.* Наука логики / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера. СПб.: Наука, 2002. 799 с.

*Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа / Пер. с нем. Г. Шпета. СПб.: Наука, 2002. 443 с.

*Деррида Ж.* Колодец и пирамида: введение в семиологию Гегеля // *Деррида Ж.* Поля философии / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М.: Акад. проект, 2012. С. 95–138.

*Деррида Ж.* Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века / Сост. и пер. с фр. С.Л. Фокина. СПб.: Мифрил, 1994. С. 133–173.

*Евстропов М.Н.* Некрогенеалогия смысла: Гегель, Хайдеггер, Бланшо. Сообщение I // Вестн. ТГУ. 2011. № 351. С. 50–57.

*Жижек С.* Гегель против Хайдеггера // Hegel.ru. URL: <http://hegel.ru/zhizhek1.html> (дата обращения: 28.12.2016).

*Кьеркегор С.* Понятие страха / Пер. с дат. Н. Исаевой, С. Исаева. М.: Акад. проект, 2012. 217 с.

<sup>50</sup> «Если действие (“делание”) есть – как говорит Гегель – негативность, тогда встает вопрос, исчезает ли негативность того, кому “больше нечего делать”, или сохраняется в состоянии “безработной негативности”: лично я склоняюсь только к одному решению, поскольку сам я и есть именно “безработная негативность” (я не смог бы определить себя точнее). <...> Воображаю, что моя жизнь – или ее провал, или, лучше, зияющая рана моей жизни – сама по себе образует опровержение замкнутой системы Гегеля» (*Батай Ж.* Письмо X, руководителю семинара по Гегелю // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994. С. 313; *Bataille G.* Lettre à X, chargé d un cours sur Hegel // *Bataille G.* Choix de lettres. 1917–1962. P., 1997. P. 131–132).

<sup>51</sup> «Чем было бы “негативное”, которое не поддавалось бы снятию? И которое, в итоге, как негативное, но не являясь в качестве такового, *не представляясь*, т. е. не работая на службе смысла, добилось бы успеха – но, в таком случае, именно в полной потере? Быть может, просто машиной, которая бы функционировала. Машиной, определенной в своем чистом функционировании, а не в целевой полезности, смысле, отдаче, работе. Если рассмотреть машину вместе со всей только что напомнимой системой ее эквивалентов, можно рискнуть, выдвинув следующий тезис: Гегель, снимающий толкователь всей истории философии, *никогда не мог помыслить* именно машину, которая функционирует. Которая функционировала бы, не управляясь в этом функционировании порядком повторного присвоения. Такое функционирование было бы немислимым, поскольку оно само вписывает в себя эффект чистой потери...» (*Деррида Ж.* Колодец и пирамида: введение в семиологию Гегеля // *Деррида Ж.* Поля философии. М., 2012. С. 137).

*Плотников Н.* Абсолютный дух и другое начало. Гегель и Хайдеггер // *Вопр. философии.* 1994. № 12. С. 178–184.

*Хайдеггер М.* Гегель / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2015. 319 с.

*Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Республика, 1993. 447 с.

*Хайдеггер М.* Онто-тео-логическое строение метафизики // Цифровая библиотека по философии. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000294/index.shtml> (дата обращения: 24.05.2015).

*Хайдеггер М.* Парменид / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009. 383 с.

*Хайдеггер М.* Что это такое – философия? / Пер. с нем. В.М. Алексенцева // *Вопр. философии.* 1993. № 8. С. 113–123.

*Хайдеггер М., Ясперс К.* Переписка (1920–1963) / Пер. с нем. И. Михайлова. М.: Ad Marginem, 2002. 415 с.

*Bataille G.* Lettre à X, chargé d un cours sur Hegel // *Bataille G.* Choix de lettres. 1917–1962. P.: Gallimard, 1997. P. 131–132.

*Dahlstrom D.O.* Thinking of Nothing: Heidegger's Criticism of Hegel's Conception of Negativity // *A Companion to Hegel* / Ed. by S. Houlgate and M. Baur. Chichester (West Sussex); Malden (MA): Wiley-Blackwell, 2011. P. 519–536.

*Derrida J.* A time for farewells: Heidegger (read by) Hegel (read by) Malabou / Trans. by J.D. Cohen // *Malabou C.* The future of Hegel: plasticity, temporality, and dialectic. L.; N. Y.: Routledge, 2005. P. vii–xlvii.

*Derrida J.* De l'économie restreinte à l'économie générale: un Hegelianisme sans reserve // *Derrida J.* L'Écriture et la difference. P.: Éditions du Seuil, 1967. P. 369–407.

*Heidegger M.* GA. Bd. 68: Hegel. Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1993. 154 S.

*Janicaud D.* Heidegger-Hegel: An Impossible “Dialog”? // *Endings: Questions of Memory in Hegel and Heidegger* / Ed. by R. Comay, J. McCumber. Evanston (IL): Northwestern University Press, 1999. P. 26–44.

*Malabou C.* L'avenir de Hegel: Plasticite, temporalite, dialectique. P.: Librairie philosophique J. Vrin, 1996. 178 p.

## **Negativity in earnest? Toward the problem of Heidegger's interpretation of negativity in the philosophy of Hegel**

*Anton Vavilov*

Kuban State University. 149 Stavropolskaya Str., Krasnodar, 350049, Russian Federation; e-mail: [anton\\_v\\_v@list.ru](mailto:anton_v_v@list.ru)

*Irina Zotova*

Kuban State University. 149 Stavropolskaya Str., Krasnodar, 350049, Russian Federation; e-mail: [ivzotova@hotmail.com](mailto:ivzotova@hotmail.com)

The present article offers an analysis of the methodological models used by both Hegel and Heidegger to approach the problem of negativity. The authors seek to reveal what makes Hegel's and, on the other hand, Heidegger's inquiry into the origins of philosophy so special. Heidegger builds his critique of Hegel's doctrine of negativity on a more general interpretation of speculative thinking. It can be shown, however, that the Freiburg philosopher effectively reduces the role of negativity in Hegel's system to that of one of its parts which Hegel himself would not take too much 'in earnest', letting it be leveled under the pressure of the speculative principle and thus included and locked within the system. What the authors set to demonstrate is that in fact an essential and necessary characteristic of the speculative system is self-expenditure: this is prerequisite to its continuation and to its functioning historically, which, in its turn, means precisely positing negativity in itself.

**Keywords:** Hegel, Heidegger, speculative thinking, representation, negativity, sublation, being, self-evidence, beginning

## References

Bataille, G. "Lettre à X, chargé d'un cours sur Hegel", in: G. Bataille, *Choix de lettres. 1917–1962*. Paris: Gallimard, 1997, pp. 131–132.

Bataille, G. "Pis'mo Kh, rukovoditel'yu seminaru po Gegelyu" [The X Letter to the Head of a Hegel's Seminar], trans. by S. Fokin, *Tanatografiya Erosa: Zhorzh Batai i frantsuzskaya mysl' serediny XX veka* [Thanatography of Eros: Georges Bataille and the French Thought of the Middle of the Twentieth Century], ed. by S. Fokin. St. Petersburg: Mifril Publ., 1994, pp. 312–315. (In Russian)

Dahlstrom, D.O. "Thinking of Nothing: Heidegger's Criticism of Hegel's Conception of Negativity", *A Companion to Hegel*, ed. by S. Houlgate and M. Baur. Chichester, West Sussex; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011, pp. 519–536.

Derrida, J. "A time for farewells: Heidegger (read by) Hegel (read by) Malabou", trans. by J.D. Cohen, in: C. Malabou, *The future of Hegel: plasticity, temporality, and dialectic*. London; New York: Routledge, 2005, pp. vii–xlvi.

Derrida, J. "De l'économie restreinte à l'économie générale: un Hegelianisme sans réserve", in: J. Derrida, *L'Écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967, pp. 369–407.

Derrida, J. "Kolodets i piramida: vvedenie v semiologiyu Gegelya" [The pit and the Pyramid: an Introduction to Hegel's Semiology], trans. by D. Kralachkin, in: J. Derrida, *Polya filosofii* [Fields of Philosophy]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2012, pp. 95–138. (In Russian)

Derrida, J. "Nevozderzhanoe gegel'yanstvo" [A Hegelianism without Reserve], trans. by S. Fokin, *Tanatografiya Erosa: Zhorzh Batai i frantsuzskaya mysl' serediny XX veka* [Thanatography of Eros: Georges Bataille and the French Thought of the Middle of the Twentieth Century], ed. by S. Fokin. St. Petersburg: Mifril Publ., 1994, pp. 133–173. (In Russian)

Evstropov, M. "Nekrogenealogija smysla: Gegel", Hajdegger, Blansho, I" [Nekrogenealogy of the Sense: Hegel, Heidegger, Blanchot, I], *Vestnik TGU*, 2011, No. 351, pp. 50–57. (In Russian)

Hegel, G.W.F. *Fenomenologiya dukha* [Phenomenology of Mind], trans. by G. Shpet. St. Petersburg: Nauka Publ., 2002. 443 pp. (In Russian)

Hegel, G.W.F. *Nauka logiki* [Science of Logic], trans. by B. Stolpner. St. Petersburg: Nauka Publ., 2002. 799 pp. (In Russian)

Heidegger, M. "Chto eto takoe – filosofiya?" [What is Philosophy?], trans. by V. Aleksentsev, *Voprosy filosofii*, 1993, No. 8, pp. 113–123. (In Russian)

Heidegger, M. & Jaspers K. *Correspondence (1920–1963)*, trans. by I. Mikhailova. Moscow: Ad Marginem Publ., 2002. 415 pp. (In Russian)

Heidegger, M. GA, Bd. 68: *Hegel*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993. 154 S.

Heidegger, M. *Hegel*, trans. by A. Shurbeleva. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2015. 319 pp. (In Russian)

Heidegger, M. "Onto-teo-logicheskoe stroenie metafiziki" [The Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics], *Tsifrovaya biblioteka po filosofii* [<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000294/index.shtml>], accessed on 24.05.2015]. (In Russian)

Heidegger, M. *Parmenides*, trans. by A. Shurbeleva. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2009. 383 pp. (In Russian).

Heidegger, M. *Vremya i bytie* [Time and Being], trans. by V. Bibikhin. Moscow: Respublika Publ., 1993. 447 pp. (In Russian)

Janicaud, D. "Heidegger-Hegel: An Impossible 'Dialog'?", *Endings: Questions of Memory in Hegel and Heidegger*, ed. by R. Comay and J. McCumber. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1999, pp. 26–44.



Kierkegaard, S. *Ponyatie strakha* [Concept of Fear], trans. by N. Isaeva and S. Isaev. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2012. 217 pp. (In Russian)

Malabou, C. *L'avenir de Hegel: Plasticite, temporalite, dialectique*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1996. 196 pp.

Plotnikov, N. “Absoljutnyj duh i drugoe nachalo. Gegel’ i Hajdegger” [The Absolute Spirit and the Other Beginning: Hegel and Heidegger], *Voprosy filosofii*, 1994, No. 12, pp. 178–184. (In Russian)

Žižek, S. “Gegel’ protiv Khaideggera” [Hegel Versus Heidegger], *Hegel.ru* [<http://hegel.ru/zhizhek1.html>, accessed on 28.12.2016]. (In Russian)

*Д.И. Небольсин*

## ПРОСТРАНСТВО, СОДЕРЖАНИЕ И ПОВЕРХНОСТЬ ВИЗУАЛЬНОГО ИЗОБРАЖЕНИЯ: ТЕОРИЯ ДВУСЛОЖНОСТИ Р. УОЛЛХЕЙМА

*Небольсин Даниил Игоревич* – аспирант Школы по философским наукам. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: daniil.nebolsin@gmail.com

Статья посвящена теории двусложности Р. Уоллхейма и трактовке изобразительной репрезентации в рамках аналитической философской традиции. Уоллхейм указывал на структурное отличие восприятия изображений от видения объектов и ситуаций лицом к лицу, отстаивая теорию видения-в и двусложности. Эта концепция предполагает сдвоенное, одновременное видение объекта репрезентации и материальной поверхности изображения. Помимо реконструкции данной теории, указания на ее ограниченность областью художественных изображений и краткого обзора критики, в статье предлагается интерпретация, основанная на пространственных версиях трактовки двусложности (Б. Нэнэй, Дж. Кульвицки), а также на привлечении различия между репрезентационным содержанием и фигуративным содержанием визуальных изображений. Первый тип содержания включает все пространственные отношения, которые можно увидеть в изображении, а второй – все, что можно увидеть в изображении и описать конкретными понятиями. Уоллхейм не использовал это различие в своих работах по двусложности, но оно позволяет вывести достаточно взвешенное определение двусложности как единого визуального переживания изобразительной поверхности (материального предмета в пространстве смотрящего) и репрезентационного содержания (значащих пространственных отношений – того, что мы видим в изображении). Избавляя подход Уоллхейма от психологизма, но сохраняя его фокус на визуальности, эта интерпретация может служить полезным инструментом нередукционистского описания изобразительного опыта и онтологической двойственности изображений. Кроме того, она предоставляет возможности для использования теории Уоллхейма за пределами контекста аналитической философии изображений, сближая ее с проблематикой феноменологических и герменевтических теорий образа.

**Ключевые слова:** Ричард Уоллхейм, репрезентация, теория образа, двусложность, видение-в, видение-как, восприятие

Аналитическая философия изображений занимает необычное положение в широком спектре подходов к проблематике образного и визуального. В отличие от более широкой теории образа, в предметном отношении она четко ограничивает себя изобразительной репрезентацией (pictorial representation; с равной частотой используется термин *depiction*): рисунками, фотографиями, картинами и прочими объектами, подпадающими под обыденные понимания слова «изображение» и как относящимися к области визуальных искусств, так и внеположными ей. Связанные с этой школой авторы разрабатывают подходы, призванные объяснить необходимые и достаточные условия «базового» понимания изображений<sup>1</sup>, а также выявить их отличия от других видов репрезентации. Этой задаче нелегко найти простое и убедительное решение. В аналитической философии изображений нет единого мнения о природе изобразительной репрезентации, и гомогенность дискуссий между сторонниками различных подходов обеспечивается прежде всего общностью проблематики и узнаваемым англо-саксонским стилем философствования.

Теория двусложности Ричарда Уоллхейма широко признается одной из наиболее оригинальных и «сильных» концепций в рамках этого направления. Она основана на тезисе о том, что изобразительная репрезентация может быть объяснена только путем исследования восприятия изображений. Этот подход достаточно радикален даже на фоне большинства перцептуалистских подходов в аналитической философии изображений<sup>2</sup>, в связи с чем он постоянно подвергается резкой критике. В нижеследующем предпринимается попытка не только реконструировать теорию двусложности, но и предложить «модернизирующую» трактовку, привлекающую актуальные интерпретации данного понятия и те элементы теории Уоллхейма, которые обычно остаются за пределами внимания исследователей.

### **Гомбрих, Витгентштейн, Гудмен: формирование теории Уоллхейма**

В период зарождения аналитической философии были сформулированы вопросы, в процессе обсуждения которых сложился тематический и методологический фокус связанных с этим философским направлением теорий. Майкл Подро обозначил один из этих вопросов следующим образом: «Как получается, что мы можем убедительно показать облик трехмерного движущегося мира на предмете, который признаем как неподвижную двухмерную поверхность; и, во-вторых, как присутствие поверхности и фактуры живописного письма участвует в нашем понимании изображенной темы»<sup>3</sup>. Как правило, в рамках дискуссий того времени онтологическая двойственность изображений объяснялась не через анализ их семантики или структуры, а через то, *как мы их видим*<sup>4</sup>. Теория Уоллхейма формировалась в этом контексте и во многом была инспирирована полемикой с Эрнстом Гомбрихом.

<sup>1</sup> Термин «понимание» используется здесь в минималистическом ключе: грубо говоря, если реципиент распознал кота в фотографии кота, то это значит, что фотография понята, а механизм репрезентации сработал.

<sup>2</sup> См.: *Budd M. How Picture Looks // Virtue and Taste. Oxf., 1993. P. 154–175; Peacocke C. Depiction // The Philosophical Review. 1987. Vol. 96. No. 3. P. 383–410.*

<sup>3</sup> *Podro M. Depiction and the Golden Calf // Philosophy and the visual arts: seeing and abstracting. Dordrecht, 1987. P. 4.*

<sup>4</sup> См.: *Polanyi M. What is a Painting? // The American Scholar. 1970. Vol. 39. No. 4. P. 655–669; Podro M. Opt. cit.*

Отталкиваясь от поздних текстов Витгенштейна, в «Искусстве и иллюзии» Гомбрих выбрал в качестве объяснительного примера знаменитый рисунок Ястрова, на котором изображение утки и изображение кролика объединены в одной фигуре таким образом, что их невозможно увидеть одновременно. С точки зрения Гомбриха, этот пример парадигмален для понимания соотношений содержания репрезентации («природа») и плоскости изображения («холст»). Они несочетаемы в рамках одного перцептивного акта потому, что это две конфликтующие и в конечном счете взаимоисключающие интерпретации одного объекта: «мы даже можем приучить себя переключаться между этими двумя прочтениями, но я сомневаюсь, что мы сможем удерживать их одновременно»<sup>5</sup>. Этот подход был признан недостаточно убедительным, поскольку Гомбрих поставил знак равенства между одновременным видением двух «содержаний» и одновременным видением «содержания» и поверхности<sup>6</sup>. Но он смог заострить проблему, ставшую центральной для ряда дальнейших теорий, в наибольшей степени – для Уоллхейма.

Не менее важной отправной точкой была предложенная Витгенштейном концепция аспектного видения, или «видения-как» (*seeing-as*). Как и в случае с рисунком Ястрова, восприятие имеет интенциональную структуру, «встраивающую» понятие в акт видения, осуществляемый сообразно интерпретации: «То есть мы ее [иллюстрацию] интерпретируем и видим ее так, как интерпретируем»<sup>7</sup>. Анализируя изобразительную репрезентацию в своей ранней книге «Искусство и его объекты», Уоллхейм соглашался с этой идеей, но вскоре пришел к выводу о том, что видение-как – это органичная для любого обыденного восприятия «форма визуального интереса или любопытства к данному чувствам объекту»<sup>8</sup>, т. е. интерпретативная деятельность, отбирающая и абстрагирующая наблюдаемые объекты. Значит, она не является конститутивной характеристикой восприятия изображений.

Обозначая контекст возникновения теории Уоллхейма, нельзя не упомянуть книгу Нельсона Гудмена «Языки искусства», посвященную подробно картографированию художественных символических систем. Трактовка изобразительной репрезентации была изложена в первой части работы<sup>9</sup>, где особенно выделялись следующие тезисы: а) любое представление о сходстве изображения с референтом не выдерживает критики; б) «ядром» репрезентации является денотация, а не подражание; в) понимание изображений имеет конвенциональный характер; г) изображения не копируют, но интерпретируют мир, а их когнитивная и эстетическая ценность во многом зависит от нетривиальности этой интерпретации. Наиболее резкие реакции критиков вызвало то, что символизм и конвенционализм полностью вытеснили из системы Гудмена визуальную специфику изображений: в рамках данного подхода они, по сути, прочитываются по модели текста. Теория Уоллхейма стала антиподом этой концепции. Если Гудмен отталкивался от синтаксических и се-

<sup>5</sup> Gombrich E.H. *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*. L., 1984. P. 225.

<sup>6</sup> См.: Lopes D.M. *Understanding Pictures*. Oxf., 1996. P. 41. Тем не менее не так редки попытки актуализировать Гомбриха, в том числе через альтернативные прочтения его теории, ставящие акцент на проблематике логических условий изобразительной репрезентации. См.: Bantinaki K. *Pictorial Perception as Illusion* // *British Journal of Aesthetics*. 2007. Vol. 47. No. 3. P. 268–279.

<sup>7</sup> Витгенштейн Л. *Философские работы*. Ч. I. М., 1994. С. 277.

<sup>8</sup> Wollheim R. *Seeing-as, Seeing-in and Pictorial Representation* // *Wollheim R. Art and its objects*. Camb., 1980. P. 222.

<sup>9</sup> См.: Goodman N. *Languages of Art: An Approach to the Theory of Symbols*. Indianapolis, 1968. P. 3–43.

мантических характеристик изобразительных систем и игнорировал вопрос восприятия изображений, то Уоллхейм разработал теорию, в соответствии с которой визуальная репрезентация имеет перцептивный (а не семиотический или конвенциональный) характер. С его точки зрения, изображения вызывают у реципиента особый род визуального опыта, для описания и объяснения которого им были предложены понятия видения-в и двусложности.

### Видение-в и двусложность

Уоллхейм ввел понятие видения-в (*seeing-in*) в статье «Видение-как, видение-в и изобразительная репрезентация» и использовал его в последующих работах без существенных изменений<sup>10</sup>. Первоначальная формулировка такова: «Если раньше я говорил, что репрезентационное видение – это видение  $x$  (=медиум репрезентации) как  $y$  (=объект, или то, что, что репрезентировано), то теперь я сказал бы, что для тех же значений переменных это видение  $y$  в  $x$ »<sup>11</sup>. Поскольку видение-как неразрывно связано с концептуализацией, его объектом может быть только то, что подводится под конкретное понятие. В свою очередь, видение-в имеет строго визуальную специфику и охватывает не только конкретные объекты, но и действия, состояния, ситуации, процессы и т. д. Соответственно, видение-как нуждается в локализирующем указании того, какая именно часть  $x$  воспринимается как  $y$  (к примеру, какая часть картины видится как лицо), в то время как видению-в не предъявляется подобного требования.

Признавая видение-в оптимальной моделью описания восприятия изображений, Уоллхейм не отбросил предыдущую версию окончательно. Видение-как может быть элементом изобразительного опыта, но элементом рамочного типа: «Чтобы иметь возможность увидеть что-либо в репрезентационной картине, я должен увидеть ее как репрезентационную картину»<sup>12</sup>. Кроме того, Уоллхейм не полагал, что видение-в исключает концептуализацию: зачастую мы не только видим  $y$  в  $x$ , но и тематизируем воспринимаемое изображение таким образом, чтобы видеть  $y$  как  $f$  в  $x$  (например, Наполеона как мальчика в картине). В таких случаях видение-как органично осуществляется в рамках более комплексного опыта, но не доминирует в последнем и не служит средством для его объяснения.

Если обыденное, или, как его обозначал Уоллхейм, «прямолинейное», восприятие устанавливает каузальные связи между опытом и его объектами, то видение-в устроено сложнее и восходит к «специальному перцептивному навыку», который не исключителен для изобразительной репрезентации и, более того, предшествует ей «логически и исторически»<sup>13</sup>. Среди его примеров можно упомянуть проецирование воображаемых образов на подходящие для этого поверхности (к примеру, лица в разводах грязи на стене), а также воспоминания, галлюцинации и сны. Но эти аналогии не имеют особой объяснительной силы: видение-в представляет собой «культивацию специального вида визуального опыта, который сосредотачивается на окружающих

<sup>10</sup> Чего нельзя сказать о концепции двусложности, которая, как будет показано ниже, подвергалась заметным модификациям.

<sup>11</sup> *Wollheim R. Seeing-as, Seeing-in and Pictorial Representation. P. 209.*

<sup>12</sup> *Wollheim R. What Makes Representational Painting Truly Visual? // Proceedings of the Aristotelian Society. 2003. Suppl. Vol. 77. P. 144.*

<sup>13</sup> *Wollheim R. On Pictorial Representation // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. 2003. Vol. 56. No. 3. P. 221.*

объектах для собственного же развития»<sup>14</sup> и, таким образом, имеет ярко выраженный интенциональный компонент, сфокусированный на самом опыте. Также видение-в предполагает «относительную диссоциацию» переживания от наблюдаемого – внимание смотрящего обращено не только на объект, но и на видимое в нем «что-то еще», что приводит к «раздвоенности» восприятия. Полагая эту раздвоенность ключевым свойством восприятия изображений, Уоллхейм предложил для ее описания понятие двусложности (*twofoldness*).

В самой общей («классической») формулировке, двусложность – это «отличительная феноменология» восприятия изображений, предполагающая «одновременное внимание к тому, что изображено, и к самой репрезентации, к объекту и к медиуму»<sup>15</sup>. Если внимание смотрящего переключится на один из этих элементов, акт восприятия перестанет быть видением-в и, соответственно, восприятием изобразительной репрезентации: это будет либо «бытовой» взгляд на предмет, либо иллюзия (здесь Уоллхейм напрямую оппонировал Гомбриху). Иногда Уоллхейм подчеркивал, что, «если я смотрю на репрезентацию как репрезентацию, я не только могу, но и обязан уделять внимание одновременно объекту и медиуму»<sup>16</sup>. В этой – наиболее «сильной» – формулировке двусложность постулируется в качестве нормативного критерия восприятия изображений, а не только его конститутивной черты.

Необходимо уточнить, что Уоллхейм ввел понятие двусложности и по нескольким дополнительным причинам. С его точки зрения, оно в достаточной степени уточняет, «что есть отличительного феноменологически, а не только каузально, в видении чего-либо или кого-либо в репрезентации»<sup>17</sup>. Также двусложность помогает объяснить феномен «перцептивной устойчивости»: зритель может распознать изображение практически под любым углом обзора, поскольку одновременное внимание к объекту и медиуму корректирует восприятие таким образом, что в нем не происходит фатальных перспективных искажений. Кроме того, в форме нормативного требования двусложность помогала Уоллхейму сформулировать цель репрезентации в искусстве: одновременное внимание к объекту и медиуму позволяет реципиенту не только понимать художественный объект на базовом уровне, но и выносить о нем эстетические суждения.

Практически все интерпретаторы, критики и последователи Уоллхейма были вынуждены признать, что понятие двусложности является как потенциально продуктивным, так и крайне неопределенным. Уоллхейм не предоставил однозначной и «окончательной» дефиниции двусложности – его формулировки менялись достаточно часто, и во многих случаях их можно признать несовместимыми<sup>18</sup>. В этом плане показательным позднее определение из статьи «Об изобразительной репрезентации»: «Недавно я переосмыслил двусложность, и теперь понимаю ее как единый опыт в двух аспектах, конфигурационном и распознавательном. Утверждаю, что эти два аспекта феноменологически несоразмерны переживаниям или восприятиям “поверхности” или “природы”<sup>19</sup>, из которых они проистекают. ...

<sup>14</sup> *Wollheim R. Seeing-as, Seeing-in and Pictorial Representation. P. 223.*

<sup>15</sup> *Ibid. P. 213.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid. P. 214.*

<sup>18</sup> Достаточно полный обзор конфликтующих друг с другом определений можно найти в работах Дж. Кульвицки (*Kulvick J. Heavenly Sight and the Nature of Seeing-In // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. 2009. Vol. 67. No. 4. P. 387–397*) и Б. Нэнея (*Naney B. Is Twofoldness Necessary for Representational Seeing? // British Journal of Aesthetics. 2005. Vol. 45. No. 3. P. 248–257*).

<sup>19</sup> Здесь Уоллхейм использует терминологию Гомбриха, упомянутую в начале данной статьи.

Каждый аспект видения-в может быть, через его феноменологию, функционально эквивалентен опыту, из которого он проистекает»<sup>20</sup>. В сопоставлении с более ранними формулировками здесь обращает на себя внимание то, что замена одновременного видения объекта и медиума единым опытом с двумя «различимыми, но неразделимыми» аспектами еще сильнее акцентирует отличие восприятия изображений от обыденного восприятия и его близость к эстетическому опыту. В целом в поздних текстах Уоллхейм тяготеет к дальнейшей «психологизации» двусложности – прежде всего за счет отказа от сколько-нибудь детального анализа того, «как два аспекта коррелируют друг с другом или как должна выглядеть поверхность, чтобы в ней можно было увидеть некоторую вещь или событие»<sup>21</sup>. Воздержание от развернутой экспликации феноменологии видения-в и двусложности было методологической позицией, которой Уоллхейм последовательно придерживался. Его интересовало не исчерпывающее описание тех или иных форм опыта, а выявление того, «как оно [видение-в] может обеспечить правильное восприятие для каждой репрезентации»<sup>22</sup>. Этот принцип – одна из причин, по которым практически все его разъяснения теории двусложности остались крайне схематичными. Попытки внести ясность путем сопоставления различных текстов автора натываются на разногласия и несовпадения, которые способствуют как нетривиальным прочтениям этой концепции, так и путанице в многочисленных дискуссиях вокруг нее.

В рамках данной статьи не представляется возможным даже вкратце осветить обширную критику теории двусложности, которая обычно снабжается развернутой и детализированной аргументацией. В большинстве случаев она принимает форму критики аргументации Уоллхейма (как в работах Ф. Шьера, Д.М. Лопеса, Дж. Хаймана, Р. Хопкинса, Дж. Гайгера<sup>23</sup>) или форму опровержения существенного отличия восприятия изображений от обыденного восприятия (как в работах М. Ньюэлла и А. Шазида<sup>24</sup>). Нельзя не упомянуть требующие отдельного рассмотрения работы Д.М. Лопеса, Д. Каведон-Тейлора и Э. Брэдли, посвященные множественности, вариативности и неоднородности видения-в<sup>25</sup>. Тем не менее будет целесообразно остановиться на проблеме, которая особенно остро ставит вопрос о правомочности использования теории Уоллхейма в философии изображений.

<sup>20</sup> Wollheim R. On Pictorial Representation. P. 221.

<sup>21</sup> Wollheim R. Imagination and Pictorial Understanding // Proceedings of the Aristotelian Society. 1986. Suppl. Vol. 60. P. 47.

<sup>22</sup> Wollheim R. On Pictorial Representation. P. 222.

<sup>23</sup> См.: Schier F. Deeper into Pictures: An essay on pictorial representation. Camb., 1986. P. 199–202; Lopes D.M. Understanding Pictures. Oxf., 1996. P. 43–51; Hyman J. The Objective Eye. Chicago, 2006. P. 129–142; Ibid. Subjectivism in the Theory of Pictorial Art // The Monist. 2003. Vol. 86. No. 4. P. 676–701; Hopkins R. Picture, Image and Experience: A Philosophical Inquiry. Camb., 1998. P. 112–121; Gaiger J. Aesthetics and Painting. L., 2008. P. 38–62.

<sup>24</sup> См.: Newall M. Is Seeing-In a Transparency Effect? // British Journal of Aesthetics. 2015. Vol. 55. No. 2. P. 131–156; Ibid. What is a Picture? Depiction, Realism, Abstraction. L., 2011. P. 25–36; Chasid A. Pictorial experience: not so special after all // Philosophical Studies. 2014. No. 171. P. 471–491.

<sup>25</sup> См.: Lopes D.M. Sight and Sensibility: Evaluating Pictures. Oxf., 2005. P. 34–45; Cavedon-Taylor D. The Space of Seeing-In // British Journal of Aesthetics. 2011. Vol. 51. No. 3. P. 271–278; Bradley H. Reducing the Space of Seeing-In // British Journal of Aesthetics. 2015. Vol. 54. No. 4. P. 409–424.

## Проблема художественного

Можно предположить, что понятия видения-в и двусложности обладают некоторым потенциалом для объяснения восприятия любых изображений. Однако рассуждения Уоллхейма замыкаются в границах искусства: сравнивая опыт двусложности с чтением поэзии, он нигде не уточнял, чем специфично (и специфично ли) восприятие изображений, вызывающих аналогии скорее с прозой<sup>26</sup>. Более того, он признавался: «Когда я вводил понятие двусложности как характеристику восприятия изображений, я думал, что его ценность в том, что оно объясняет, как мы способны восхищаться великими шедеврами репрезентативного искусства»<sup>27</sup>. То есть Уоллхейма легко заподозрить в том, что он либо ограничивал свою теорию художественными изображениями, либо использовал их в качестве образца при трактовке изобразительной репрезентации в целом. Обе стратегии едва ли можно считать перспективными для аналитической философии изображений.

Есть основания считать, что концепция Уоллхейма в том виде, в каком ее выводил сам автор, охватывает исключительно репрезентацию в искусстве. Это обусловлено наличием двух элементов, одновременно дополняющих и ограничивающих теорию видения-в и двусложности: факторами «стандарта правильности» и авторской интенции. Они требовались Уоллхейму для полноценного определения условий изобразительной репрезентации, ведь одних только видения-в и двусложности для этого не вполне достаточно: «Что уникально в изобразительной репрезентации, так это то, что к ней применяется стандарт правильности, и этот стандарт проистекает из интенции создателя репрезентации, или “художника”»<sup>28</sup>. Любое изображение можно интерпретировать разными способами, и стандарт правильности выступает своего рода нормативной инстанцией, предписывающей выбор трактовки, идентичной авторскому замыслу.

Майкл Подро предполагал, что целью Уоллхейма при дополнении этой теории стандартом правильности было совмещение психологии с историей, которое установило бы традиции, социальные нормы и задачи автора в качестве условия видения-в<sup>29</sup>. Но по формулировкам Уоллхейма легко заметить, что привлечение элементов конвенционализма было обусловлено психологистскими установками автора, включавшими в себя ярко выраженный интенционализм: «... что в точности значит конкретная картина, зависит от содержания интенции художника, осуществленной в переживании смотрящего»<sup>30</sup>. Получается, что каждое изображение остается семантически (и даже перцептивно, коль скоро речь идет о видении-в) неопределенным до тех пор, пока намерение конкретного автора не совпадет точным образом с культурно и ситуативно обусловленной интерпретацией конкретного наблюдателя. Методологически такой интенционализм перемещает рассматриваемый подход из аналитической философии изображений в эстетику или искусствоведение, а также делает его уязвимым по отношению к большинству версий критики теорий авторской интенции и диалогических концепций искусства.

Применяя критерии стандарта правильности и авторской интенции в каждой работе о видении-в и двусложности, Уоллхейм, по большому счету, ограничил область применимости своей теории искусством: как правило,

<sup>26</sup> См.: *Lopes D.M.* Understanding Pictures. P. 48.

<sup>27</sup> *Wollheim R.* What Makes Representational Painting Truly Visual? P. 147.

<sup>28</sup> *Wollheim R.* Seeing-as, Seeing-in and Pictorial Representation. P. 205.

<sup>29</sup> См.: *Podro M.* On Richard Wollheim // *British Journal of Aesthetics*. 2004. Vol. 44. No. 3. P. 217.

<sup>30</sup> *Wollheim R.* Reply to the Symposiasts // *Journal of Aesthetic Education*. 1990. Vol. 24. No. 2. P. 30.



именно в последнем отсылки к намерениям автора могут (в ряде случаев) играть заметную роль в определении содержания изображения. Более того, эти факторы не вполне совместимы с более оригинальными элементами теории Уоллхейма: по замечанию Дж. Хаймана, ни двусложность, ни видение-в не предполагают того, что поверхность становится или перестает быть репрезентацией лишь по желанию художника<sup>31</sup>. Как следствие, практически все последователи и критики Уоллхейма отказались от использования этих критериев при трактовке видения-в и двусложности. Но это не разрешило окончательно вопроса о том, в какой степени данная теория ограничена рамками искусства и каковы перспективы ее развития в философии изображений.

## Пространства двусложности

Несмотря на все трудности с теорией двусложности, в последние годы участились попытки ее «реабилитировать». В частности, философ Бенс Нэнэй попробовал свести многообразие трактовок двусложности в текстах Уоллхейма к двум дефинициям, образующим полюса спектра возможных интерпретаций. Первая из них построена на различии между двумя воспринимаемыми объектами: двухмерной поверхностью изображения и трехмерным объектом репрезентации. Во второй идет речь о едином опыте, имеющем два аспекта – распознавательный (что изображено) и конфигурационный (как изображено). Строго говоря, объектом второй дефиниции является (эстетическое) восприятие художественных изображений: в силу институциональных и образовательных факторов для него предпочтительна довольно сложная оценочная установка, не требуемая для понимания «обыденных» изображений. В первом же из упомянутых вариантов двусложность может быть признана необходимым и минимальным условием восприятия изобразительной репрезентации. Эта трактовка не ограничивается сферой искусства и «покрывает» практически любые изображения. Ее можно обозначить как пространственную дефиницию двусложности, и у Нэнэя она сформулирована так: «Двусложность восприятия картины означает, что мы визуально осознаем (двухмерную) поверхность и (трехмерный) изображенный объект одновременно»<sup>32</sup>. Остановимся на этой версии подробнее.

Уоллхейм редко акцентировал пространственный характер двусложности и видения-в, и поэтому упоминания различия между «физическим измерением» и «изобразительным измерением»<sup>33</sup> встречаются лишь в немногих из посвященных ему критических работ. Помимо Нэнэя, на этот аспект обращает внимание Джон Кульвицки<sup>34</sup>. Если Нэнэй подразумевает под составляющими двусложности два объекта с асимметричными пространственными характеристиками (изображенный объект и поверхность), то Кульвицки – два различных пространства: «Физическое пространство и изобразительное пространство не переживаются как находящиеся друг с другом в пространственных отношениях. В конкретный момент мы переживаем и холст, и изображенную сцену, но не переживаем изображенную сцену как находящуюся перед холстом или за ним, как большую, чем холст, и так далее»<sup>35</sup>. Формули-

<sup>31</sup> Hyman J. The Objective Eye. P. 137–138.

<sup>32</sup> Nanay B. Is Twofoldness Necessary for Representational Seeing? // British Journal of Aesthetics. 2005. Vol. 45. No. 3. P. 250.

<sup>33</sup> Wollheim R. On Drawing an Object // Wollheim R. On Art and the Mind. L., 1965. P. 27.

<sup>34</sup> См.: Kulvicki J. Heavenly Sight and the Nature of Seeing-In. P. 387–397.

<sup>35</sup> Kulvicki J. Images. L.; N. Y., 2014. P. 18–19.

ровку Кульвицки можно считать более корректной, ведь она не предписывает изображению референциальных или миметических функций (последние, как будет показано ниже, не являются необходимыми условиями репрезентации в рамках подхода Уоллхейма).

Для прояснения пространственной версии двусложности будет уместно вспомнить о проблеме «перцептивной устойчивости». Изображение воспринимается без перспективных искажений практически с любой точки обзора, ведь наблюдатель осознает, что перед ним – именно фотография, плакат или, например, картина, т. е. материальный предмет. Чтобы воспринять его репрезентативно, реципиент должен видеть, что пространственные отношения изображения (которые могут быть сколь угодно суггестивными и «правдоподобными») дисконтинуальны по отношению к поверхности как материальному предмету, а также к обыденному пространству. По выражению Уоллхейма, «репрезентированное пространство – это то пространство, которое наблюдатель видит в изображении, расположенном в его [наблюдателя] пространстве»<sup>36</sup>. Получается, что восприятие изображений конституируется именно непротиворечивым сочетанием двух кардинально различных (и, казалось бы, несовместимых) пространств.

Пространственную дефиницию двусложности можно признать наиболее взвешенной и продуктивной по следующим причинам. Прежде всего, нельзя не подчеркнуть ее дефляционный характер: она описывает минимально необходимые условия, позволяющие считать некоторое восприятие восприятием изображения. В сухом остатке она предполагает, что при взгляде на изображение мы не только видим изображенное в нем, но и видим, что имеем дело именно с изображением, а не с фантазией или самим предметом. Пространственная дефиниция помогает избавить понятие двусложности от сближений с художественными или эстетическими практиками. В этой версии видение изображений не вызывает навязчивых ассоциаций с посещением музея и, более того, описывается не как кардинально отличное от обыденного восприятия, но как встроенное в контекст последнего и даже неосуществимое без него (ведь именно «прямолинейное» восприятие позволяет идентифицировать изобразительную поверхность в качестве поверхности). Таким образом, акт видения-в трактуется не как переключение из обычного режима в «изобразительный», а как органичная часть повседневного восприятия. Что, помимо прочего, коррелирует с тем, насколько широкое хождение имеют изображения в повседневной жизни.

Вместе с тем данная дефиниция все еще нуждается в уточнении. Дело в том, что трактовка изобразительного пространства в терминах «трехмерного изображенного объекта» (как у Нэнэя) оставляет зазор для понимания любых визуальных репрезентаций по модели реалистической живописи или фотографии. Но далеко не все из них укладываются в эту модель или являются детализированными и «правдоподобными». Феноменология восприятия изображений окажется неполной без указания на то, что именно мы видим в двухмерной поверхности и каков статус объекта двусложного опыта. На наш взгляд, для прояснения этих проблем стоит обратиться к предложенной Уоллхеймом трактовке семантики изобразительной репрезентации.

<sup>36</sup> Wollheim R. Reply to the Symposiasts. P. 35.

## Репрезентация и поверхность

Как правило, наиболее расхожие определения репрезентации формулируются через уточнение модуса отношения изображения к его референту – например, по моделям сходства или денотации. Подход Уоллхейма выделяется тем, что в нем используется немиметический и нерепрезентативный способ трактовки изобразительной репрезентации: она характеризуется установлением пространственных отношений в плоскости<sup>37</sup>. Если поместить черное пятно на белую поверхность, пятно будет перцептивно находиться «на» поверхности; голубое пятно, в свою очередь, будет выглядеть расположенным «позади» поверхности. Эти примеры описывают «элементарную форму представления о том, что значит видеть что-то как репрезентацию, или что значит для объекта обладать репрезентативными свойствами»<sup>38</sup>. Здесь вновь заметна отсылка к психологии: с точки зрения Уоллхейма, для человека вполне естественно видеть свойства глубины в любой дифференцированной поверхности, одни элементы которой могут перцептивно находиться «перед» другими, «позади» них и т. д.

Если вернуться к приведенному выше пространственному определению двусложности, получается следующее: видеть что-либо в изображении – значит видеть дисконтинуальные обыденному опыту пространственные отношения репрезентации в плоскости, которая не вырывается из пространства обыденного опыта. Но как охарактеризовать первое из этих пространств? Для ответа на этот вопрос целесообразно задействовать предложенное Уоллхеймом различие между репрезентационным содержанием и фигуративным содержанием. Репрезентационное содержание (РС) – это все пространственные отношения, которые можно увидеть в изображении. В свою очередь, к фигуративному содержанию (ФС) относится все, что можно увидеть в изображении и подвести под конкретные понятия<sup>39</sup>. Если РС по определению есть у любых изображений, то ФС – далеко не у всех. РС абстрактной картины, как правило, позволяет ей обладать изобразительной семантикой без необходимости отсылать к объектам или событиям. Похоже, что в рамках рассматриваемой теоретической модели именно РС оказывается тем, что мы видим в изображениях в первую очередь: по крайней мере, оно является наиболее подходящим кандидатом на роль объекта видения-в в силу своего неконцептуального (пространственные отношения плохо поддаются понятийному анализу) и строго визуального характера<sup>40</sup>.

Разграничение РС и ФС приводит к следующему выводу: базовое понимание изображений предполагает распознавание не только изображенных объектов, но и всех репрезентационных пространственных отношений. Это обстоятельство позволяет элиминировать из объяснительного языка границу между (говоря условно) «содержательной» и «формальной» сторонами изображений; получается, что РС – это «что» (а не «как») изображения, а ФС – это «что именно». Пространство репрезентации не обязано исполнять денотативную функцию или быть трехмерным в смысле правдоподобия или иллюзионизма, но даже в таких случаях оно будет автономным в своей «грамматике». На последнем моменте стоит остановиться подробнее.

<sup>37</sup> Уоллхейм практически не задействовал собственную теорию изобразительной репрезентации при объяснении видения-в и двусложности, несмотря на отсутствие заметных противоречий между этими концепциями.

<sup>38</sup> Wollheim R. Art and its objects. Camb., 1980. P. 15.

<sup>39</sup> Wollheim R. On Formalism and Pictorial Organization // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. 2001. Vol. 59. No. 2. P. 131.

<sup>40</sup> См.: Wollheim R. On Pictorial Representation. P. 223.

В одном из поздних текстов Уоллхейм указывал на затруднительность философской интерпретации того, как именно один и тот же объект может изображаться различными способами: «...важно понять, что из-за неограниченного разнообразия способов изображения женского лица или неограниченного разнообразия поверхностей, в которых можно увидеть женское лицо, предметом объяснения в таких случаях будет не что-то вроде общего принципа репрезентации женского лица, но что-то вроде специфики изображения женского лица Рафаэлем, Гверчино, Пикассо, Виллемом де Кунингом»<sup>41</sup>. Уоллхейм не упоминает здесь понятия РС, но легко заметить, что последнее схватывает «специфику изображения женского лица» или любого другого объекта без необходимости анализировать саму изобразительную поверхность. Это связано с тем, что именно РС обеспечивает видимость распознаваемому в изображении ФС. При этом и РС, и ФС имеют визуальный характер, но последнее можно отделить от первого разве что посредством фантазии или концептуализации (но не визуально). Проще говоря, если мы видим в изображении предмет или ситуацию, то мы видим их в строгости так, как их представляет изображение, включая ракурс, цветовую гамму и т. д.; например, мы лишены возможности посмотреть на «Плот “Медуза”» через толщу вод. Соответственно, мы не имеем прямого перцептивного доступа к «самим» объектам, сценам и ситуациям, которые даны нам в изображении. Конечно, РС может быть устроено настолько суггестивным образом, что можно и не задуматься о том, чтобы трактовать его как РС, а не «непосредственную данность» чего-либо. Но и тогда мы будем видеть не «сами» изображенные объекты, а асимметричное по отношению к объекту РС: конкретную данность объекта, нередуцируемую к другим данностям. Именно в этом смысле видение предметов или сцен в изображении неравнозначно видению их «лицом к лицу».

На наш взгляд, различие между поверхностью и репрезентационным содержанием дает возможность предложить наиболее взвешенную дефиницию двусложности: *это единое визуальное переживание изобразительной плоскости (материального предмета в пространстве смотрящего) и репрезентационного содержания (семантически нагруженных пространственных отношений – того, что мы видим в изображении)*. В этом случае пространственная версия подкрепляется прояснением статуса двух составляющих двусложного опыта. При этом возможность участия в нем видения-как или оценивающей «художественной» установки не исключается заведомо, а признается опциональной. Но остается нераскрытым важный для уточнения этой версии вопрос: каковы отношения РС и поверхности изображения?

Можно было бы трактовать поверхность как синоним «формальных особенностей» репрезентации: в этом случае к ней были бы отнесены все аспекты изображения, не подпадающие под рубрику «изображаемого объекта». Однако в рамках теории двусложности стоит понимать термин «поверхность» более буквально: как физический объект в ряду других физических объектов, локализованный в повседневном, «обычном» пространстве. Во многих текстах Уоллхейм придерживался именно такой трактовки, указывая на конфликт между свойствами, приписываемыми репрезентации и поверхности: «Так, например, мы говорим, что натюрморт обладает глубиной, но холст остается плоским; что в середине фрески есть пустота, но стена, на которой она нарисована, остается нетронутой»<sup>42</sup>. Но значит ли это, что

<sup>41</sup> *Wollheim R.* In Defense of Seeing-In // Looking into Pictures: An Interdisciplinary approach to Pictorial Space. Massachusetts, 2003. P. 14–15.

<sup>42</sup> *Wollheim R.* Art and its Objects. P. 21.

между поверхностью и РС нет перцептивной гомологии? Как упоминалось выше, Уоллхейм последовательно воздерживался от прояснения этой проблемы, ограничиваясь указанием на то, что видение изображений не является волюнтаристской проекцией в силу его подчиненности интенциям автора и стандартам правильности. Как следствие, в его теории отсутствует необходимая либо закономерная связь между содержанием репрезентации и ее поверхностью.

Полагаем, что эти самоограничения Уоллхейма можно признать излишними. То, что мы видим в изображении, приобретает смысловую автономию по отношению к поверхности, но не вырывается из двусложного опыта, компоненты которого «срабатывают» лишь в совокупности и во взаимодействии. Репрезентации, как и репрезентационного видения, нет до тех пор, пока не будет увидена подходящая для этого поверхность. Она дает возможность репрезентации в уоллхеймовском смысле в тот момент, когда продуцирует пространственные отношения, которые воспринимаются как отличные от нее самой, но при этом не теряет статуса материального объекта, встроенного в контекст повседневного опыта. Это обстоятельство позволяет реартикулировать поздний тезис Уоллхейма о функциональной эквивалентности аспектов двусложности составляющим ее переживаниям поверхности и объекта: аспекты двусложности функционально эквивалентны в том числе и структурным элементам изображения. Таким образом, раздвоенным оказывается не только опыт, но и само изображение. Его онтологическая парадоксальность, напряжение между репрезентацией и поверхностью становится условием того, что его можно привычным образом воспринять в качестве изображения, а не «обычного» предмета вкупе с иллюзорным представлением о нем.

### **Заключение**

Предлагаемая интерпретация теории двусложности объединяет актуализированную Б. Нэнзем и Дж. Кульвицки пространственную дефиницию данного понятия с разработанным Р. Уоллхеймом разграничением репрезентационного и фигуративного содержаний визуальной репрезентации. Она позволяет ухватить феноменологическую специфику восприятия изображений как комплексного и целостного опыта, описывая последний одновременно «экстернально» (через свойство изобразительной поверхности продуцировать пространственные отношения репрезентативного содержания), «интернально» (через способность реципиента видеть эти отношения на поверхности) и «в целом» (через указание на то, что элементы двусложности срабатывают исключительно во взаимодействии).

Необходимо уточнить, что данная версия двусложности не претендует на статус исчерпывающей теории изобразительной репрезентации: это в первую очередь описательный инструмент, помогающий избежать редукционизма. Двусложность изобразительного опыта предполагает его процессуальный характер, поскольку он не локализуется ни в изображении, ни в психологии реципиента. Благодаря этому теория визуальной репрезентации лишается присущего уоллхеймовским формулировкам психологизма, но оставляет пространство для дальнейших дополнений и доработок. В частности, конвенциональные или художественные аспекты восприятия изображений не отбрасываются наперед, но и не трактуются нормативно или в рамках авторской интенции.

Кроме того, предлагаемая трактовка двусложности дает возможность «экспортировать» Уоллхейма за границы аналитической традиции. Вопросы семантики, пространственной специфики и структуры изображений и опыта их восприятия – это вопросы, более характерные для феноменологической или герменевтической философии образа. Можно предположить, что детальное сопоставление подхода Уоллхейма с работами, например, М. Мерло-Понти, Р. Бернета, М. Анри, Дж. Саллиса или Пола Кроутера поспособствовало бы восполнению дефицита интеракции между этими школами и налаживанию гибкого концептуального аппарата. Но это сопоставление нуждается в отдельном внимательном обсуждении.

### Список литературы

- Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. I / Пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. 612 с.
- Bantinaki K.* Pictorial Perception as Illusion // *British Journal of Aesthetics*. 2007. Vol. 47. No. 3. P. 268–279.
- Bradley H.* Reducing the Space of Seeing-In // *British Journal of Aesthetics*. 2015. Vol. 54. No. 4. P. 409–424.
- Budd M.* How Picture Looks // *Virtue and Taste* / Ed. by J. Skorupski and D. Knowles. Oxf.: Blackwell, 1993. P. 154–175.
- Cavedon-Taylor D.* The Space of Seeing-In // *British Journal of Aesthetics*. 2011. Vol. 51. No. 3. P. 271–278.
- Chasid A.* Pictorial experience: not so special after all // *Philosophical Studies*. 2014. No. 171. P. 471–491.
- Gaiger J.* *Aesthetics and Painting*. L.: Continuum, 2008. 192 p.
- Gombrich E.H.* *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*. L.: Phaidon Press, 1984. 402 p.
- Goodman N.* *Languages of Art: An Approach to the Theory of Symbols*. Indianapolis: Bobbs-Merill Company, 1968. 277 p.
- Hopkins R.* *Picture, Image and Experience: A Philosophical Inquiry*. Camb.: Cambridge University Press, 1998. 216 p.
- Hyman J.* Subjectivism in the Theory of Pictorial Art // *The Monist*. 2003. Vol. 86. No. 4. P. 676–701.
- Hyman J.* *The Objective Eye*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006. 300 p.
- Kulvicki J.* Heavenly Sight and the Nature of Seeing-In // *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 2009. Vol. 67. No. 4. P. 387–397.
- Kulvicki J.* *Images*. L.; N. Y.: Routledge, 2014. 240 p.
- Levinson J.* Wollheim on Pictorial Representation // *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 1998. Vol. 56. No. 3. P. 227–233.
- Lopes D.M.* *Sight and Sensibility: Evaluating Pictures*. Oxf.: Clarendon Press, 2005. 222 p.
- Lopes D.M.* *Understanding Pictures*. Oxf.: Clarendon Press, 1996. 252 p.
- Nanay B.* Is Twofoldness Necessary for Representational Seeing? // *British Journal of Aesthetics*. 2005. Vol. 45. No. 3. P. 248–257.
- Nanay B.* Perceiving pictures // *Phenomenology and Cognitive Sciences*. 2011. No. 10. P. 461–480.
- Newall M.* Is Seeing-In a Transparency Effect? // *British Journal of Aesthetics*. 2015. Vol. 55. No. 2. P. 131–156.
- Newall M.* Pictorial Experience and Seeing // *British Journal of Aesthetics*. 2009. Vol. 49. No. 2. P. 129–141.
- Newall M.* *What is a Picture? Depiction, Realism, Abstraction*. L.: Palgrave Macmillan, 2011. 244 p.
- Peacocke C.* *Depiction* // *The Philosophical Review*. 1987. Vol. 96. No. 3. P. 383–410.

*Podro M.* Depiction and the Golden Calf // Philosophy and the visual arts: seeing and abstracting / Ed. by A. Harrison. Dordrecht: D. Reidel Publ., 1997. P. 3–22.

*Podro M.* On Richard Wollheim // British Journal of Aesthetics. 2004. Vol. 44. No. 3. P. 213–225.

*Polanyi M.* What is a Painting? // The American Scholar. 1970. Vol. 39. No. 4. P. 655–669.

*Schier F.* Deeper into Pictures: An essay on pictorial representation. Camb.: Cambridge University Press, 1986. 240 p.

*Walton K.L.* Marvelous Images: On Values and the Arts. Oxf.: Oxford University Press, 2008. 270 p.

*Wollheim R.* Art and its objects. Camb.: Cambridge University Press, 1980. 288 p.

*Wollheim R.* Imagination and Pictorial Understanding // Proceedings of the Aristotelian Society. 1986. Suppl. Vol. 60. P. 45–60.

*Wollheim R.* In Defense of Seeing-In // Looking into Pictures: An Interdisciplinary approach to Pictorial Space / Ed. by H. Hecht, R. Schwarz and M. Atherton. Massachusetts: The MIT Press, 2003. P. 3–16.

*Wollheim R.* On Drawing an Object // *Wollheim R.* On Art and the Mind. L.: University of London, 1965. P. 3–30.

*Wollheim R.* On Formalism and Pictorial Organization // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. 2001. Vol. 59. No. 2. P. 127–137.

*Wollheim R.* On Pictorial Representation // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. 1998. Vol. 56. No. 3. P. 217–226.

*Wollheim R.* Reply to the Symposiasts // Journal of Aesthetic Education. 1990. Vol. 24. No. 2. P. 30–36.

*Wollheim R.* Seeing-as, Seeing-in and Pictorial Representation // *Wollheim R.* Art and its objects. Camb.: Cambridge University Press, 1980. P. 205–226.

*Wollheim R.* What Makes Representational Painting Truly Visual? // Proceedings of the Aristotelian Society. 2003. Suppl. Vol. 77. P. 131–147.

## **Pictorial space, content and surface: Wollheim’s theory of twofoldness**

*Daniil Nebolsin*

National Research University “Higher School of Economics”. 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: daniil.nebolsin@gmail.com

This paper concerns Richard Wollheim’s theory of twofoldness, one of the most acclaimed analytical theories of pictorial representation. Wollheim has pointed to the structural distinction of perceiving the pictures from seeing the objects and from face-to-face situations, which resulted in his putting forward the theory of seeing-in and twofoldness. Such theory presupposes a two-way simultaneous seeing of the object of representation and of the material surface of the image. This paper concerns Richard Wollheim’s theory of twofoldness, one of the most acclaimed analytical theories of pictorial representation. Wollheim has pointed to the structural distinction of perceiving the pictures from seeing the objects and from face-to-face situations, which resulted in his putting forward the theory of seeing-in and twofoldness. Such theory presupposes a two-way simultaneous seeing of the object of representation and of the material surface of the image. Considering the basic influences, features and shortcomings of Wollheim’s theory, the present author shows that it is largely limited to artistic images. From a detailed reconstruction and a critique of it he proceeds to offer an interpretation based on spatially oriented definitions of twofoldness (Bence Nanay, John Kulvicki) and involving the actual distinction between representational content of a picture and its figurative content. Content of the first type includes all spatial relations which can be seen in an image, that of the second type everything which can be seen in it and described in non-abstract terms. Though in his writings on twofoldness Wollheim never used this distinction, it allows to deduce a fairly balanced definition of twofoldness as a holistic visual experience of pictorial surface (i.e., a material object in

viewer's egocentric space) and of representational content (i.e., semantically active spatial relations which one sees in the picture). Being devoid of Wollheim's psychologism while maintaining his focus on visuality, this interpretation aspires to be a useful instrument for a non-reductionist description of pictorial experience and of the ontological duality of pictures. Moreover, it provides some opportunities for applying Wollheim's theory beyond the contexts of analytical philosophy of pictures, effectively connecting it to the problems of phenomenological and hermeneutic theories of image.

**Keywords:** Richard Wollheim, pictorial representation, depiction, philosophy of pictures, twofoldness, seeing-in, seeing-as, perception

## References

- Bantinaki, K. "Pictorial Perception as Illusion", *British Journal of Aesthetics*, 2007, Vol. 47, No. 3, pp. 268–279.
- Bradley, H. "Reducing the Space of Seeing-In", *British Journal of Aesthetics*, 2015, Vol. 54, No. 4, pp. 409–424.
- Budd, M. "How Picture Looks", *Virtue and Taste*, ed. by J. Skorupski and D. Knowles. Oxford: Blackwell, 1993, pp. 154–175.
- Cavedon-Taylor, D. "The Space of Seeing-In", *British Journal of Aesthetics*, 2011, Vol. 51, No. 3, pp. 271–278.
- Chasid, A. "Pictorial experience: not so special after all", *Philosophical Studies*, 2014, No. 171, pp. 471–491.
- Gaiger, J. *Aesthetics and Painting*. London: Continuum, 2008. 192 pp.
- Gombrich, E.H. *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*. London: Phaidon Press, 1984. 402 pp.
- Goodman, N. *Languages of Art: An Approach to the Theory of Symbols*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, 1968. 277 pp.
- Hopkins, R. *Picture, Image and Experience: A Philosophical Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 216 pp.
- Hyman, J. "Subjectivism in the Theory of Pictorial Art", *The Monist*, 2003, Vol. 86, No. 4, pp. 676–701.
- Hyman, J. *The Objective Eye*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006. 300 pp.
- Kulvicki, J. "Heavenly Sight and the Nature of Seeing-In", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 2009, Vol. 67, No. 4, pp. 387–397.
- Kulvicki, J. *Images*. London; New York: Routledge, 2014. 240 pp.
- Levinson, J. "Wollheim on Pictorial Representation", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1998, Vol. 56, No. 3, pp. 227–233.
- Lopes, D.M. *Sight and Sensibility: Evaluating Pictures*. Oxford: Clarendon Press, 2005. 222 pp.
- Lopes, D.M. *Understanding Pictures*. Oxford: Clarendon Press, 1996. 252 pp.
- Nanay, B. "Perceiving pictures", *Phenomenology and Cognitive Sciences*, 2011, No. 10, pp. 461–480.
- Nanay, B. "Is Twofoldness Necessary for Representational Seeing?", *British Journal of Aesthetics*, 2005, Vol. 45, No. 3, pp. 248–257.
- Newall, M. "Is Seeing-In a Transparency Effect?", *British Journal of Aesthetics*, 2015, Vol. 55, No. 2, pp. 131–156.
- Newall, M. "Pictorial Experience and Seeing", *British Journal of Aesthetics*, 2009, Vol. 49, No. 2, pp. 129–141.
- Newall, M. *What is a Picture? Depiction, Realism, Abstraction*. London: Palgrave Macmillan, 2011. 244 pp.
- Peacocke, C. "Depiction", *The Philosophical Review*, 1987, Vol. 96, No. 3, pp. 383–410.
- Podro, M. "Depiction and the Golden Calf", *Philosophy and the visual arts: seeing and abstracting*, ed. by A. Harrison. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1997, pp. 3–22.
- Podro, M. "On Richard Wollheim", *British Journal of Aesthetics*, 2004, Vol. 44, No. 3, pp. 213–225.



Polanyi, M. "What is a Painting?", *The American Scholar*, 1970, Vol. 39, No. 4, pp. 655–669.

Schier, F. *Deeper into Pictures: An essay on pictorial representation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 240 pp.

Walton, K.L. *Marvelous Images: On Values and the Arts*. Oxford: Oxford University Press, 2008. 270 pp.

Wittgenstein, L. *Filosofskie raboty* [Philosophical Works], Pt. I, trans. by M. Kozlova and Yu. Aseev. Moscow: Gnozis Publ., 1994. 612 pp. (In Russian)

Wollheim, R. "Imagination and Pictorial Understanding", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1986, Suppl. Vol. 60, pp. 45–60.

Wollheim, R. "In Defense of Seeing-In", *Looking into Pictures: An Interdisciplinary approach to Pictorial Space*, ed. by H. Hecht, R. Schwarz and M. Atherton. Massachusetts: The MIT Press, 2003. pp. 3–16.

Wollheim, R. "On Drawing an Object", in: R. Wollheim, *On Art and the Mind*. London: University of London, 1965, pp. 3–30.

Wollheim, R. "On Formalism and Pictorial Organization", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 2001, Vol. 59, No. 2, pp. 127–137.

Wollheim, R. "On Pictorial Representation", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1998, Vol. 56, No. 3, pp. 217–226.

Wollheim, R. "Reply to the Symposiasts", *Journal of Aesthetic Education*, 1990, Vol. 24, No. 2, pp. 30–36.

Wollheim, R. "Seeing-as, Seeing-in and Pictorial Representation", in: R. Wollheim, *Art and its objects*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, pp. 205–226.

Wollheim, R. "What Makes Representational Painting Truly Visual?", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2003, Suppl. Vol. 77, pp. 131–147.

Wollheim, R. *Art and its objects*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. 288 pp.

*Е.Э. Чеботарева*

## «ЭФФЕКТИВНОСТЬ» ФИЛОСОФИИ В СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ СФЕРЕ: АНАЛИЗ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ФИЛОСОФСКИХ РАБОТ\*

*Елена Эдуардовна Чеботарева* – кандидат философских наук, доцент кафедры философии науки и техники. Институт философии СПбГУ. Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9; e-mail: e.chebotareva@spbu.ru

В статье предпринимается попытка ответить на вопрос, в чем может заключаться эффективность современных гуманитарных, в частности философских, исследований. Автор статьи производит анализ научных публикаций, использующих философский инструментарий для ответа на определенные социально-политические вызовы, а также оценивает границы возможности этого использования. Анализируемые публикации выбраны из философских и междисциплинарных журналов, ориентированных на вопросы внутренней и внешней политики государств. Среди исследуемых работ автор, в частности, рассматривает публикации из шотландского философского журнала “Journal of Scottish Philosophy”, которые демонстрируют значение истории национальной мысли в контексте глобальных «интеллектуальных сетей». В дискурс об эффективности философии вводится понятие «маркетинга территории»: показано, что подобная репрезентация национальной истории идей не только имеет внутринаучное измерение, но и может быть рассмотрена как часть стратегии, направленной на повышение привлекательности имиджа страны. Еще один вариант подобной стратегии анализируется автором на примере книги К. Романо «Философская Америка». Также исследуется связь между научной значимостью гуманитарных исследований и позицией государства на политической арене (журнал “East European Politics & Societies”). В контексте этой проблемы в статье ставится вопрос о принципах объективной, внеполитической оценки роли гуманитарных исследований и художественных произведений. Рассматривается также возможная эффективность философии в определении направлений и реализации целей образовательной политики (на примере использования философского исследования в обсуждении вопроса о преподавании патриотизма в школах в публикации в журнале “Journal of Philosophy of Education”), а также в сфере межкультурного взаимодействия (журнал “Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture”).

**Ключевые слова:** эффективность, философские исследования, национальная философия, гуманитарные дисциплины, маркетинг территорий, образовательная политика

---

\* Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 15-03-00572 «Проблема эффективности научных исследований. Философский и исторический контексты».

## Введение

Идея оценки эффективности философских работ выглядит неоднозначно и несколько провокационно, что сразу заставляет взять слово «эффективность» в кавычки. Тем не менее запрос на такую оценку есть, что подтверждается внедрением количественного критерия эффективности работы ученых, в том числе гуманитариев, и в то же время всесторонней критикой этой инициативы. Как замечают А.А. Гусейнов и А.В. Рубцов в своей статье «Может ли философия быть неактуальной?»: «...вопросы оценки актуальности и результативности философских и социогуманитарных исследований выходят сейчас на первый план, причем здесь порой самым неожиданным образом смыкаются административные запросы и собственная рефлексия, библиометрия и мировоззрение, политика и теория»<sup>1</sup>.

В работах, демонстрирующих неприемлемость количественного (по крайней мере, исключительно количественного) подхода для оценки деятельности гуманитариев, взамен, как правило, предлагаются методы экспертизы научным сообществом и учета книг и монографий, а не статей<sup>2</sup>. Аргументация этих подходов известна, поэтому мы сосредоточимся на другом аспекте – практическом использовании результатов философских исследований, их месте в перспективе институционального развития государства.

Говоря об эффективности применительно к философским работам, для начала постараемся раскрыть смысл этого понятия – *эффективность*. Очевидно, что цели и задачи философских изысканий явно отличаются от исследований в естественных и общественных науках, таких, например, как экономика, где эффективность понимается как достижение максимального результата при наименьших затратах. Из этого следует, что, несмотря на общие критерии, которыми оценивают результаты научных исследований, каждая дисциплина должна иметь собственные критерии эффективности, которые могут быть связаны с прикладными аспектами, возможностями оптимизации затрат, пониманием происходящих процессов, возможностями планирования и прогнозирования и т. д.

При оценке философских исследований мы планируем ориентироваться на такое понимание эффективности, как продуктивность (результативность, плодотворность) предложенных идей и решений. Однако «парадокс состоит в том, – считают А.А. Гусейнов и А.В. Рубцов, – что система оценок результативности философского труда на основе представленности в международно признанных академических топ-журналах не учитывает то, как философия представлена в публичном пространстве, в прямом обсуждении злободневных мировоззренческих проблем, и тем самым ориентирует ее на самоизоляцию от общества, на такие “результаты”, которые могут быть интересны только самим философам»<sup>3</sup>. Далее авторы приходят к такому выводу: «...философско-гуманитарная наука как раз в той части, в какой она прямо выходит

<sup>1</sup> Гусейнов А.А., Рубцов А.В. Может ли философия быть неактуальной? (Об оценке результативности философских исследований) // Измерение философии. Об основаниях и критериях оценки результативности философских и социогуманитарных исследований. М., 2012. С. 9.

<sup>2</sup> См., напр.: Price D. A Bibliometric Study of Articles Published in Twelve Humanities Journals. URL: [https://www.academia.edu/7820799/A\\_Bibliometric\\_Study\\_of\\_Articles\\_Published\\_in\\_Twelve\\_Humanities\\_Journal](https://www.academia.edu/7820799/A_Bibliometric_Study_of_Articles_Published_in_Twelve_Humanities_Journal) (дата обращения: 11.03.2016); Lõhkivi E., Velbaum K., Eigi J. Epistemic Injustice in Research Evaluation: A Cultural Analysis of the Humanities and Physics in Estonia // Studia Philosophica Estonica. 2012. Vol. 5.2. P. 108–132.

<sup>3</sup> Гусейнов А.А., Рубцов А.В. Может ли философия быть неактуальной? С. 25.

в политику, в образование, в публицистику, в другие формы практической жизни, оказывается актуальной и востребованной в самом непосредственном смысле – именно в этой части она вовсе не включается в академические выборы, выпадает из подсчетов и рейтингов»<sup>4</sup>.

Всецело соглашаясь, что влияние на политику, образование и другие общественные институты определяют сущность эффективности в философии, отметим, что выделить в практической жизни роль философских идей для оценки их «эффективности» очень непросто, учитывая кумулятивный характер связи различных форм общественных практик. Так, например, в обычном курсе истории и философии науки не подвергается сомнению влияние методологических программ эмпиризма и рационализма на формирование науки Нового времени. Однако со второй половины XX в. в Ассоциации современных языков (*Modern Language Association*) существует целое направление «Наука и литература», которое отстаивает «литературную» природу нововременного научного дискурса<sup>5</sup>. Как утверждают австралийские исследователи Ж. Камминс и Д. Берчелл в своей книге «Наука, литература и риторика в Англии раннего Нового времени», привычные «представления о том, что наука Нового времени была исключительно философским предприятием, к концу XX в. признаются несостоятельными, и появляется целое течение, исследующее вклад в развитие науки со стороны литературы, риторики, магии»<sup>6</sup>. Разумеется, это не говорит о несущественном влиянии философии на нововременную науку, но подтверждает тезис о том, что конкретный культурный эффект сложно измерить формально и объективно.

Попробуем рассмотреть несколько областей, в которых использование философского потенциала может оцениваться согласно социально-политическим критериям, и проанализировать корреляции с другими критериями, в частности с экономическим. Для определения этих областей выбраны публикации, в которых востребованность философского инструментария для решения социально-политических задач не только обосновывается, но и подвергается рефлексивному осмыслению. Работы проанализированы в контексте опубликованного их источника и структурированы в соответствии с направлениями, к которым они принадлежат (к сожалению, объем статьи не позволяет расширить этот перечень). При этом, сосредоточиваясь на вопросе социально-политических критериев эффективности философских исследований, мы не включаем в свой анализ оценку содержания рассматриваемых работ с точки зрения его исторической точности, объективности, фундаментальной значимости, новизны и иных когнитивных измерений, важных для «внутреннего использования».

## Философия и маркетинг территории

Вряд ли можно оспорить, что гуманитарные исследования могут способствовать формированию, накоплению и трансформации символического капитала, что, на наш взгляд, относится к стратегиям маркетинга территории (под территорией в данном случае подразумевается государство<sup>7</sup>).

<sup>4</sup> Гусейнов А.А., Рубцов А.В. Может ли философия быть неактуальной? С. 28.

<sup>5</sup> См.: *Shapin S., Schaffer S. Leviathan and Air-Pump: Hobbs, Boyle and the Experimental Life.* Princeton, 1985.

<sup>6</sup> Цит. по: *Science, Literature and Rhetoric in Early Modern England.* Aldershot, 2007. P. 4.

<sup>7</sup> Маркетинг. Большой толковый словарь. URL: <http://marketing.academic.ru> (дата обращения: 10.07.2016).

Маркетинг территорий подразумевает «деятельность, предпринимаемую на территории с целью создания, поддержания или изменения о ней мнений, намерений и/или поведения субъектов, как уже существующих и действующих на данной территории, так и потенциальных. Целевыми направлениями этой деятельности выступают: притягательность, престиж территории (места) в целом»; и далее: «Маркетинг страны ориентирован на улучшение (поддержание) ее имиджа, ее конкурентоспособности и притягательности для других стран, их хозяйствующих субъектов, других социальных институтов и населения, престижа в международных организациях»<sup>8</sup>. Направление маркетинга территорий получило свое развитие в XXI в.<sup>9</sup>, и та стратегическая роль, которую могут играть в этой деятельности гуманитарные исследования, еще подлежит изучению. Разумеется, культурные ценности с незапамятных времен оказывали влияние на интерес к той или иной местности, но в данной статье мы обращаемся к современной специфике информационного общества.

Рассмотрим несколько журналов, посвященных национальным философиям, с целью выяснить, каким образом метафизические идеи могут использоваться в контексте интересов конкретной страны и в чем может заключаться эффективность подобных работ. Один из таких журналов – “*Journal of Scottish Philosophy*”, издаваемый Эдинбургским университетом, в основном ориентирован на исследователей из Шотландии или специализирующихся на истории шотландской философии. История шотландской философии занимает значительную долю публикаций, особенно много работ посвящено шотландским мыслителям Д. Юму, А. Смигу и Т. Риду.

В целом при просмотре номеров журнала “*Journal of Scottish Philosophy*” разных лет создается впечатление о тщательной работе, проделанной в стремлении обозначить шотландские локусы на карте западной мысли, или, используя понятие Р. Коллинза, обоснования ведущей роли шотландских школ в формировании интеллектуальных сетей. Широта охвата этих сетей подчеркивается историческим разбросом в тематике публикаций: от роли античных авторов в моральной философии начального этапа шотландского Просвещения<sup>10</sup> и пестрой палитры прогрессивных работ шотландских философов в период Нового времени<sup>11</sup> до влияния идей выдающихся шотландцев (например, философа морали и деятеля в образовательной сфере Джона Уизерспуна, поставившего свою подпись под Декларацией независимости США<sup>12</sup>) на становление государственности и образовательной системы США.

Среди публикаций журнала обращает на себя внимание статья, прямо апеллирующая к национальному характеру мышления, где философия связана со средой, кровью и плотью. Подобные национально ориентированные размышления, свойственные главным образом доглобалистической эпохе, представлены в указанном журнале статьей Джеймса МакКоша (1811–1894),

<sup>8</sup> Маркетинг. Большой толковый словарь.

<sup>9</sup> См., напр.: *Котлер Ф., Асплунд К., Рейн И., Хайдер Д.* Маркетинг мест. Привлечение инвестиций, предприятий, жителей и туристов в города, коммуны, регионы и страны Европы. СПб., 2005.

<sup>10</sup> *Harris J.A.* Introduction: The Place of the Ancients in the Moral Philosophy of the Scottish Enlightenment // *Journal of Scottish Philosophy*. 2010. Vol. 8. Issue 1. P. 1–11.

<sup>11</sup> *Нап.: Giovanni G.* The Reception of Descartes in the Seventeenth-Century Scottish Universities: Metaphysics and Natural Philosophy (1650–1680) // *Journal of Scottish Philosophy*. 2015. Vol. 13. Issue 3. P. 179–201.

<sup>12</sup> *Robinson D.N.* Witherspoon, Scottish Philosophy and the American Founding // *Journal of Scottish Philosophy*. 2015. Vol. 13. Issue 3. P. 249–264.

противопоставляющей шотландской философии немецкую<sup>13</sup>. МакКош начинает с общего описания истинно шотландского характера<sup>14</sup>, отражением которого является национальная философия, и признает немецкую философию подлинным соперником шотландской<sup>15</sup>. Он проводит различия в положениях немецкой и шотландской метафизик: шотландец ориентирован на индуктивный метод и начинает с фактов, немец использует критический метод и начинает с феноменов<sup>16</sup>. Ключевую особенность шотландской философии, в отличие от немецкой, МакКош видит в отсутствии претензии обнаружить всю истину и полное знание о Боге, природе и человеке. Подробный разбор абстрактных метафизических концепций у МакКоша удивительным образом ведет к колоритной репрезентации национальной идентичности – цельному образу шотландского мыслителя, воплощающего в себе народные дух и плоть, мощного борца на конкурентном поле мировых идей.

Материалы «Журнала шотландской философии» демонстрируют не просто укорененность шотландских идей в истории западной мысли, но и их место в этой истории – у истоков формирования науки, права и экономики современной цивилизации. Разумеется, отнюдь не в каждой статье журнала делаются выводы о значимости шотландских философов; многие работы сосредоточены на различных метафизических нюансах и не содержат выводов вне историко-философского поля.

Следует, однако, отметить отсутствие работ о перспективах национального будущего, которое имело бы столь же весомый и определяющий цивилизационные горизонты характер (во всяком случае, подобные статьи нам не встречались). Но это не означает, что подобный проект не может быть создан философами нашего времени. Пример реализации такого проекта – книга американского философа Карлина Романо «Философская Америка»<sup>17</sup>.

Разумеется, дать удовлетворительный обзор более чем 600-страничной книги в рамках данной статьи не представляется возможным; ограничимся некоторыми основными положениями, доказывающими, по мнению ее автора, наличие уникальных перспектив страны как лидера рынка философских идей. К. Романо – литературный критик, профессор философии и гуманитаристики в Урсинус колледже (Пенсильвания), финалист Пулитцеровской премии 2006 г. – посвятил свой труд, адаптированный для широкой публики, апологии подлинно философских оснований американской культуры. В аннотации к «Философской Америке» утверждается, что США сегодня создают наиболее богатую философскую культуру в истории мира, представляя собой беспрецедентную площадку для споров и поиска истины, превосходящую феномен Древней Греции и любых других мест.

Одну из глав книги Романо посвятил античному ритору и философу Исократу, в творчестве которого обнаружил исток способов философствования «по-американски». Исократ является одной из ключевых фигур работы и противопоставляется Сократу: «Сократ, в редакции Платона, показывает философию как “рациональный, научный, диалектический процесс, который ведет нас к вечным истинам и правильным ответам”»<sup>18</sup>. Исократ же, «напротив, видит философию как неточную форму “культурного дискурса” или “об-

<sup>13</sup> *McCosh J.* The Scottish Philosophy, as Contrasted with the German // *Journal of Scottish Philosophy*. 2011. Vol. 9. Issue 2. P. 135–148.

<sup>14</sup> *Ibid.* P. 135.

<sup>15</sup> *Ibid.* P. 143.

<sup>16</sup> *Ibid.* P. 145.

<sup>17</sup> См.: *Romano C.* America the Philosophical. N. Y., 2012.

<sup>18</sup> *Ibid.* P. 536.

ществленных обсуждений”», которые называет *logos politikos*, направленные на формирование убеждений в важных вопросах. Его видение философии перекликается с американским прагматизмом и философской практикой гораздо более, чем видение Сократа»<sup>19</sup>. Таким образом, заключает Романо, «Америка действует под знаком Исократ. Мы просто не слышали о нем»<sup>20</sup>.

Эпилог книги обращен к президенту США Бараку Обаме. Само избрание президентом человека, имеющего очевидный недостаток для высшего американского общества – рожден белой матерью от черного отца, практически отсутствующего в семье, – демонстрирует, как предполагает Романо, наличие важных для формирования общества подлинной выборной демократии и концептуальных основ справедливости, заложенных Дж. Ролзом. Впрочем, здесь Романо сталкивается с проблемой оценки эффекта философских идей в чистом виде, о которой было сказано выше, и оставляет данное предположение на суд будущих американских историков идей<sup>21</sup>.

Анализируя подробно образ Обамы, Романо обнаруживает в его выступлениях подлинно философские стратегии и темперамент; собственно, эпилог называется «Обама – главный философ» (*Obama, philosopher in chief*). Заканчивается эпилог мыслями о будущем, в которое ведет Америку философ-президент. «Будет ли это новым “американским веком”? Возможно, нет. Но похоже, что это будет веком философской Америки»<sup>22</sup>.

Автор старается продемонстрировать практическую связь философских работ с историей американского государства, с его институтами, целями и идеологией, устремленной в будущее. Американская философия представлена как уникальная фабрика идей – надежная опора для грядущих свершений, воплощение конкурентоспособности и притягательности для других стран. Иными словами, Романо проведена работа, наилучшим образом соответствующая деятельности под названием «маркетинг территории».

### **Символический капитал vs экономический: случай Восточной Европы**

Очевидно, что ведущих игроков на политической арене не столь много, соответственно, используя понятия П. Бурдьё, заметим, что не всякий символический капитал может быть обменен на экономический, то есть не всякий пласт историко-культурных исследований может быть расценен в качестве ресурса для маркетинга территории. С этой точки зрения вопрос об эффективности гуманитарных исследований встает особенно остро: в каком объеме целесообразно исследование современных культур, не сумевших превратить свои идеи в фундамент современной цивилизации и не представляющих военной, экономической и политической силы на мировой арене? Безусловно, данный вопрос, если он может быть поставлен в принципе, не имеет однозначного ответа, тем более в рамках статьи, но, добавим, и не может быть обойден.

Этот вопрос вынужденно встает перед исследователями, чьи интересы расходятся с внешней конъюнктурой и чьи работы соответственно низко оцениваются с точки зрения эффективности. Пример размышления над этой проблемой – статья о стратегически неинтересной Восточной Европе и судьбе связанных с ее культурой гуманитарных наук в журнале “East European

<sup>19</sup> Romano C. *America the Philosophical*. P. 537.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Ibid. P. 595.

<sup>22</sup> Ibid. P. 605.

Politics & Societies»<sup>23</sup>. Клэр Каванаг, заведующая кафедрой славянских языков и литературы в Северо-западном университете (Northwestern University), штате Иллинойс, получившая в 2010 награду за свою последнюю книгу «Лирическая поэзия и современная политика: Россия, Польша и Запад»<sup>24</sup>, обеспокоена тем, что ценности литературного текста меняются в зависимости от политического курса.

В современном обучении свободным искусствам, пишет Каванаг, геополитические стратегии становятся настоящим камнем преткновения, создавая серьезные проблемы выпускникам<sup>25</sup>. Для того чтобы стать уважаемым ученым с очевидным влиянием на геополитическую обстановку, нужно родиться в нужное время, – например, заниматься современной русской литературой или польской поэзией во времена холодной войны. Однако времена меняются, и сейчас влияние гуманитариев, сосредоточенных на восточноевропейской литературе, стремится к нулю, о чем свидетельствуют также очевидные изменения в образовательных программах западных стран, направленные на жесткое сокращение этих дисциплин<sup>26</sup> (впрочем, Каванаг отмечает, что сокращаются и другие литературные курсы).

Каванаг утверждает, что гуманитарные дисциплины содержат «внутренние ценности», которые не нуждаются в специальных оправданиях – именно потому, что они ценности, сокровища. В отличие от геополитической конъюнктуры, которая преходяща. В этом смысле, парирует Каванаг, «античная Греция перестала быть стратегически интересной после Пелопонесской войны»<sup>27</sup>.

Вследствие растущих цен за образование от гуманитариев требуют предъявить компетенции, гарантированно востребованные на рынке труда, знания, делающие выпускника эффективным специалистом. Каванаг делает несколько замечаний относительно подобных компетенций. В наше время распространена точка зрения (как мы можем заметить, в том числе и среди представителей отечественных гуманитарных факультетов), что «гуманитарные науки развивают способности к анализу, синтезу и критическому мышлению», и в этом заключается их эффективность. Каванаг не считает этот расхожий аргумент убедительным: «Анализ, синтез и критическое мышление не есть некое свойство литературной учености самой по себе. Они – побочный продукт, а не основная тема. Любой, кто занимался чем-либо интенсивно – баскетболом, балетом или астрофизикой – предположительно приобрел подобные навыки в процессе занятий»<sup>28</sup>.

Каванаг, исходя из опыта своего преподавания и своих исследований, предлагает ориентироваться на внутренние ценности, заложенные в гуманитарных дисциплинах, в качестве обоснования их эффективности. Так, изучение шедевров литературы позволяет нам познакомиться с великими идеями, дает навыки исследования конфликтов, которые в великой литературе не имеют локального характера, и умение работать с историей в разных масштабах, с историей прошедшей, проходящей или ожидаемой. И эти навыки совершенно не зависят от конкретной политической конъюнктуры<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> Cavanagh C. "Non-strategic" Eastern Europe and the Fate of the Humanities // East European Politics & Societies. 2015. Vol. 29. P. 3–9.

<sup>24</sup> Cavanagh C. Lyric Poetry and Modern Politics: Russia, Poland, and the West. New Haven (CT), 2009.

<sup>25</sup> Cavanagh C. "Non-strategic" Eastern Europe and the Fate of the Humanities. P. 4.

<sup>26</sup> Ibid. P. 5.

<sup>27</sup> Ibid. P. 4–5.

<sup>28</sup> Ibid. P. 6.

<sup>29</sup> Ibid. P. 8–9.



Каванаг отчаянно сражается за утверждение объективных ценностей гуманитаристики. С одной стороны, ее анализ «демифологизирует» цели гуманитарных наук с их мантрами «анализа, синтеза и критического мышления». С другой стороны, ее собственные выводы о навыках и умениях, воспитываемых литературными курсами, не защищены от критики. Но, на наш взгляд, утверждение Каванаг обладает значимостью с точки зрения ее многолетнего опыта формирования пространства ценностей: ее заслуга состоит не столько в стремлении объективно отразить преимущества существующего гуманитарного образования, сколько в конструировании новой оптики для понимания современных вызовов и ответов на них в контексте своего предмета. И мы полагаем, что подобный одновременно рефлексивный и деятельный подход очень перспективен в оценке значимости философских дисциплин.

Если рассматриваемые выше работы в более или менее явной форме соотносили историю идей с политическими успехами породившего их государства, то статья, о которой далее пойдет речь, рассматривает инкорпорированность философии в институт государства в более непосредственной форме. Статья «Михай Шора: философ диалога»<sup>30</sup> в уже упоминавшемся журнале “East European Politics & Societies” посвящена политической философии Михая Шора, одного из видных современных румынских философов и бывшего министра образования в первом посткоммунистическом румынском правительстве. После падения коммунистического режима в 1989 г. многие интеллектуалы Восточной Европы «вынуждены были вступить в конкуренцию и научиться работать с рынком и массовой культурой», отмечает автор, «это обстоятельство дает возможность проследить очень интересные траектории отношений политики и философии в восточноевропейском контексте»<sup>31</sup>. Автор статьи видит влияние идей политической философии на определенную сферу государственных решений, размышляя о «роли философа в контексте неоперившихся восточноевропейских демократических режимов».

Задача философа, как писал сам Михай Шора, – «проливать свет на глубокие причины политических процессов, различать цели и оценивать средства, искать подлинные ценности и создавать инструментальные ценности, совместимые и работающие с подлинными, окончательными»<sup>32</sup>. В соответствии с этим, утверждает автор статьи, «политический философ должен пробуждать в других волю к поиску таких правил, принципов и институтов, которые способны защитить общественный диалог, публичную сферу и свободу»<sup>33</sup>.

Шора призывает философов не создавать «избранные колонии для образованных», а работать над реформированием публичной сферы, стремиться усилить интеллектуальный уровень публичных сообществ. Политические философы должны способствовать гражданскому воспитанию своих сограждан и также выступать против несправедливости. Таким образом, они должны сопротивляться искушению стать носителями идеологии на службе у конкретной доктрины или режима<sup>34</sup>. Автор статьи отмечает, что, хотя представления Шора несколько наивны, его постоянной румынской темой остается отказ от политических утопий и фантазий коллективного спасения<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> Craiutu A. Mihai Şora: A Philosopher of Dialogue // East European Politics & Societies. 2007. Vol. 21. P. 611–638.

<sup>31</sup> Ibid. P. 612.

<sup>32</sup> Ibid. P. 629.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Цит. по: Craiutu A. Mihai Şora: A Philosopher of Dialogue. P. 631.

<sup>35</sup> Ibid.

Мы предполагаем, что в описанной ситуации – когда страна вынуждена ориентироваться на уже проложенный путь политического и экономического развития, имеющий под собой чужой историко-философский ландшафт, – эффективность работы философа увязывается с умением освоить иной политический дискурс, соотнести его с историей национальной мысли и с уникальной текущей ситуацией. На наш взгляд, для тех стран Восточной Европы, которые по большей части не могут, подобно западному миру, исследовать в своей истории истоки идей, образовавших универсум современной цивилизации, – например, таких как экспериментальная наука, рыночная экономика или права человека – существует, исходя из проанализированных выше работ, по меньшей мере две перспективы, благодаря которым локальные философские исследования могут быть оценены как эффективные с точки зрения институциональных, социально-политических критериев в глобальном масштабе.

Во-первых, это упомянутый период, начавшийся с 1989 г., который для Восточной Европы ознаменовался резкой сменой политического курса и бурным противостоянием самых различных идей. На данном отрезке времени можно проследить влияние тех или иных течений и оценить степень их представленности и трансформации в конкретных условиях; иными словами, построить сравнительную модель революционной смены парадигм. Даже такой платоновский сценарий, как философ в министерстве, в этой модели оказывается возможным.

И во-вторых, как это было замечено Каванаг, общность конфликтных ситуаций в Западной и Восточной Европе. Укажем на следующие драматические сюжеты, которые представляются нам универсальными для нашего времени: конфликт идеологии (религии) и философии, популярность иррациональных течений, не требующих особенных интеллектуальных усилий, вынужденное приспособление к стратегиям краткосрочной выгоды и давление паттернов массовой культуры. Эти напряженные ситуации требуют анализа и критического рассмотрения, опыт которых важен для ученых как в Америке, так и в Италии, Чехии, России и других странах.

### О роли философии в университетах

Размышляя об эффективности философских исследований, сложно не пытаться подвергнуть оценке эффективность гуманитарных образовательных программ. Собственно, об этом уже шла речь в рассмотренной выше статье Каванаг, но теперь мы уделим этому аспекту больше внимания. В отличие от «авторской» статьи Каванаг, опирающейся на собственный исследовательский и педагогический опыт, рефлексию и ценности, статья «Роль гуманитарных дисциплин в современном университете: исторический и философский взгляд» М. Фамотце и М. Киссака в британском журнале “*Journal of Philosophy of Education*” **более теоретична и опирается на ключевые работы историков и философов науки и образования**<sup>36</sup>.

В этой работе акцент сделан на апологии гуманитарных дисциплин, вынужденных искать оправдание своему существованию перед лицом утилитарных требований. Авторы озабочены претензиями к эффективности и

<sup>36</sup> *Phamotse M., Kissack M.* The Role of the Humanities in the Modern University: Some Historical and Philosophical Considerations // *Journal of Philosophy of Education*. 2008. Vol. 42. Issue 1. P. 49–65.

полезности гуманитарных курсов и, так же как и Каванаг, считают посулы обретения «универсальных компетенций» в рамках гуманитарных дисциплин идеалистическими<sup>37</sup>.

Отталкиваясь от исследования развития гуманитарных дисциплин в средневековых университетах, авторы сосредоточиваются на эволюции философии в Новое время, консолидации ее идентичности к тому времени, когда ее компетенции начинают сокращаться, и анализируют ее дальнейший рационалистический уклон. В статье речь идет о развитии университетов в Новое время, а также о том, что «нескончаемые современные дискуссии о роли университетов, о понятии знания, об ответственности университетов перед обществом являются окончательным признаком современности и соответственно гуманитарная область обречена на подобное состояние, будучи локусом новоевропейского самосознания»<sup>38</sup>.

Что касается вопроса о роли гуманитарных дисциплин в современных университетах, то авторы замечают, что «ход современной истории, движимой научными открытиями и технологическими приложениями, оставляет в осадке радикальные изменения в мировых общественных, экономических и политических структурах. Реформы университетов частично представляют собой рефлексию над этими трансформациями, и гуманитарные дисциплины стали локусом систематической рефлексии над причинами, следствиями и значимостью этих изменений в недавней истории человечества, одним из наиболее значительных мест для самосознания современности. Несмотря на то что эта активность не может рассматриваться как “полезная” с инструментально-прикладной точки зрения, очевидна ее неизбежность, если мы рассматриваем такую рефлексию в философских антропологических терминах как неотъемлемый аспект нашего существования в качестве “самопонимающих животных”»<sup>39</sup>.

Работа философской рефлексии продолжает занимать центральное место в ряде дисциплин, – отмечается в статье. Обдумывание ее образцов в этике, эпистемологии и эстетике обеспечивает прояснение смыслов и указание к действиям, продвижение знания и идентификацию суждений в искусстве. В этом смысле гуманитаристика по-прежнему выполняет «пропедевтическую», но незаменимую роль в современных университетах<sup>40</sup>. Что касается собственно философии и философии науки, авторы анализируют рационалистический уклон, который принимает философия с Нового времени, и, непрерывно ссылаясь на С. Тулмина, говорят о необходимом «гуманистическом повороте», в ходе которого локальному и конкретному будет уделяться больше внимания, чем общему и абстрактному, и, таким образом, в философское рассмотрение будет включено множество насущных проблем<sup>41</sup>.

Одной из важнейших идей этой статьи, на наш взгляд, является попытка фундаментального исследования ситуации, в которой к гуманитарным курсам предъявляют конкретные требования, принуждая защищаться и оправдываться, при том что однозначного мнения относительно роли и функций университетов в обществе не сложилось и не складывается. И этот парадокс становится тем более очевиден, чем более фундаментально мы подходим к оценке состояния современного образования.

<sup>37</sup> Phamotse M., Kissack M. The Role of the Humanities in the Modern University... P. 49.

<sup>38</sup> Ibid. P. 62.

<sup>39</sup> Цит. по: Phamotse M., Kissack M. The Role of the Humanities in the Modern University: Some Historical and Philosophical Considerations. P. 62–63.

<sup>40</sup> Ibid. P. 63.

<sup>41</sup> Ibid. P. 59–60.

Разумеется, даже внутриакадемическое признание в том, что мы не вполне представляем себе смысл существования современных университетов, было бы слишком революционным, но тем не менее, как мы думаем, оно могло бы оказаться ступенью к тому, чтобы начать реально оценивать значение гуманитарных (и не только гуманитарных) дисциплин.

### **Мы и другие: проблемы межнационального (диа)лога**

Наконец, рассмотрим пример обращения к философии в деле гораздо более «конкретном и локальном», нежели неизбежность рефлексии над развитием человечества. Пример такой проблемы – практической и локальной, но тем не менее определяющей горизонт развития государства – вопрос о значимости патриотизма для конституирования государственности и отражения этого аспекта в образовательной политике.

Этому вопросу посвящен специальный выпуск британского журнала “*Journal of Philosophy of Education*”. Журнал выпускается Обществом философии образования Великобритании и имеет специальные выпуски, содержащие работы ведущих философов по вопросам текущей образовательной политики Великобритании. Данные выпуски напрямую адресуются руководителям, политикам, функционерам и исследователям<sup>42</sup>. В подобном выпуске от 2011 года опубликовано философское исследование идеи школьного патриотического образования «Патриотизм в школах» Майкла Хэнда<sup>43</sup>.

Хэнд отмечает, что в ситуации обеспокоенности проблемами гражданства и национальной идентичности в современной Британии политики всего политического спектра заинтересованы в идее культивирования чувства патриотизма в школе, поскольку считается, что именно это чувство способно удерживать людей вместе и мотивировать граждан выполнять свои обязательства по отношению друг к другу и к государству. Анализируя аргументы сторон, спорящих по поводу того, является ли любовь к своей стране оправданной целью образования, Хэнд идет дальше обычных доводов в попытке обосновать свою точку зрения на рациональной почве.

Хэнд начинает свой анализ с «Никомаховой этики» Аристотеля, показывая, что патриотизм лежит в области чувств, и, внедряя его идею в обучение, мы тем самым подрываем парадигму рационализма в образовательной политике (впрочем, того же успеха можно добиться, действуя обратным способом – запрещая патриотический дискурс, предостерегает он)<sup>44</sup>.

Автор статьи задумывается о пределах философского подхода в области решения подобных вопросов и его пользе. По мнению автора, независимый философский подход позволяет разрешить некоторые институциональные вопросы благодаря конструктивной критике различных споров и выработке рекомендаций по решению тех или иных проблем. Хэнд видит важную роль подобных философских выступлений в провоцировании и оживлении дискуссий между родителями, учителями, студентами, академиками, политиками и законодателями. В этой работе мы обнаруживаем определенную философскую прагматику – функциональное использование философских инструментов с четким пониманием пределов их применимости – и адресность работы с ее практическими выводами и аргументами.

<sup>42</sup> URL: <http://www.philosophy-of-education.org/publications/impact.html> (дата обращения: 10.07.2016).

<sup>43</sup> Hand M. Patriotism in Schools // *Journal of Philosophy of Education*. 2011. No. 19. P. 1–40.

<sup>44</sup> Ibid. P. 35.

На наш взгляд, подобные философские выпуски, ориентированные на конкретные социальные проблемы, прекрасно иллюстрируют ответ на вопрос о практической пользе философии и ее эффективности. Статья Хэнда убедительно показывает, что философия не является, как это может показаться со стороны, слишком общей или абстрактной наукой для того, чтобы участвовать в разрешении общественной обеспокоенности, а, напротив, обладает необходимо дистанцированным взглядом для охвата многих узлов напряжения. При этом хотелось бы подчеркнуть философскую выдержанность позиции автора, которая, на наш взгляд, составляет его отличительное достоинство как участника дискуссии. По нашим наблюдениям, на отечественных просторах непросто найти философа, который бы выдерживал подобный стиль, рассуждая об острых национальных проблемах: без излишней эмоциональности, неприкрытой ангажированности и представления своего видения ситуации как само собой разумеющейся данности.

Рассмотрим еще один вариант использования философского потенциала для разрешения институциональных проблем – на этот раз относящихся к межкультурным взаимодействиям в глобальном масштабе. Выпуск междисциплинарного журнала “*Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*” за 2005 г. посвящен проблемам межкультурного (не)понимания, включая их философское измерение. Напряжение между представителями различных цивилизаций должно решаться через диалог, но возможен ли он вообще? Вот основной вопрос редакционной статьи, открывающей выпуск<sup>45</sup>. Современный дискурс о диалоге культур, согласно цитируемому в статье теоретику Т. Тосолини, обязан своей сложностью также запутанной этимологии самого понятия диалога: *dia-logos* означает ли «через коммуникацию», «через язык» или «через разум»<sup>46</sup>? Желание прояснить смысл термина «диалог» послужило началом философского рассмотрения.

Статья Тосолини «Бесконечность или ничто? Встреча Нисиды Китаро и Эммануэля Левинаса»<sup>47</sup>, опубликованная в данном выпуске, показывает не только необходимость философского анализа понятия «диалог», но и возможности философии как инструмента понимания и принятия другого. Тосолини сравнивает идеи японского философа Нисиды Китаро и представителя континентальной философии Эммануэля Левинаса: они оба совершают попытку преодоления онтологических предпосылок, значимых для современных дискуссий в философии, и, следовательно, между ними возможен диалог, по крайней мере на уровне, ограниченном философскими концептами двух мыслителей. Несмотря на существенные различия в идеях этих философов, Тосолини обнаруживает некие сигналы, говорящие о признаках надежды для нашего понимания себя, мира и другого.

Данная работа ориентирована на прояснение тех положений, благодаря которым мы можем говорить об общности с представителями другой культуры и взаимопонимании. Автор пытается исходить из истории идей, в которой видит параллели и аналогии, создающие некоторый фундамент для выстраивания диалога (и поэтому рассматривает представления европейского и японского философов, опираясь на их различие человеческого и божественного, а не восточного и западного в каждом из нас). В то же время он

<sup>45</sup> *Mandair A., Zene C.* Dialogue as the Inscription of “The West” // *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*. 2005. Vol. 11. Issue 3. P. 171–175.

<sup>46</sup> *Ibid.* P. 172.

<sup>47</sup> *Tosolini T.* Infinity or Nothingness? An Encounter between Nishida Kitarō and Emmanuel Levinas // *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*. 2005. Vol. 11. Issue 3. P. 209–228.

оставляет место для критической рефлексии по поводу того, действительно ли понимание друг друга лежит через сферу Логоса, и предлагает пристальнее всмотреться в это понятие.

В этих двух статьях мы видим пример попытки прояснения отношений между «нами» и «другими» – «чужими», которая заглядывает за пределы позитивных социологических исследований о наших различиях. Философский подход позволяет миновать сферу эмоций и ситуативного социального контекста, чтобы обнаружить общность в сфере не догматически понимаемого разума.

## Заключение

Перечень проанализированных статей, связанных между собой гораздо глубже, чем это отражено в структуре данного исследования, далеко не исчерпывает всего спектра публикаций, посвященных рассматриваемым нами вопросам, и очевидно демонстрирует потенциал философии в понимании острых вопросов современности и перспективы институциональной эффективности результатов философских исследований. В данной статье мы рассмотрели такие сферы возможного применения этих результатов, как общественная политика в области национальной и гражданской консолидации, позиционирование страны на международной арене с использованием стратегий маркетинга территории, образовательная политика, межкультурный диалог.

Очевидно, что специфика избранной нами методологии определяет результаты исследования и поднимает вопрос о степени их объективности. Наша работа относится к области философии науки и не опирается на позитивные методы изучения роли философских идей в социально-политической практике (что, как мы упоминали, является довольно сложной задачей, учитывая кумулятивность культурных и экономических влияний). Напротив, мы были сосредоточены на сфере представлений и интенций авторов статей и редакций журналов, которые касаются целей и возможностей философии. И здесь очевидна необходимость рефлексивного осмысления этих представлений: мы не имеем никакой возможности узнать, как сами авторы и редакторы внутренне формулируют для себя цели своей работы, отдают ли они себе отчет в нагруженности своего научного исследования стратегическими и инструментальными целями, которые мы со своей стороны обнаруживаем в их работах. Отмечая этот момент субъективности в нашем понимании эффективности философских исследований, мы приходим к необходимости рассмотреть это понимание в рамках внешней теоретической схемы.

Подобной схемой, обеспечивающей некое движение в сторону большей объективности, может служить современная конфигурация научно-технической политики – нелиберальный рынок идей. Эта конфигурация складывается в рамках современного нелиберализма, сменяя научную политику кейнсианского этатизма<sup>48</sup>. Основные характеристики политики нелиберального рынка идей раскрываются в процессах, которые можно назвать деполитизацией политики и политизацией науки<sup>49</sup>. Для понимания эффективности философских работ в рамках этой политики, разумеется, требуется отдельное исследование, но следует отметить, что нелиберальный рынок идей подстегивает усиление конкуренции национальных экономик, и наука, политизируясь, активно включается в конкурентную гонку. Таким образом, ученым

<sup>48</sup> *Tyfield D.* A Cultural Political Economy of Research and Innovation in an Age of Crisis // *Minerva*. 2012. Vol. 50. Issue 2. P. 149–167.

<sup>49</sup> *Ibid.* P. 157.

приходится приспособливаться к использованию маркетинговых стратегий, ориентируясь на политическую конъюнктуру, а не на собственные ценности и интересы науки.

Не менее важно, на наш взгляд, отметить, что исследования в области философии и гуманитарные исследования не сводятся исключительно к критическому анализу (который, как показывают рассмотренные работы, сам по себе важен тем, что ведет к демистификации реальности и прояснению целей и понятий). Философская мысль позволяет конструировать образ будущего как в масштабе отдельного государства, так и в мировом масштабе, основываясь не на приоритетной роли технических инноваций, а на ценностях и идеях, которые, в свою очередь, являются фундаментом для новых технологий. Умение аргументированно представлять перспективы развития мировой цивилизации и национального государства, должно входить, на наш взгляд, в сферу философских компетенций и быть одним из критериев эффективности гуманитарных исследований.

### Список литературы

*Гусейнов А.А., Рубцов А.В.* Может ли философия быть неактуальной? (Об оценке результативности философских исследований) // Измерение философии. Об основании и критериях оценки результативности философских и социогуманитарных исследований / Сост. и отв. ред. А.В. Рубцов. М.: ИФ РАН, 2012. С. 5–32.

*Котлер Ф., Асплунд К., Рейн И., Хайдер Д.* Маркетинг мест. Привлечение инвестиций, предприятий, жителей и туристов в города, коммуны, регионы и страны Европы / Пер. с англ. М. Аккая при участии В. Мишучкова. СПб.: Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге; Питер, 2005. 384 с.

Маркетинг. Большой толковый словарь. URL: <http://marketing.academic.ru> (дата обращения: 10.07.2016).

*Cavanagh C.* Lyric Poetry and Modern Politics: Russia, Poland, and the West. New Haven (CT): Yale University Press, 2009. 344 p.

*Cavanagh C.* “Non-strategic” Eastern Europe and the Fate of the Humanities // East European Politics & Societies. 2015. Vol. 29. P. 3–9.

*Craiu A. Mihai Şora: A Philosopher of Dialogue* // East European Politics & Societies. 2007. Vol. 21. P. 611–638.

*Giovanni G.* The Reception of Descartes in the Seventeenth-Century Scottish Universities: Metaphysics and Natural Philosophy (1650–1680) // Journal of Scottish Philosophy. 2015. Vol. 13. Issue 3. P. 179–201.

*Hand M.* Patriotism in Schools // Journal of Philosophy of Education. 2011. No. 19. P. 1–40.

*Harris J.A.* Introduction: The Place of the Ancients in the Moral Philosophy of the Scottish Enlightenment // Journal of Scottish Philosophy. 2010. Vol. 8. Issue 1. P. 1–11.

*Lõhkivi E., Velbaum K., Eigi J.* Epistemic Injustice in Research Evaluation: A Cultural Analysis of the Humanities and Physics in Estonia // Studia Philosophica Estonica. 2012. Vol. 5.2. P. 108–132.

*Mandair A., Zene C.* Dialogue as the Inscription of “The West” // Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture. 2005. Vol. 11. Issue 3. P. 171–175.

*McCosh J.* The Scottish Philosophy, as Contrasted with the German // Journal of Scottish Philosophy. 2011. Vol. 9. Issue 2. P. 135–148.

*Phamotse M., Kissack M.* The Role of the Humanities in the Modern University: Some Historical and Philosophical Considerations // Journal of Philosophy of Education. 2008. Vol. 42. Issue 1. P. 49–65.

*Price D.* A Bibliometric Study of Articles Published in Twelve Humanities Journals. URL: [https://www.academia.edu/7820799/A\\_Bibliometric\\_Study\\_of\\_Articles\\_Published\\_in\\_Twelve\\_Humanities\\_Journal](https://www.academia.edu/7820799/A_Bibliometric_Study_of_Articles_Published_in_Twelve_Humanities_Journal) (дата обращения: 11.03.2016).

*Robinson D. N.* Witherspoon, Scottish Philosophy and the American Founding // *Journal of Scottish Philosophy*. 2015. Vol. 13. Issue 3. P. 249–264.

*Romano C.* *America the Philosophical*. N. Y.: Alfred A. Knopf, 2012. 672 p.

Science, Literature and Rhetoric in Early Modern England / Ed. by J. Cummins, D. Burchell. Aldershot: Ashgate, 2007. 241 p.

*Shapin S., Schaffer S.* Leviathan and Air-Pump: Hobbs, Boyle and the Experimental Life. Princeton: Princeton University Press, 1985. 448 p.

*Tosolini T.* Infinity or Nothingness? An Encounter between Nishida Kitarō and Emmanuel Levinas // *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*. 2005. Vol. 11. Issue 3. P. 209–228.

*Tyfield D.* A Cultural Political Economy of Research and Innovation in an Age of Crisis // *Minerva*. 2012. Vol. 50. Issue 2. P. 149–167.

### **The ‘efficiency’ of philosophy in social and political science: a survey of the application of philosophical research**

*Elena Chebotareva*

Institute of Philosophy, St. Petersburg State University. 7/9 Universitetskaya emb., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; e-mail: e.chebotareva@spbu.ru

This article attempts to answer the question: what kind of ‘efficiency’ contemporary studies in the humanities and, in particular, in philosophy may have. The author starts with an analysis of scholarly publications which, in order to meet certain social and political challenges, employ philosophical instruments, and then assesses the limits within which such usage is still possible. The publications brought here under examination are selected from a number of philosophical and interdisciplinary learned journals focused on the problems of domestic and foreign policy of several nations, insofar as it is related to institutional policy. Among the published works chosen for the survey, there are some which appeared in the *Journal of Scottish Philosophy*; these are indicative of the importance national traditions in thinking can have even in the age of global ‘intellectual networks’. Discussion of the efficiency of philosophy will benefit from introducing the notion of ‘territorial marketing’: such a representation of the national history of ideas will be relevant not only on an intra-disciplinary level, but can also be regarded as part of the strategy to promote an attractive image of the respective country. Another type of similar strategy is exemplified by Carlin Romano’s book *America the Philosophical*. The interdependence between the intellectual significance of advances in the humanities and the position occupied by a country in the political arena (e.g. such journals as *East European Politics & Societies*) is also worth consideration. It is in the context of this problem that one has to investigate the principles of objective and politically unbiased assessment of the role of social studies and the works of art. Potential efficiency of philosophy in determining the scope and methods of educational policy and in the intercultural communication can be studied, respectively, on the example of such journals as *Journal of Philosophy of Education* (the use of philosophical apparatus in discussing the problem of teaching patriotism at school) and *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*.

**Keywords:** efficiency, evaluation of philosophical studies, humanities, national philosophy, territorial marketing, educational policy

### **References**

Cavanagh, C. *Lyric Poetry and Modern Politics: Russia, Poland, and the West*. New Haven, CT: Yale University Press, 2009. 344 pp.

Cavanagh, C. “‘Non-strategic’ Eastern Europe and the Fate of the Humanities”, *East European Politics & Societies*, 2015, Vol. 29, pp. 3–9.



Craiutu, A. "Mihai Şora: A Philosopher of Dialogue", *East European Politics & Societies*, 2007, Vol. 21, pp. 611–638.

Cummins, J. & Burchell, D. (eds.) *Science, Literature and Rhetoric in Early Modern England*. Aldershot: Ashgate, 2007. 241 pp.

Giovanni, G. "The Reception of Descartes in the Seventeenth-Century Scottish Universities: Metaphysics and Natural Philosophy (1650–1680)", *Journal of Scottish Philosophy*, 2015, Vol. 13, Issue 3, pp. 179–201.

Guseinov, A. & Rubtsov, A. "Mozhet li filosofiya byt' neaktual'noi? (Ob otsenke rezul'tativnosti filosofskikh issledovaniy)" [Can philosophy be irrelevant? (An issue of evaluation of the philosophical research impact of)], *Izmerenie filosofii. Ob osnovaniyakh i kriteriyakh otsenki rezul'tativnosti filosofskikh i sotsiogumanitarnykh issledovaniy* [Measuring the philosophy. An issue of the basis and criteria for evaluation of philosophical and socio-humanitarian studies], ed. by A. Rubtsov. Moscow: IPh RAS Publ., 2012, pp. 5–32. (In Russian)

Hand, M. "Patriotism in Schools", *Journal of Philosophy of Education*, 2011, No. 19, pp. 1–40.

Harris, J.A. "Introduction: The Place of the Ancients in the Moral Philosophy of the Scottish Enlightenment", *Journal of Scottish Philosophy*, 2010, Vol. 8, Issue 1, pp. 1–11.

Kotler, Ph., Asplund, C., Rein, I. & Haider, D. *Marketing mest. Privlechenie investitsii, predpriyatii, zhitelei i turistov v goroda, kommuny, regiony i strany Evropy* [Marketing Places Europe: How to Attract Investments, Industries, Residents and Visitors to Cities, Communities, Regions and Nations in Europe], trans. by M. Akkaya in collaboration with V. Mishuchkov. St.Petersburg: Stockholm School of Economics Publ.; Piter Publ., 2005. 384 pp. (In Russian)

Lõhkivi, E., Velbaum, K. & Eigi, J. "Epistemic Injustice in Research Evaluation: A Cultural Analysis of the Humanities and Physics in Estonia", *Studia Philosophica Estonica*, 2012, Vol. 5/2, pp. 108–132.

Mandair, A. & Zene, C. "Dialogue as the Inscription of 'The West'", *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, 2005, Vol. 11, Issue 3, pp. 171–175.

*Marketing. Bol'shoi tolkovyi slovar'*. [Marketing. Dictionary]. URL: [http://marketing.academic.ru, accessed on 10.07.2016] (In Russian)

McCosh, J. "The Scottish Philosophy, as Contrasted with the German", *Journal of Scottish Philosophy*, 2011, Vol. 9, Issue 2, pp. 135–148.

Phamotse, M. & Kissack, M. "The Role of the Humanities in the Modern University: Some Historical and Philosophical Considerations", *Journal of Philosophy of Education*, 2008, Vol. 42, Issue 1, pp. 49–65.

Price, D. "A Bibliometric Study of Articles Published in Twelve Humanities Journals" [https://www.academia.edu/7820799/A\_Bibliometric\_Study\_of\_Articles\_Published\_in\_Twelve\_Humanities\_Journal, accessed on 11.03.2016].

Robinson, D.N. "Witherspoon, Scottish Philosophy and the American Founding", *Journal of Scottish Philosophy*, 2015, Vol. 13, Issue 3, pp. 249–264.

Romano, C. *America the Philosophical*. New York: Alfred A. Knopf, 2012. 672 pp.

Shapin, S. & Schaffer, S. *Leviathan and Air-Pump: Hobbs, Boyle and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press, 1985. 448 pp.

Tosolini, T. "Infinity or Nothingness? An Encounter between Nishida Kitarō and Emmanuel Levinas", *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, 2005, Vol. 11, Issue 3, pp. 209–228.

Tyfield, D. "A Cultural Political Economy of Research and Innovation in an Age of Crisis", *Minerva*, 2012, Vol. 50, Issue 2, pp. 149–167.

## РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

*В.М. Розин*

### РАЗМЫШЛЕНИЯ О КНИГЕ ПЬЕРА АДО «ФИЛОСОФИЯ КАК СПОСОБ ЖИТЬ: БЕСЕДЫ С ЖАННИ КАРЛИЕ И АРНОЛЬДОМ И. ДЭВИДСОНОМ»

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

Все искания Адо связаны с вопросом: как жить философу, что значит посвятить свою жизнь философии, как философствовать. Чтобы ответить на поставленный вопрос, Адо размышляет о том, что такое философия. Он показывает, что философия, начиная с античности, представляла собой не только и не столько теоретизирование, сколько особый философский образ жизни и мышление, с которыми связана идея мудрости. В то же время философ убежден в том, что философствование представляет собой духовное упражнение, а также в том, что миссия философии состоит в преобразовании восприятия мира. В статье обсуждаются эти представления Адо, жизненная ситуация, в которой он совершал свой философский выбор, и ценности, обусловившие такое понимание философии. Для Адо главная фигура в осмыслении философствования – личность, последняя же в силу самостоятельного выстраивания мира и себя в этом мире руководствуется тем, что она видит. Это верно, если единственный фигурант событий – личность, но если также и культура, и коммуникация, и уникальное стечение обстоятельств? Хотя личность живет в культуре, как онтологическая реальность она самостоятельна. Личность и культура – это две дополнительные социальные онтологии. Автор предлагает при анализе философии учитывать не только личность, но и указанные три момента (культуру, коммуникацию, уникальные обстоятельства).

**Ключевые слова:** философия, образ жизни, теоретизирование, культура, спасение, мир, порядок, жизненная навигация, упражнение, духовность

---

Эту небольшую книжечку известного исследователя античной философии, переводчика Плотина, Мария Викторина и Марка Аврелия, мне подарил на день рождения мой друг, психолог и методолог Андрей Пузырей, думаю, не только, чтобы доставить мне удовольствие, но, возможно, инициировать от-

клик. И он не ошибся: я действительно получил от чтения книги огромное удовольствие и на самом деле захотел выразить свое отношение к взглядам Пьера Адо, другую книгу которого «Что такое античная философия» (1999) я с интересом прочел и даже цитировал в нескольких своих работах.

В этой первой книге Пьер Адо показывает, что философия, начиная с античности, представляла собой не только и не столько теоретизирование, сколько особый философский образ жизни и мышление, с которыми и связана идея мудрости. «Чтобы понять философские произведения античности, – пишет он, – надо учесть конкретные обстоятельства философской жизни в эту эпоху; надо уяснить, что подлинная цель античного философа – не дискурс ради самого дискурса, а духовное воздействие на людей... Если мы осознаем это, тогда мы уже не станем удивляться, обнаружив, к примеру, у Платона, Аристотеля или Плотина апории, в которых запутывается мысль, исправления, повторы, явные противоречия: мы будем помнить, что их философский дискурс должен не сообщать некоторое знание, а образовывать и упражнять»<sup>1</sup>. Привлекла меня и другая мысль. Соглашаясь, что для Аристотеля философ – это тот, «кто любит мудрость, стремится ее достичь», а философия – это ««теоретический» образ жизни», Адо замечает, что «теоретический» в античности не противопоставляется «практическому», иначе говоря, слово «теоретический» применимо и к философии практикуемой, деятельной, живой, приносящей радость и счастье. В подтверждении своей мысли Адо цитирует Аристотеля: «Практическая деятельность не обязательно направлена на других, как думают некоторые; практическими являются не только идеи, применяемые ради положительных последствий, вытекающих из самой деятельности, но еще большее значение имеют те теории и размышления, цель которых – в них самих и которые существуют ради самих себя»<sup>2</sup>.

Адо утверждает, что многие философы Нового и Новейшего времени, «выражаясь словами Канта, остались верны Идее философии», трактующей философию прежде всего как особый образ жизни, исходящий из философской мысли. Если разобраться, говорит Адо, «это скорее в школьной философии, и особенно ее истории, всегда делался упор на теоретическом, абстрактном, концептуальном аспекте философии»<sup>3</sup>.

Все эти положения тогда мне показались очень интересными, но я серьезно их не продумал. Читая же подаренную вторую книгу, где эти положения были тоже воспроизведены, я почувствовал: во мне что-то сопротивляется. Я понял, что, с одной стороны, концепция Адо меня очень привлекает, но с другой – как ни странно, хочется спорить с основными положениями этой концепции. Именно это затруднение и заставило меня продумать концепцию Адо и начать ее комментировать.

Можно сказать, что все искания Адо связаны с вопросом: как жить философу, что значит посвятить свою жизнь философии, как философствовать. «Мы можем, – пишет Адо, – найти эту ситуацию парадоксальной, но главная проблема, которая встает перед философом, это в конечном счете знать, что такое философствовать. Это вопрос, все время появляющийся при чтении Платона, Аристотеля, Плотина, Спинозы или Канта»<sup>4</sup>. При чем уяснения отношения к другим философам нельзя избежать, такая работа составляет суть самого философствования. Я думаю, пишет Адо, «что Бергсон прав, сказав:

<sup>1</sup> См.: Адо П. Что такое античная философия? М., 1999. С. 289.

<sup>2</sup> Аристотель. Политика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 595.

<sup>3</sup> Адо П. Что такое античная философия? С. 289.

<sup>4</sup> Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном. М.; СПб., 2005. С. 220–221.

любой философ реагирует на идею другого мыслителя. Но эта ситуация также его обуславливает, ему навязывает определенную проблематику, иногда ограничивает порыв его мысли»<sup>5</sup>.

В свою очередь, чтобы ответить на поставленный вопрос, Адо обсуждает, что такое философия. Сразу стоит подчеркнуть, что оба эти вопроса для него практические. Практические в том отношении, что опять же проблема упирается в вопрос, как правильно жить философу и что это такое. На мой взгляд, здесь требуется разъяснение, поскольку может показаться, что речь идет просто о ценностях: ну больше всего на свете ценит Адо философию и философский образ жизни, что тут особенного?

Как видно из беседы с Жанни Карлие, в июне 1952 года Адо решил выйти из Церкви и расстаться с «приходом студентов», где он участвовал в издании газеты и работал над философской диссертацией. Одну из основных причин разрыва с Церковью Адо формулирует так: «Самое серьезное – это искусственность среды, совершенно изолированной от внешнего мира, место, где подавлялась всякая личная инициатива, любая оригинальность, любая самостоятельность. Мы были перед миром полными невеждами, а особенно перед миром женским... истинный источник зла по-прежнему существует, и это то, что я называю “сюрнатурализмом”. Под “сюрнатурализмом” я понимаю идею, под влиянием которой можно изменить свое поведение главным образом не-естественными способами, а противостоять всем ситуациям помогает слепое доверие всемогуществу милости»<sup>6</sup>.

Другими словами, Адо был личностью, а церковная среда и догмы ставили для его личности непреодолимую преграду. Из этой же беседы видно, что Адо дружил с людьми, которые весьма критически относились к Церкви, а интеллектуальная атмосфера во Франции того времени была в высшей степени философской<sup>7</sup>.

Что характерно для личности в точках экзистенциального кризиса и поступков, кардинально меняющих жизнь?<sup>8</sup> Пересмотр старых представлений о реальности (мире) и самом себе и поиск ориентиров для новой жизни. Поскольку личность действует *самостоятельно, оригинально* и, как писал Фихте, *сама выстраивает свою жизнь*, постольку она вынуждена заново конституировать и себя, и мир, в котором живет. Если не религия и вера и не Церковь, то что? Для Адо выбор был ясен – философия. Но здесь была серьезная проблема. Если религиозное воспитание, которое он получил, строилось по вековым традициям и канонам, то путь философии для Адо не только не имел царской

<sup>5</sup> Адо П. Философия как способ жить. С. 108.

<sup>6</sup> Там же. С. 52–53.

<sup>7</sup> Более того, Большая семинария в Реймсе, где Адо учился, предоставляла для своих слушателей возможность серьезно войти в философию. «Мы, – пишет он, – изучали томистскую философию, а также Бергсона, сначала осужденного Церковью за написание “Творческой эволюции”, а потом, после написания “Двух источников морали и религии”, ставшего чуть ли не отцом Церкви. Бергсон имел значительное влияние на эволюцию моей мысли, в той мере, в какой вся его философия зиждется на опыте всплеска существования, жизни, которую мы экспериментируем в самих себе согласно нашей воле и в живом развивающемся порыве. Я стал бакалавром философии в 1939 году, написал сочинение-комментарий следующего определения Бергсона: “Философия есть не построение системы, а раз и навсегда принятое решение наивно всматриваться в себя и вокруг себя”» (там же. С. 31).

<sup>8</sup> Жанни спрашивает у Адо: «Ужасный удар для вашей матери и для нее, может быть, даже ощущение краха»? (мать Пьера была очень набожной и всех трех своих сыновей решила сделать священниками. – В.Р.). Адо отвечает: «Должен сказать, что у меня не хватило духа отправиться в Реймс для встречи с ней. Я написал ей письмо, и у меня было чувство, словно совершаю убийство» (там же. С. 49).

дороги, здесь даже тропинки приходилось прокладывать самому. Думаю, на выбор пути, точнее его конституирование, помимо Бергсона, повлияло и религиозное воспитание Адо. Неважно, что он ушел из Церкви в обычный мир, христианский способ жизни, предполагающий идеальный, трансцендентальный горизонт, усилия, направленные на спасение, общую работу над собой, на мой взгляд, предопределили направление поисков Адо. Их формулу он сам очень точно констатирует, говоря, что вся философия Бергсона, а, по сути, прежде всего самого Адо, «*зиждется на опыте всплеска существования, жизни, которую мы экспериментируем в самих себе согласно нашей воле и в живом развивающемся порыве*»<sup>9</sup>. То есть не проложенный кем-то путь, а его поиск, личный, творческий, экспериментальный.

Нравится Адо и бергсоновское «решение наивно всматриваться в себя и вокруг себя». Но эту установку нужно правильно понять. В беседе Адо с Арнольдом Дэвидсоном мы встречаем вроде бы странное понимание философии: «Сократ всегда оставался образцом в этой области; я думаю о прекрасном тексте Плутарха, который говорит: Сократ был философ, но не потому, что преподавал на кафедре, а потому, что он болтал со своими друзьями, шутил с ними; он также ходил на агору и после всего этого у него была образцовая смерть. Итак, эта практика повседневной жизни Сократа и есть его настоящая философия»<sup>10</sup>. Кажется, при чем здесь философия (является ли вообще «философия повседневности» философией?) и разве философ наивно смотрит на жизнь?

Я понял бы эти установки и утверждения в том плане, что Адо стремится уйти от академической и школьной философии, застывших в твердых предпосылках, в ясном понимании бытия. Он хочет быть современным, а единственный способ коснуться современности, достать до современности – это жить теми проблемами и заботами, которыми живут остальные люди. Другое дело, что это только первый шаг на пути философствования. Здесь можно вспомнить и Хайдеггера, который пишет следующее. «*Всякое сущностное мышление требует, чтобы мысль и положения каждый раз, как металл, выплавлялись из основонастроения. Если основонастроение отсутствует, то все есть лишь принужденный звон понятий и словесных оболочек. <...> Мышление бытия как событие – это изначальное... мышление, которое как размежевание с первым началом готовит начало другое. <...> Событие: надежный свет осуществления бытия в самом крайнем горизонте внутренней нужды исторического человека. <...> Философия это всегда начало, и она требует преодоления самой себя*»<sup>11</sup>. Так вот, возможно ли «в самом начале» без наивного всматривания правильное основонастроение?

Однако куда все-таки направляет свою лодку жизни Адо? Когда он был в Церкви, ориентиры ясно просматривались на горизонте – спасение в Боге и преображение в конце жизненного пути. Поэтому, кстати, Пьера в молодые годы так интересовала мистика. Адо признается, что ему как всякому истовому христианину страстно хотелось пережить непосредственное созерцание Бога. Но, пишет он, настоятель Авонского монастыря кармелитов, где Адо уединился для этих мистических опытов, объяснил ему, «что это желание прямого контакта с Богом – заблуждение и что абсолютно необходим путь через Иисуса Христа»<sup>12</sup>, мысль, как известно, впервые высказанная св. Августином, который в «Исповеди» говорит, что он нашел место Христу как *по-*

<sup>9</sup> Адо П. Философия как способ жить. С. 31.

<sup>10</sup> Там же. С. 160.

<sup>11</sup> Хайдеггер М. Вклады в дело философии. От события // *Ἐριννεῖα*. 2009. № 1(1). С. 69–70, 77, 81.

<sup>12</sup> Адо П. Философия как способ жить. С. 124.

среднику между Богом и людьми. Поняв это, Адо, с одной стороны, на склоне лет спокойно признается: «Как бы там ни было, я никакого мистического опыта не знал»<sup>13</sup>, а с другой – повернулся к людям, больше стал жить их заботами и проблемами.

Но вернемся к поставленному вопросу: когда Адо вышел из Церкви и встал на путь философии, на какие маяки жизни ему надо было ориентироваться, можно ли понять характер «духовной навигации», которой он руководствовался? Традиционный ход – принять какую-нибудь философскую школу или систему или, если достаточно интеллектуального куража, построить свою, новую. И от того, и от другого Адо отказывается: он не примкнул ни к одной из известных философских школ и не построил свою новую философскую систему<sup>14</sup>. Более того, он вообще отрицает «порядок мира» и, следовательно, возможность понять, как мир устроен<sup>15</sup>.

В то же время Адо не может отрицать тот очевидный факт, что большинство философов, особенно до Канта, предлагали свои, единственно верные версии «порядка мира» или, как он еще говорит, философские системы, теории. Для этих философских построений Адо все же находит место в своей концепции, а именно утверждает, что это не системы, а своего рода дидактические средства, созданные для лучшего обучения философии, а также для того, чтобы основательней утвердиться в принятых взглядах. «Я думаю, – пишет Адо, обсуждая у Прокла систематические, по образцу “Начал” Евклида, изложения взглядов на природу и Бога, – что цель этого метода была скорее всего не в теоретическом упражнении аксиоматики, а скорее в том, чтобы позволить ученику приобрести, благодаря строгому доказательству, нерушимую уверенность в догматах школы, которые должны регулировать его жизнь»<sup>16</sup>.

Не отрицая педагогического значения философских систем, трудно согласиться с Адо, что это их единственное назначение. Философская концепция и, если получится, развернутая на ее основе система задают *видение реальности и входящих в нее феноменов*. Помимо мировоззренческого значения, на которое обычно указывают, видение реальности обеспечивает для личности философа, построившего данную систему, возможность самостоятельно действовать в сложных жизненных ситуациях. Эта возможность затем распространяется и на последователей и адептов данной системы. Всего одна иллюстрация: философская система Платона.

<sup>13</sup> Адо П. Философия как способ жить. С. 124.

<sup>14</sup> Что, однако, не означает отсутствия симпатии Адо к определенным направлениям философии. Конкретно ему особенно близка античная философия, а в ней учения Плотина, эпикурейцев и стоиков, принципы которых он часто цитирует.

<sup>15</sup> «Например, – размышляет Адо, – Эйнштейн приходил в восторг от законов природы, предполагающих трансцендентальный разум, и от порядка мира, соответствующего порядку мысли. Можно было бы сказать по этому поводу: непонятно то, что мир был бы понятен... Для этой темы, вы это признали сами, вопрос провидения и порядок мира имеют мало значения. Эпикур в это не верил, и, кстати, необходимость стоиков в конце концов не очень сильно удалена от некоторых современных концепций» (там же. С. 240).

Действительно, приходится признать, что в настоящее время мы как-то живем, не зная не только, что такое порядок мира, но и что собой представляет прошлое, настоящее и будущее. Кажется, если мы охарактеризуем прошлое и будущее, то будем знать, что делать в настоящем, как правильно жить. Однако решение этой задачи наталкивается на множественность и неопределенность прошлого и будущего, поскольку их версиям и интерпретациям нет числа, а выяснить, какие же из них правильные, невозможно. С легкой руки Фукуямы пишут о конце истории, впору говорить и «конец будущего». Но это всего лишь метафора, а вот что здесь можно помыслить рационально?

<sup>16</sup> Там же. С. 94.

Лосев в комментариях к «Горгию» пишет: «У Платона не раз встречаются упоминания и описания судьбы души в загробном мире. В “Федоне” рисуется подробный путь души в Аид, а также “истинное небо, истинный свет и истинная земля” иного мира, где все прекрасно, все полно света и сияния. Вместе с тем подробно изображена топография Тартара и подземных рек. Те же, “кто благодаря философии очистился полностью, впредь живут совершенно бестелесно и прибывают в обиталища еще более прекрасные”. В “Федре” есть образ вселенской бессмертной души, ибо “вечно движущееся бессмертно”. Каждая отдельная душа подобна “слитой воедино силе упряжки крылатых коней и возничего”. Зевс, воинство богов и демонов на крылатых колесницах мчатся по небу, а за ними жадно стремятся попасть в занебесную высь души смертных, но их тянут вниз все их земные несовершенства. Здесь же, в “Федре”, – орфико-пифагорейское учение о переселении душ. В “Государстве” некий памфилец Эр рассказывает о странствии души по царству мертвых, о суде над умершими и о жребии, которые выбирают души, чтобы возродиться на земле. Там же знаменитое описание небесных сфер с поющими сиренами и мирового веретена Ананки – богини Необходимости»<sup>17</sup>.

Эту картину Платон набросал вовсе не с педагогической целью. Ее назначение направить подвизающегося на пути спасения на правильный путь, помочь ему сделать правильный выбор. Например, помочь в построении своей жизни. В данном случае правильный выбор, по Платону, – это не одномоментный акт, а, с одной стороны, размышление, обдумывание своей жизни, с другой – собственно выбор с опорой на указанную картину.

Так, в «Государстве» Платон описывает перипетии душ в загробном мире. Вроде бы судьба человека полностью определяется богами, однако выбор дальнейшей судьбы (жребия) трактуется Платоном как вполне закономерный, обусловленный тем, как человек жил, каков его разум; зависит этот выбор и от личности умершего. «После этих слов прорицателя сразу же подошел тот, кому достался первый жребий, он взял себе жизнь могущественного тирана [выше богиня судьбы Лакхесис, бросавшая в толпу душ жребии, сказала: “Добродетель не есть достояние кого-либо одного, почитая или не почитая ее, каждый приобщается к ней больше или меньше. Это – вина избирающего, бог не виновен”]»<sup>18</sup>. – В.Р.]. Из-за своего неразумия и ненасытности он произвел выбор, не поразмыслив, а там таилась роковая для него участь – пожирание собственных детей и другие всевозможные беды. Когда же он потом, не торопясь, поразмыслил, он начал бить себя в грудь, горевать, что, делая свой выбор, не посчитался с предупреждением прорицателя, винил в этих бедах не себя, а судьбу, богов – все что угодно, кроме себя самого... Случайно самой последней из всех выпал жребий идти душе Одиссея. Она помнила прежние тяготы и, отбросив всякое честолюбие, долго бродила, разыскивая жизнь обыкновенного человека, далекого от дел; наконец, она на силу нашла ее, где-то валявшуюся, все ведь ею пренебрегли, но душа Одиссея, чуть ее увидела, с радостью взяла себе»<sup>19</sup>. Хотя Одиссей осуществляет простой выбор судьбы, Платон, конечно же, имеет в виду работу личности, направленную на построение своей жизни. И в других случаях выстроенная Платоном система помогает понять, каким образом человек должен действовать в сложных, экзистенциальных ситуациях.

<sup>17</sup> Лосев А.Ф. Комментарии // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 810.

<sup>18</sup> Платон. Государство // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 417.

<sup>19</sup> Там же. С. 418–419.

Куда Адо идет, понять не так-то просто. Объясняя свой путь и способ философской жизни, он постоянно говорит о преобразовании видения мира (восприятия, жизни). Идет это первое убеждение, признается Адо, от Бергсона. «Я всегда, – замечает Адо, – рассматривал философию как преобразование восприятия мира. <...> В конце концов, думаю, что те, которых я назвал экзистенциальными мыслителями, были вправе признать в Сократе философа по воле Божьей, в том смысле, что, живя простой повседневной жизнью, он преобразует ее осознанием бесконечной ценности в каждом мгновении этой повседневной жизни <...> Сущность бергсонизма всегда будет, как мне кажется, заключаться в идее философии как преобразования восприятия»<sup>20</sup>. Это можно считать первым навигационным ориентиром (убеждением) Адо.

Второе убеждение состоит в том, что *философствование представляет собой духовное упражнение*. «То, что я сказал в самом общем плане о духовных упражнениях, – пишет Адо, может произвести впечатление – хотя я стремился избежать этого, – что духовные упражнения – это некое *добавление* к философской теории, к философской речи, что это просто *практика*, которая дополняет теорию и абстрактную речь. На самом деле, упражнением является вся философия»<sup>21</sup>. «Мне не нравится, – замечает Адо, – выражение “практики себя”, введенное в моду Фуко, и еще меньше выражение “писание себя”. Здесь мы практикуем не “себя”, и тем более мы не пишем “себя”. Мы практикуем упражнения для преобразования “Я”, и пишем фразу, чтобы влиять на “Я”»<sup>22</sup>.

Третье убеждение, которое мы уже отмечали, – *философия, во всяком случае античная и частично современная, есть образ жизни*. «Однако, этого выражения недостаточно, – заканчивает Адо, обсуждая, что такое духовное упражнение, – чтобы выразить мою концепцию античной философии: она является духовным упражнением, потому что она есть образ жизни, форма жизни, жизненный выбор. <...> Это означает, что в формировании мысли Платона, или Аристотеля, или Эпикура, главный фактор, мне кажется, состоял в представлении определенного образа жизни, политика, просветленного идеями, в случае Платона, созерцательного ученого природы в случае Аристотеля, мудреца, наслаждающегося покоем души в случае Эпикура. Такое представление может быть мотивировано реакцией против иных жизненных вызовов и соответственно связано с целым теоретическим размышлением»<sup>23</sup>.

Итак, три навигационных убеждения: *миссия философии состоит в преобразовании восприятия мира* (иногда Адо говорит о «видении», например, повторяя Мерло-Понти, – «философия состоит в том, чтобы переучиваться видеть мир»<sup>24</sup>), *технология философствования основывается на духовных упражнениях и философия есть образ жизни, форма жизни, жизненный выбор*. Попробуем разобраться в этих вроде бы не связанных между собой воззрениях, к тому же они напоминают не столько философские положения, сколько психологические и эзотерические (недаром в паре мест проскользнула характеристика философствования как терапии в широком понимании)<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Адо П. Философия как способ жить. С. 26, 192, 195.

<sup>21</sup> Там же. С. 141.

<sup>22</sup> Там же. С. 148.

<sup>23</sup> Там же. С. 149, 163.

<sup>24</sup> Там же. С. 203.

<sup>25</sup> Эпикур, рассуждая о природе, замечает Адо, «хотел представить их (высказывания о природе. – В.Р.) как теоретические предложения. Но не нужно также забывать их контекст, то есть врачевательную роль, которую он прямо приписывает им в конце “Письма”: эти предложения должны обеспечить ученику душевный покой, избавить его от боязни богов» (там же. С. 146).



Первое основоположение (убеждение) Адо действительно совпадает с одной из главных миссий философии, а именно способствовать смене реальности: с одной стороны, философ деконструирует реальность (осуществляет критику, показывает нежизненность сложившейся реальности), которая, с его точки зрения, себя уже исчерпала и препятствует развитию, с другой – намечает, конституирует (своей речью, дискурсом, схемами) ту реальность, которая, как он считает, приходит на смену, отвечая вызовам времени и современным проблемам. Адо в этой работе акцентирует психологическую сторону дела (преобразование восприятия, научение новому видению), что не случайно. Для него главная фигура в осмыслении философствования – *личность, последняя же в силу самостоятельного выстраивания мира и себя в этом мире руководствуется тем, что она видит*. Вспомним еще раз формулу: *«зизждется на опыте всплеска существования, жизни, которую мы экспериментируем в самих себе согласно нашей воле и в живом развивающемся порыве»*.

Все верно, если единственный фигурант событий – личность, а если также и культура, и коммуникация, и уникальное стечение обстоятельств? В этом плане Адо можно вернуть сомнение, адресованное им Мишелю Фуко: «в то же время, в своем описании того, что он называет практиками себя, Фуко недостаточно оценивает осознание принадлежности к космическому всеобщему и осознание принадлежности к человеческой общности, осознание, которое позволяет превзойти самого себя»<sup>26</sup>.

Значительно интереснее второе основоположение, оно действительно идет поперек философской традиции; термин «духовное упражнение» невольно отсылает мысль к религиозной, или к эзотерической, или к психологической (терапевтической) практикам. Не отрицая первых двух истолкований, Адо останавливается на третьем, определяя духовное упражнение «как волевою личностную практику, предназначенную для осуществления преобразования индивида, самотрансформации»<sup>27</sup>. Я не случайно употребил выше выражение «технология философствования». Духовное упражнение можно понять как *способ, условие, процедуры*, необходимые для личности, идущей по пути философии и преображения мира и себя. У Адо есть и другое понимание духовного упражнения: это ментальная технология возобновления основных принципов личности и, следовательно, условие, как бы сказал Мераб Мамардашвили, возобновления ее жизни, которая сама по себе не воспроизводится, а требует усилий и творчества.

При этом Адо молчаливо исходит из различения *повседневности (в том числе конкретных ситуаций)* и *принципов и ценностей личности*, которые конструктивны и не просто не совпадают с повседневными реалиями, но часто им противоположны. Духовные упражнения, включая философствование, призваны, с одной стороны, соотнести оба эти плана (повседневный и, так сказать, трансцендентальный), с другой – создать условия для подтверждения (через обновление и переосмысление) трансцендентального плана. В книге есть один конкретный пример, позволяющий понять эту роль духовных упражнений.

Адо пишет, что книга Марка Аврелия «Размышление» была им адресована самому себе. «Марк Аврелий пытался всколыхнуть в себе стойка, те догмы, которые должны управлять его жизнью, но терявшие для него свою убедительность; следовательно, нужно было возобновлять попытки снова и

<sup>26</sup> Адо П. Философия как способ жить. С. 210.

<sup>27</sup> Там же. С. 140.

снова... Но чтобы можно было разбудить во всех обстоятельствах эти принципы (ничего не допускать в свой разум, что не было бы объективно, ставить себе целью благо человеческого общества, сообразовывать свои желания с рациональной формой Вселенной. – В.Р.), нужно придать им форму афоризма, короткой и выразительной формулы, которая их стимулирует. <...> Что он хочет, так это иметь реальное согласие между стоической догматикой – например, что нет добра и зла, помимо морального добра и морального зла, и также, что люди родственны между собой по разуму и, следовательно, людей необходимо любить, прощать. Чтобы прийти к такому реальному согласию, нужно использовать воображение, но также и умение рассуждать, и психологическую дисциплину в целом»<sup>28</sup>.

Несмотря на необычность понятия «духовное упражнение», его смысл может почувствовать почти каждый, вспомнив свое поведение с любимым человеком. Кажется, объяснились в любви и живите спокойно. Ан нет, все время спрашиваешь: ты меня любишь или нет, все время хочешь удостовериться, что она (он) занята тобой, что ты для нее – единственный свет в окошке. А чтобы любовь не ослабела и не ушла совсем, изобретаешь и другие духовные упражнения: устраиваешь праздники, возобновляешь мысленно ее (его) достоинства, вспоминаешь, как познакомились, разыгрываешь как бы вновь вспыхнувшие увлечение и страсть и прочее и прочее. Дискурс любви состоит из этих многочисленных духовных упражнений, без них любовь быстро увядает.

Аналогично философский дискурс, утверждает Адо, состоит из многочисленных духовных упражнений (философской речи, теоретических построений, диалогов, написания произведений и пр.). Особенность этих упражнений в том, что они способствуют не только преобразованию восприятий и представлений о мире и научают его видеть по-новому, но направлены на преобразование, а иногда и преображение личности философа. Адо пишет, что он понял, насколько трудно предложить или принять новые представления о мире, *не изменив представления о самом себе*. Впрочем, эту проблему, правда, в несколько натуралистическом ключе обсуждал еще Платон. В «Тимее» он пишет. «Итак, согласно правдоподобному рассуждению, следует признать, что наш космос есть живое существо, наделенное умом... Между тем если есть движения, обнаруживающие сродство с божественным началом внутри нас, то это мыслительные круговращения Вселенной; им и должен следовать каждый из нас, дабы через усмотрение гармоний и круговоротов мира исправить круговороты в собственной голове, нарушенные уже при рождении, иначе говоря, добиться, чтобы созерцающее, как и требует его начальная природа, стало подобным созерцаемому»<sup>29</sup>. В данном случае личность должна так устроить (преобразить) себя, чтобы ей удалось преобразовать восприятие мира. И часто оказывается, что эта работа растягивается на всю жизнь.

Рассмотренный здесь взгляд на устройство философствования мне кажется привлекательным, позволяющим многое понять и по-новому анализировать философские произведения и дискурсы. Одновременно, поскольку не просматриваются (не выявлены) проблемы и условия, в контексте которых технология духовных упражнений сложилась, эта технология выглядит как обособленная, существующая сама по себе, что ведет к формализации, к невозможности понять логику философской мысли, она тонет в изобретенной

<sup>28</sup> Адо П. Философия как способ жить. С. 98–99.

<sup>29</sup> Платон. Тимей // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 434, 498.

кем-то технологии. Судя по книге, вряд ли бы Адо согласился считать духовные упражнения видом технологии, но, на мой взгляд, технологическая революция не обошла и философию. Реализация технологического подхода в области философии привела к созданию по меньшей мере трех вариантов методологии: «панметодологии Г.П. Щедровицкого», «методологии с ограниченной ответственностью» автора настоящей статьи и «методологии в рамках концепции “философии как способа жить”» Адо. В их основании лежит разное понимание технологии и ее отношение с другими направлениями философии.

Теперь третье навигационное убеждение. Здесь Адо, с одной стороны, вынужден признать тот известный факт, что существуют разные философские школы и направления мысли (платонизм, аристотелизм, школа последователей Плотина, Эпикура, стоики и т. д.), с другой – учесть, что личность делает выбор способа жизни не в безвоздушном космическом пространстве, где открыты любые пути, а на земле в условиях социальной коммуникации (выбор, замечает он, может быть мотивирован реакцией против иных жизненных выборов и соответственно связан с теоретическим размышлением<sup>30</sup>).

Здесь Адо предлагает вторую трактовку «порядка мира»: во-первых, она локальная – не весь мир, а только та реальность, которая необходима личности для выбора жизненного пути, во-вторых, этот порядок тесно связан с логикой выбора. «Можно было бы сказать, – разъясняет Адо, – что имеется взаимная причинность между теоретическим размышлением и жизненным выбором. Теоретическое размышление идет в определенном направлении благодаря фундаментальной ориентации внутренней жизни, и эта тенденция внутренней жизни конкретизируется, уточняется и принимает форму благодаря теоретическому размышлению»<sup>31</sup>. Другими словами, Адо хочет обратить наше внимание на тот интересный момент, что жизненный выбор (тенденция внутренней жизни) человеку не дан как определенное сформированное целое, что это целое становится, причем не только в процессе исполнения жизненного самоопределения, но и в теоретическом размышлении. Сказанное я могу проиллюстрировать примером выбора жизненного пути, сделанным моим учителем Георгием Петровичем Щедровицким.

В начале 1952 года, рассказывает Щедровицкий, «я твердо решил, что основной областью моих занятий – на первое десятилетие во всяком случае, а может быть и на всю жизнь – должны стать логика и методология, образующие “горячую точку” в человеческой культуре и мышлении... я представлял себя прогрессором в этом мире. Я считал (в тогдашних терминах), что Октябрьская революция начала огромную серию социальных экспериментов по переустройству мира, экспериментов, которые влекут за собой страдания миллионов людей, может быть, их гибель, вообще перестройку всех социальных структур... И определяя для себя, чем же, собственно говоря, можно здесь заниматься, я отвечал на этот вопрос – опять-таки для себя – очень резко: только логикой и методологией. Сначала должны быть развиты средства человеческого мышления, а потом уже предметные, или объектные, знания, которые всегда суть следствия от метода и средств. <...> И первую фазу всего этого гигантского социального и культурного эксперимента я понимал не в аспекте политических или социально-политических отношений, а прежде всего в аспекте разрушения и ломки всех традиционных форм культуры [*вот почему Щедровицкий третирует традиционную культуру!* – В.Р.]. И я был тогда твердо убежден,

<sup>30</sup> Адо П. Философия как способ жить. С. 163.

<sup>31</sup> Там же. С. 164.

что путь к дальнейшему развитию России и людей России идет прежде всего через восстановление, или воссоздание культуры – новой культуры, ибо я понимал, что восстановление прежней культуры невозможно. Именно тогда, в 1952 году, я сформулировал для себя основной принцип, который определял всю дальнейшую мою жизнь и работу: для того чтобы Россия могла занять свое место в мире, нужно восстановить интеллигенцию России... Я, действительно, до сих пор себя мыслю идеологом интеллигенции, идеологом, если можно так сказать, собственно культурной, культурологической, культуротехнической работы... Интеллигент обязан оставаться мыслителем: в этом его социокультурное назначение, его обязанность в обществе»<sup>32</sup>.

Если бы Адо комментировал эти размышления моего учителя по поводу новейшей российской истории, причин разрушения российской культуры и способа его преодоления, то он бы сказал, что они в значительной степени обусловлены выбором способа философской жизни, осуществленным Щедровицким, но сам этот выбор артикулировался и укреплялся в ходе данных размышлений.

Возвращаясь к вопросу о том, куда Адо как личность направляет свою жизнь, мы на основе проделанного анализа вынуждены утверждать следующее. Стратегия жизненного пути Адо задается не конечной целью – куда он идет, а именно способом жизни – вопросом как (то есть, заметим опять, речь идет о модальности не онтологической, а технологической). Правда, это «как» достаточно сложное: здесь и *философская жизнь* (отношение к другим философам, преобразование себя и своего видения людей, разворачивание философской речи, духовные упражнения и пр.), и *работа по реализации гуманистических ценностей* (помощь другим людям, стремление к благу, преодоление собственного эгоизма, культивирование космического, «океанического» сознания, позволяющего преодолевать свое повседневное «я»), и *культивирование мудрости*, как ее понимает Адо. «В целом, – разъясняет он, – я лично представил бы фундаментальный философский выбор, то есть усилие по направлению к мудрости как превзойдение пристрастного, частичного, эгоцентричного, эгоистичного “Я”, чтобы достичь уровня более высокого “Я”, которое видит всякие вещи в перспективе универсальности и тотальности, осознает самого себя как часть космоса, объемлет всю совокупность вещей. <...> Речь идет о том, чтобы встать на место других и попытаться снова определить наше действие одновременно в отношении человечества, не абстрактного человечества, но конкретных людей, а также в отношении мироздания, но не заявляя Космосу о себе, но еще раз в нем и событиях растворяясь. <...> Это усилие воображения, но также разумения, нацелено главным образом на то, чтобы снова поместить человеческое существо в огромность вселенной, чтобы заставить его осознать, чем он является. Это прежде всего осознание своей слабости, поскольку оно заставит его прочувствовать, насколько человеческие вещи, которые, как нам кажется, имеют принципиальную важность, оказываются, если их рассматривать в этой горней перспективе, нелепыми и смешными в своей мелочности»<sup>33</sup>.

Думаю, нелегко жить, отрицая возможность понять порядок мира, реализуя определенный способ и ценности жизни, одновременно осмысляя и конституируя их (впрочем, жить вообще трудно). Но не так ли всегда происходит на переломах истории, при переходе от одной цивилизации к другой для мыслящего человека, стремящегося не просто жить, но и понимать, что происходит? В эти непростые, можно сказать, драматичные для личности пе-

<sup>32</sup> Щедровицкий Г.П. Я всегда был идеалистом. М., 2001. С. 288, 302, 303.

<sup>33</sup> Адо П. Философия как способ жить. С. 139, 212, 254.

риоды и времена (поздняя античность, начало средневековья, пожалуй, весь XX в., настоящее время) человек не только теряет возможность понять порядок мира (поскольку не может его установить), но и не в состоянии определить ориентиры и конечную цель своего жизненного пути. Спасение в том, утверждает Адо, чтобы просто жить «определенным способом», чтобы «выбрать определенный путь» и идти по нему, путь без конечного пункта назначения, но предполагающий философствование, гуманизм, мудрость.

Безусловно, я «за» и стараюсь примерно так и жить, другое дело, что из этого старания получается. Тем не менее, заканчивая, не могу не указать на различие наших философских, а следовательно, и жизненных позиций. На одно расхождение (трактовку функций философской системы) я указал выше, теперь другое расхождение.

Хотя Адо признает, что жизнь определяют два целых – личность и что-то сверхличное (человечество, Космос, мироздание), но мяч и игра у него все же идут на поле личности, а сверхличное просто маячит как некая возможность преодоления нашего эгоизма. На мой же взгляд, и я показываю это в своих работах, наша жизнь протекает и обусловлена обоими этими целыми – и личностью, и сверхличным органическим образованием (я называю его культурой и социумом, верующие – Богом, эзотерики – подлинной реальностью). Суть не в названии, а в способе осмысления и объяснения нашей жизни. Приведу для пояснения пример.

Вот я, как и Адо, анализирую «Пир» Платона<sup>34</sup>. Для меня важно не просто выяснить культурные и социальные условия, определившие написание «Пира»<sup>35</sup>, но и показать, что в его построении на равных участвовали и Платон, и становящаяся античная культура. Платон отвечает в «Пире» сразу на три вызова своего времени: создает новые представления о любви, переключаящие родовое ее понимание на личностное (любовь как поиск своей половины и вынашивание духовных плодов – блага, прекрасного и бессмертия), намечает путь спасения, предполагающий новое понимание любви и философское постижение действительности, обсуждает, каким образом можно получить непротиворечивые знания о сложных явлениях, таких как «любовь». При этом основной метод получения Платоном новых знаний – не рассуждения и доказательства, а построение схем и основанных на них определений и идеальных объектов.

Можно было бы, конечно, как Адо, объяснить «Пир», реконструируя личность и поступки Платона. Но я стараюсь показать, что Платон не только действует в ответ на стоящие в античной культуре проблемы, но и обусловлен этой культурой (три вызова времени, на которые отвечает Платон, идеи пифагорейского сообщества, поиски разрешения проблемы спасения, влияние учения Парменида и Сократа и др.): что его творчество, например создание схем, в большой степени было определено непониманием слушателей и в этом смысле коммуникация – тоже реальный субъект творчества, что решения, намеченные в «Пире» Платоном, оказались очень эффективными и были подхвачены другими. Короче, я стараюсь показать, что «Пир» – продукт совместного, можно сказать, синергетического действия становящейся античной культуры и Платона. При этом в античную культуру делает вклад Платон, а сам он обусловлен этой культурой.

<sup>34</sup> Розин В.М. «Пир» Платона: Новая реконструкция и некоторые реминисценции в философии и культуре. М., 2015.

<sup>35</sup> Историческая и психологическая перспектива, пишет Адо, «очень важна в истории философии, потому что речь по-прежнему идет о том, чтобы воспринять утверждение философа в социальном, историческом, традиционном, философском контексте, который их окружает» (Адо П. Философия как способ жить. С. 208).

Поставим еще такой вопрос: существовала ли в природе любовь, заданная концепцией Платона? Что Платон описывает: существующие в его культуре формы любви и связанные с ними качества человека или...? Очевидно, что к моменту создания «Пира» платоновской любви и соответствующих психических свойств нового человека еще не было. Но они вскоре появились, поскольку концепция Платона не только приглянулась тем философствующим и просто образованным грекам, которые тянулись к новому, но и стала для них руководством в практике любви. Иначе говоря, мы можем предположить, что платоновская любовь как важный аспект современного платоновскому окружению нового человека была конституирована усилиями самого Платона и других участников нового дискурса. Средствами подобного конституирования выступили философские знания и концепции, диалоги типа «Пир», наконец, практические образцы новой платонической любви, распространившиеся в греческой жизни в пятом и четвертом веках до нашей эры.

Безусловно, в практике военного воспитания и «эзотерического философствования» существовали предпосылки, облегчавшие формирование платонической любви, но не более того. В конце концов, платоническую любовь нужно было именно изобрести, интеллектуально сконструировать, внедрить в практику жизни. В этом смысле можно утверждать, что Платон в своем диалоге не описывает некие психические свойства современного человека, которые только ему удалось увидеть (хотя он делает вид, что именно этим занимается), а замышляет, проектирует эти качества. Одновременно Платон реализует себя, свои представления о мышлении, о современном человеке, о его жизненном пути, ведущем, как был убежден великий философ, к уподоблению человека богам, к бессмертию. Важно и то, что, как показала дальнейшая история, замысел Платона в отношении любви (в отличие от платоновского замысла идеального общества и государства) удалось полностью реализовать, то есть, действительно, в античной культуре довольно быстро сложились черты нового человека, столь убедительно описанные в «Пире». То же самое можно сказать и по-другому: в «Пире» Платон как личность не только реализует свои представления о любви, но и создает образ (концепцию) любви для становящейся античной личности. Поскольку собственные устремления Платона в данном случае совпали с «культурным заданием» античности, «Пир» оказался столь востребованным.

Хотя личность живет в культуре, как онтологическая реальность она самостоятельна. Личность и культура – это две дополнительные социальные онтологии. При этом важно не отождествлять личность просто с человеком. Размышления о дилемме – человек задается культурой и одновременно является ее носителем – привели меня к утверждению, что культура является самостоятельной формой жизни и организмом. Другое дело, что одна из важных функций культуры – обеспечение базисных и производных потребностей людей как биологических существ. Но это только одна из функций, у культуры есть и другие: воспроизводство социального опыта, реализация базисных культурных сценариев и других культурных смыслов, поддержание самой жизни культуры<sup>36</sup>. Личность можно истолковать как вторую форму социальной жизни (в качестве первой выступает культура). С формированием личности меняется и культура. В ней складываются «лично ориентированные практики» (право, платоническая любовь, искусство, мышление). Личность представляет собой и точку роста культуры в том смысле, что именно через ее активность и творчество происходит развитие культуры.

<sup>36</sup> Розин В.М. Теория культуры. М., 2005. С. 220–226.

В одной из бесед с Арнольдом Дэвидсоном обсуждается отношение к смерти, и Адо говорит, что «как Платон, так и стоики и эпикурейцы, всегда рассматривали упражнение смерти как упражнении жизни»<sup>37</sup>. Мне кажется, это положение можно правильно понять только в том случае, если идти не только от личности, но одновременно и от культуры. Например, может показаться, что в сущность старости должны входить умирание и смерть. Думаю, что нет. Они входят в концепцию старости: и то, и другое нужно признавать и продумывать. Но сама старость – это именно жизнь, несовместимая со смертью. Продумать же жизнь, как ограниченную смертью, необходимо. При этом приходишь к интересному парадоксу: жизнь человека как биологического существа конечна, а как личности и социального индивида бесконечна. Мы недостаточно понимаем, что наша душевная и духовная жизнь задается Культурой и Социумом и принадлежит не только нам, но и этим деиндивидуальным формам коллективной социальной жизни. Социум подобно Солярису в романе С. Лема вечен (пока существует Земля и на ней люди), но он живет посредством вас и меня. И мы с вами живем посредством Социума. Но нам кажется, что человек – это одно, как говорили в античной и средневековой культуре, «микрокосм», а Социум – другое, «Макрокосм». Как принадлежащие Социуму и Культуре мы бессмертны, а как биологические существа смертны. Но здесь нет трагедии, если только жить правильно, поскольку, как я говорил, в сущность старости смерть и умирание не входят. В концепцию старости смерть входит, но за ней стоит видеть продолжение жизни, пусть не нашей, но и нашей, Вечной. Как замечательно поэтически размышлял об этом наш великий поэт Ф. Тютчев:

Если смерть есть ночь, если жизнь есть день –  
 Ах, умаял он, пестрый день, меня!..  
 И сгущается надо мною тень,  
 Ко сну клонится голова моя...  
 Обессиленный, отдаюсь ему...  
 Но все грезится сквозь немую тьму –  
 Где-то там, над ней ясный день блестит  
 И незримый хор о любви гремит...

Я привел эти стихи не только для иллюстрации, но и для того, чтобы обратить внимание на нашу, как сегодня модно говорить, *интерсубъективность*. Я вместе с любимой женой, мы с Богом, олицетворяющим для нас других людей и в целом Человечество. Принадлежность к Социуму и Культуре – это в том числе моя связь с другими людьми. Хотя обе формы коллективной деиндивидуальной жизни не сводятся только к людям – есть еще много чего: язык, социальные институты, материальная среда, техника и прочее, – все же без людей Социум и Культуру помыслить невозможно. Без связи с людьми я не могу существовать, в критических ситуациях я черпаю энергию и помощь от Других, в свою очередь я стараюсь посылить помогать людям, мне безразлично, как они живут и каким образом будут жить, даже когда меня не будет. Фраза «он любил людей» вовсе не просто красивая формула: это символ веры в людей, в нашу интерсубъективность. Посредством интерсубъективности и любви к людям мы обретаем бессмертие, но только если живем не «как живется», а стараемся жить правильно, работая на Других, Социум и Культуру. Эзотерик Рудольф Штейнер хорошо понимал это. Более того, он вывел подобное *достояние* на уровень самой идеи послесмертного существования. В его учении эзотерик в том мире подлинной реальности

<sup>37</sup> Адо П. Философия как способ жить. С. 166.

участвует в творчестве живущих, помогает Земле в ее развитии, короче – выступает, хотя его нет в живых в обычном понимании, существенным моментом жизни и творчества живущих.

В свою очередь, чтобы стать таким достоянием, нашу жизнь надо завершить, правильно артикулировать и представить. Именно такую задачу и решает человек в старости. Завершение жизни, мыслимая в будущем смерть, любовь к людям и создают ту самую точку «внезаходимости», о которой пишет Бахтин, которая позволяет завершить нашу жизнь и представить ее для других. Поэтому небезразлично, как мы живем в старости и что делаем. Когда Фуко пишет, что он хочет сделать из своей жизни произведение искусства, то имеет в виду свою жизнь как пример для других, точнее, хочет войти в культуру вполне определенным образом.

Пожалуй, впервые на этот путь указал Платон, правда, в мифологической форме. Однако, в отличие от распространенных мифов, боги у Платона обеспечивают решение задач, которые его интересуют. Среди этих задач, например, убедить становящуюся античную личность действовать разумно, а не просто удовлетворять свои желания и страсти. Действовать так, чтобы потом не жалеть о содеянном. Сюда же относится задача объяснить личности, что ее жизнь не ограничивается только существующими ситуациями и событиями, что есть реальность – послесмерное бытие, включающая жизнь человека как свой момент, причем от того, как человек живет на земле, зависит характер этого бытия. Стремится Платон объяснить античной личности, что смерть есть благо, если человек живет правильно и разумно, но – зло и страдание, если он живет неправильно и неразумно. Важной личной проблемой для Платона является определение способа жизни, который позволяет встречать смерть спокойно, без страха. «Такой человек, – пишет Платон в “Послезаконии”, – даже восполнив смертью удел своей жизни, на смертном одре не будет, как теперь, иметь множества ощущений, но достигнет единого удела, из множественности станет единством, будет счастлив, чрезвычайно мудр и вместе с тем блажен»<sup>38</sup>. К кому обращается Платон, рассказывая об идеальном государстве или о том, как он завершает свою жизнь? К другим людям. А в отношении самого себя что он хочет сказать? Не сказать, а настроиться на правильную жизнь, которая и сделает Платона бессмертным.

Думаю, этими примерами мне удалось пояснить, в чем мои расхождения с Адо: он прежде всего ставит на личность, а я и на личность, и на культуру. В целом же у меня после прочтения его книги было такое ощущение, что я встретил родственную душу и дальше пойду по жизни, беседуя с ней.

### Список литературы

*Адо П.* Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном / Пер. с фр. В.А. Воробьева. М.; СПб.: Степной Ветер; Коло, 2005. 288 с.

*Адо П.* Что такое античная философия? / Пер. с фр. В.П. Гайдамака. М.: Изд-во гуманитар. лит., 1999. 320 с.

*Аристотель.* Политика / Пер. с древнегреч. С.А. Жебелева // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 375–644.

*Платон.* Собр. соч.: в 4 т. / Под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1990–1994.

*Розин В.М.* Теория культуры. М.: Nota Bene, 2005. 416 с.

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

<sup>38</sup> *Платон.* Послезаконие // *Платон.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1994. С. 458.



Хайдеггер М. Вклады в дело философии. От события/Пер. с нем. Э. Сагетдинова//  
 "Ερμηνεία. 2009. № 1 (1). С. 56–94.

Щедровицкий Г.П. Я всегда был идеалистом. М.: Путь, 2001. 368 с.

**Reflections on Pierre Hadot's *Philosophy as a Way of Life: Conversations with Jeannie Carlier and Arnold I. Davidson***

**Vadim Rozin**

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

The central questions of Pierre Hadot's book are: how a philosopher should live, what does it take to dedicate one's life to philosophy, how should one philosophize? Attempting to provide an answer, Hadot explores what philosophy is, and shows that from the very beginning in classical antiquity it has been not only and not so much a kind of theoretical thinking, as a specific philosophical way of life and the way of thinking associated with the idea of wisdom. At the same time, he is convinced that the practice of philosophy is a spiritual exercise, and its mission is to transform the way one perceives the world. The present paper discusses, alongside with Hadot's ideas, the circumstances which accompanied his making his choices in philosophy and the values which determined his understanding of it. For Hadot, to understand a philosophy is, in the first place, to understand the philosopher as a person who is busy constructing his own world and is guided by how he sees his own place in it. This will be true if the person is the only factor involved in the events, but things become more complicated when culture, communication or a particular concurrence of circumstances are also to be taken into account. Though culture is inhabited by the person, it remains independent as ontological reality; culture and person can, therefore, be described as two complementary social ontologies. This is why this author, while generally following the path made by Pierre Hadot, proposes not to concentrate exclusively on the philosopher's personality, but to consider culture, communication and particular circumstances as well.

**Keywords:** philosophy, lifestyle, theorizing, culture, salvation, peace, order, life navigation, exercise, spirituality

**References**

Hadot, P. *Chto takoe antichnaya filosofiya?* [What is the ancient philosophy?], trans. by V. Gaidamak. Moscow: Gumanitarnaya literatura Publ., 1999. 320 pp. (In Russian)

Hadot, P. *Filosofiya kak sposob zhit': Besedy s Zhanni Karlie i Arnol'dom I. Davidsonom* [Philosophy as a way to live: Conversations with Jeannie Carlier and Arnold I. Davidson], trans. by V. Vorob'ev. Moscow; St. Petersburg: Stepnoi Veter Publ.; Kolo Publ., 2005. 288 pp. (In Russian)

Heidegger, M. "Vklady v delo filosofii. Ot sobytiya", [Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)], trans. by E. Sagetdinov, "Ερμηνεία, 2009, No. 1 (1), pp. 56–94. (In Russian)

Losev, V, Asmus, A. & Takho-Godi, A. (eds.) Plato, *Sobranie sochinenii* [Collected works], 4 Vols. Moscow: Mysl' Publ., 1990–1994. (In Russian)

Rozin, V. 'Pir' Platona: *Novaya rekonstruktsiya i nekotorye reministsentsii v filosofii i kul'ture* [Plato's Symposium: A new reconstruction and some allusions to philosophy and culture]. Moscow: Lenand Publ., 2015. 200 pp. (In Russian)

Rozin, V. *Teoriya kul'tury* [The theory of culture]. Moscow: Nota Bene Publ., 2005. 416 pp. (In Russian)

Shchedrovitskii, G. *Ya vseгда byl idealistom* [I have always been an idealist]. Moscow: Put' Publ., 2001. 368 pp. (In Russian)

Zhebelev, S. (tr.) Aristotle. "Politics", in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 375–644. (In Russian)

*Т.Б. Длугач*

**О КНИГЕ Л.С. ЧЕРНЯКА «ВЕЧНОСТЬ И ВРЕМЯ:  
ВОЗВРАЩЕНИЕ ЗАБЫТОЙ ТЕМЫ»  
(Черняк Л.С. Вечность и время:  
возвращение забытой темы. М.; СПб.: Нестор-История, 2014. 696 с.)**

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

Книга Л.С. Черняка «Вечность и время: возвращение забытой темы» посвящена соотношению пространства и времени, а также их структуре в системе трансцендентальной философии. В этом контексте автор рецензируемой книги заново обосновывает понимание мысли как сущности человека. Созерцание – а вместе с ним пространство и время – оцениваются им не как самостоятельные свойства восприятия, а как образы предмета, возникающие только в момент встречи мысли с нематериальным: это не *принятие* образа, а *наделение* сущего образом. Такое понимание, согласно Черняку, определяло позиции Гуссерля и Хайдеггера в их трактовке созерцания и рассудка. В этой связи автор монографии подвергает анализу трактовки Декарта и Канта, где декартово представление о мышлении обуславливает интерпретацию времени как базисной структуры мысли-созерцания. Автор рецензируемой книги предлагает рассматривать структуру созерцания – рассудка – разума, как она представлена в первой «Критике», не как иерархическую, а с точки зрения циклического соотношения ее элементов, вследствие чего требование более активной работы разума выразится в создании им трансцендентальных схем, в которых раскрывается внутреннее единство и внутреннее различие трансцендентальных схем пространства и времени. Таким образом, рецензируемая монография дает совсем новое понимание познавательных способностей человека, пространства-времени, а также многих традиционных понятий – сущего, бытия, отношения, детерминанта и других.

**Ключевые слова:** мысль, нематериальное, мысль-созерцание, пространство, время, трансцендентальная философия, иерархия, цикл, разум, ego, интенциональный акт, схема

---

Главный персонаж этого философского трактата – мысль. Не бытие, не язык, а именно *мысль*. И этим, а не только несколько пугающим объемом (696 страниц) книга должна, по-видимому, производить впечатление старомодной, более похожей на нечто, имитирующее тематику, неспешную стилистику

и соответствующие размеры философских трактатов конца XVIII – начала XIX в., нежели на «нормальное» произведение начала века двадцать первого. Автор ясно дает понять, что работа не постмодернистская и не только не постпостмодернистская, но и вполне намеренно *антипостмодернистская*. Ее направление – возвращение от постмодерна назад к переосмысленному философскому модерну, к той традиции трансцендентализма, чьи основания были заложены мыслью XVII – начала XIX вв. Работа эта претендует на самое радикальное преодоление того нынче почти безраздельно господствующего в философии паттерна, суть которого – отталкивание от «логоцентризма». И в данном случае смысл этого последнего термина не следует ограничивать лишь тем, что обозначает им Деррида. Ведь стремление лишить логос-мысль центральной философской роли возникает уже в 30–40-х гг. XIX в. и длится до нашего времени. Этим поворотом собственно и знаменуется начало философского постмодерна – все что угодно, но только не мысль в роли собственного модуса человеческого бытия! Не мысль, а эрос. Не мысль, а труд. Не мысль, а воля. Не мысль, а божественное откровение. Не мысль, а глубины подсознания. Не мысль, а лингвистические структуры. Не мысль, а бытие. А к середине XX в. вполне *логично* дело дошло уже и до дыры в бытии. Иначе, по-видимому, и быть не могло.

За всеми этими подменами мысли стоит нечто, выражаемое словами Габриэля Марселя: «...традиционное понятие человека как животного, наделенного разумом, не может нас больше удовлетворить»<sup>1</sup>. Но ведь оно «не может нас больше удовлетворить» только потому, что в основе представления о человеке как животном, наделенном разумом, фактически лежит вполне *натуралистическое* допущение, ненароком проговариваемое словом «наделен». Человек, дескать, помимо способности ощущать, переживать, переваривать пищу, передвигаться и т. д. наделен еще и дополнительной способностью – понимать. Но мысль – это *не еще одна* способность организма или *еще одна* функция. Мысль есть собственный *модус бытия человека*. И, значит, все другое – и перцепция, и эмоции, и двигательная активность, и даже (чего уж там...) переваривание пищи – должно быть понято как производное этого модуса человеческого бытия. Значит, все эти подмены мысли в ее роли собственного модуса человеческого бытия по сути своей (хотя и имплицитно) исходят из натуралистического осмысления мысли. И, следовательно, натуралистична самая тенденция преодолеть традиционный «логоцентризм» философии. Тот же факт, что «Время и вечность» толкует мысль как модус *бытия*, сам по себе совсем не означает, что здесь ненароком на первое место выдвигается все же бытие, а не мысль. Бытие не есть нечто существующее (бытие существует?) вне мысли и помимо мысли, но оно есть то, что имеет место лишь относительно мысли и лишь в мысли. Ведь и Хайдеггер, говорит автор, в конце-то концов признает, что «сущее *есть* независимо от опыта, знания и постижения, каким оно размыкается, открывается и определяется. Но бытие “есть” только в понимании [того] сущего, к чьему бытию принадлежит нечто такое, как бытийная понятливость»<sup>2</sup>.

В данной книге возможность возвращения к трансцендентальной традиции оправдывается (и в этом нет никакого противоречия) радикальной критикой этой традиции XVII – начала XIX вв. Однако характер этой критики существенно отличен от характера традиционных упреков, бросаемых в адрес мысли Нового времени, таких, например, как Марксов упрек всей

<sup>1</sup> Марсель Г. О смелости в метафизике. СПб., 2012. С. 64.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Бытие и Время. М., 1997. С. 183.

гегелевской философии: «не полагание есть субъект – им является субъективность предметных сущностных сил»; или квалификация Ф.Г. Брэдли *логики* Гегеля как «бескровного балета категорий»; или соловьевская «критика отвлеченных начал»; или бросаемые русским платонизмом упреки Канту в абстрактном субъективизме; или хайдеггеровское преодоление метафизики субъект-объектного отношения и т. п.

Здесь же, в книге «Вечность и время», основная установка трансцендентальной традиции полностью принимается, а *критика этой традиции* ведется исходя как раз из этой принимаемой установки. Суть этой установки мысли XVII – начала XIX вв., **чье эхо все еще явственно слышно и в современной философии**, автор видит прежде всего в том тривиальном, по-видимому, соображении, что базисной *предпосылкой* какого бы то ни было отношения мысли к встречаемому существу (в частности – базисной предпосылкой мысли, выступающей в модусе *познания* сущего) является *встреча* с этим сущим. За этим тривиальным соображением следует другое, уже не столь, как кажется, тривиальное: не существует ни естественных, ни сверхъестественных причин, отличных от активности самой же встречающей мысли, по которым сущее могло бы выступить в модусе встречного сущего, т. е. в модусе самопоказывания, или, что то же самое, в модусе явления. Быть встречным (быть являющимся, т. е. открывающим себя в некотором своем образе, или, точнее, быть своим образом) – «качество» не того же порядка, что, скажем, качество электропроводности. Встречность встречного сущего есть тот модус бытия сущего, за который ответственна сама лишь мысль, но *который для самой мысли выступает как форма самораскрытия сущего*. Такое функционирование мысли в модусе мысли-встречи-с-внемысленным Кант назовет созерцанием (*Anschauung*).

Понятно, что так понятое созерцание (или, что то же самое, мысль-встреча-с-внемысленным) оказывается не принятием образа сущего, а *наделением* сущего образом. Автор, в частности, видит фундаментальную «ошибку» хайдеггеровской интерпретации Кантова понятия *конечного созерцания* как раз в том, что строится эта интерпретация на отождествлении понятий *созерцания* и *принятия* (*Hinnehmen*)<sup>3</sup>. Созерцание не есть принятие, ибо оно есть предусловие принятия. Способность же души принимать встречное сущее – это способность *концептуального* отношения к сущему. (Ср. лат. *conceptus* от *concipere* – *схватить, удержать*, т. е. *принять* в себя; та же этимология немецкого *Begriff* – *понятие*, от *greifen* – *хватать*, и та же русского *понятие* от *понять, поять* от -ять – *взять*.) Понижающая же способность нашей души есть, по Канту, рассудок, она есть мысль, которая постольку конституирует себя в качестве принимающей встречное сущее, поскольку она конституирует свое авторство в отношении себя как *принимающей*, каково авторство мысли в отношении самой себя Кант именует синтезом трансцендентального единства апперцепции.

Если в понимании мысль «редуцирует» немысленное к мысли, к понятию, то в созерцании, говорит автор, немысленное, являясь на вызов мысли в качестве ее другого, заявляет о себе (подобно библейским персонажам, заявляющим о себе в ответ на призыв своего Творца) «вот я». Созерцание – это мысль, функционирующая в модусе встречи с немысленным, в силу чего эта мысль предстает сама для себя как собственная форма встречности встречного немысленного. В завязывании и постепенном развитии проблематики соотношения созерцания как мысли-встречи-с-внемысленным и понимания

<sup>3</sup> Heidegger M. GA. Bd. 3. Frankfurt a/M., 1991. S. 147.

как концептуализации встречного сущего автор видит самую суть инициированной Декартом трансцендентальной традиции Нового времени. Однако, полагает он, лишь в «Критике чистого разума» выступает эта проблема в эксплицитном и ясном виде.

Но именно благодаря этой ясной экспликации основной проблемы трансцендентализма со всей отчетливостью выступает на передний план роковое, казалось бы, затруднение трансцендентальной установки. Созерцание как мысль-встреча-с-внемысленным объявляется теперь базисным предусловием любой формы постижения встречного сущего. И в то же время поскольку встреча с немысленным понята здесь как особый модус самой же мысли, постольку единственным автором функционирования мысли в этом модусе может быть признана лишь сама же мысль и ничто другое помимо мысли. А это означает, что встречное сущее, получая характеристику встречного лишь в ситуации, определяемой мыслью-встречей-с-внемысленным, само никак не участвует в формировании мысли-встречи-с-внемысленным, и потому никакого вклада немысленного в формирование ситуации встречи быть в принципе не может. Но ведь это может означать только то, что мысль, функционирующая в модусе мысли-встречи-с-внемысленным, с немысленным *не* встречается. А поскольку встреча с немысленным относится к сущностному определению самоответственной мысли, постольку получается, что с немысленным не встречается мысль, к сущностному определению которой относится ее функционирование в этом модусе мысли-встречи-с-внемысленным. А это уже означает, что, хотя бытие в модусе встречного немысленного (т. е. в модусе явленного) есть модус обращенности немысленного к встречающей его мысли, немысленное к мысли *не* обращается и, следовательно, *не* открывает себя в своем открытии, *не* выражает себя в своем выражении, *не* являет себя в своем явлении. Вот эту вроде бы нелепость как раз и обнаруживает Кантова концепция явления (*Erscheinung*).

Гегель, следовательно, вполне справедливо упрекает Канта за понятие явления, в котором ничего не является, и тем самым за понимание объективности как того, «что есть лишь в себе»<sup>4</sup>. При так понятом отношении мысли к объективности мысль, по-видимому, оказывается замкнутой в себе, объективности она никогда не достигает. А Хайдеггер усмотрит этот же самый Кантов грех уже и у Гуссерля<sup>5</sup>. Гегель фактически предлагает вернуться к мысли платоно-аристотелевой: «...сущность не остается позади или по ту сторону явления, а скорее, как бы по своей бесконечной доброте, отпускает свою видимость в непосредственность и дарует ему радость существования»<sup>6</sup>. Способом, похожим на гегелевский, решает эту проблему также и Хайдеггер, когда, например, соглашаясь с Аристотелем, он говорит, что сущее является «таким образом, что его явление (*Erscheinen*) определяется из его из-себя-сюда-выхождения (*Aus-sich-her-aufgehen*) – из своей φύσις»<sup>7</sup>. И Гегель, и Хайдеггер видят в данном Кантовом затруднении лишь следствие догматичной, некритичной установки, в которой речь идет об отношении субъекта к независимому от него, к нему равнодушному и в то же время налично данному объекту. Но дело ведь в том-то и заключается, что этот равнодушный к субъекту объект, который в то же время оказывается данным

<sup>4</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Т. 3. СПб., 1994. С. 510.

<sup>5</sup> Heidegger M. GA. Bd. 26. Frankfurt a/M., 1978. S. 205.

<sup>6</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 295.

<sup>7</sup> Heidegger M. GA. Bd. 54. Frankfurt a/M., 1982. S. 206.

субъекту как непосредственно наличный, появляется у Канта не в качестве бездумно принятой предпосылки его мысли, а в качестве нежеланного и озадачивающего результата мысли, тщательно продумываемой.

Конечно, Кант и сам видит здесь проблему. Во всяком случае, чтобы ясно увидеть ее, ему хватило тех прошедших после 1781 г. нескольких лет, которые подвигли его к написанию «Критики способности суждения», где он вводит принцип *геавтономии* (Heautonomie) – принцип *априорности эмпирического*<sup>8</sup>. Эту и другие его формулировки (априорный принцип *единства многообразия*<sup>9</sup>, принцип *целесообразности природы в ее многообразии*<sup>10</sup>, принцип *спецификации природы в отношении ее эмпирических законов*<sup>11</sup>, принцип *закономерности случайного*<sup>12</sup>) можно свести к следующему простому утверждению: чтобы понять природное многообразие, нам следует исходить из предположения, что природа относится благожелательно к нашим познавательным намерениям, т. е. она относится к нам так, как если бы особые эмпирические законы нам «также дал рассудок (хотя и не наш) для наших способностей познания»<sup>13</sup>. Другими словами, мы должны исходить из допущения, что в явлениях природы *выражена мысль* (пусть и не наша) и эту выраженность своей внутренней мысли природа подбадривающе обращает к нам, как бы говоря – «я познаваема, я соразмерна познавательным способностям людей». Мы, следовательно, должны исходить из допущения, что природа *экспрессивна* в своих явлениях, а мы сами являемся естественным адресатом этой экспрессивности.

Но ясно, что и введение принципа геавтономии не решает проблему явления, в котором ничего не является. Ведь принцип этот, как подчеркивает Кант, регулятивный, а не конститутивный. Он не участвует в конституировании отношения встречи. А это и означает, что он не участвует в конституировании явленности вещи в своем явлении. Этот априорный принцип эмпирического применим лишь по отношению к *наличным* явлениям, т. е. лишь к эмпирическому. Вот к этой проблеме явления, озадачивающей Канта и слишком легко разрешаемой Гегелем и Хайдеггером, и обращена книга «Вечность и время».

Первая глава книги «Вечность и время» посвящена Декарту как основателю той философской традиции, которая задает эту ситуацию. Ведь именно декартовская проблематизация отношения *res cogitans* и *res extensa* развернулась у Канта в ту проблематизацию отношения рассудка и созерцания, которая все еще оставалась мучительным вопросом и для Гуссерля, и для Хайдеггера. Данная глава прослеживает, каким образом Декартова проблематизация этого отношения предопределила судьбоносную для дальнейшей философии трансформацию понятия времени, каким образом Декартов поворот мысли предопределил представление о времени как базисной структуре мысли-созерцания и в этом качестве как, говоря словами Гегеля, истине пространства<sup>14</sup>. И именно с Декарта начинается то движение философской мысли, которое у Гуссерля и Хайдеггера приведет к утверждению времени в статусе основания конституции человеческого бытия. Но с Декарта же начи-

<sup>8</sup> Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. IV. М., 2001. С. 185.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же. С. 180.

<sup>11</sup> Там же. С. 185–186.

<sup>12</sup> Там же. С. 404.

<sup>13</sup> Там же. С. 180.

<sup>14</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия. философских наук. Т. 2. М., 1975. С. 52.

наются и попытки разрешения открытого им самим «парадокса»: необходимость функционирования мысли в том модусе мысли-встречи-с-внемысленным, в котором мысль с немысленным не встречается.

Вторая глава книги озаглавлена «Гуссерль: сознание как “умный глаз”». Здесь обсуждается эволюция Гуссерлева понятия интенциональности от «Логических исследований» к «Идеям» и далее вплоть до «Кризиса». Эта эволюция обсуждается как направляемая знаменитым Гуссерлевым призывом «Назад к вещам!», обернувшимся для его автора нескончаемыми усилиями уловить *в собственных структурах сознания-созерцания* его открытость внешнему миру, т. е. уловить мысль-встречу-с-внемысленным как действительно встречающую реальный (real) мир вещей. Но сфера сознания – это сфера внутренней интенциональной жизни его, обеспечивающей встречу с реальным (real), а не само такое реальное, не то, что Гуссерль именует «предметом в собственном смысле». И, соответственно, любой аспект внешнего мира может «коснуться» сознания, лишь выступая в формах этой внутренней жизни **его, но не сам по себе. Так, уже в «Логических исследованиях»** Гуссерль утверждает, что «предмет в собственном смысле – это ничто “в” представлении»<sup>15</sup>. Но самая логика построения интенционального отношения делает очевидным уже в «Идеях», что сходство-различие реального-reell (ноэтический аспект интенции) и идеального (ноэматический аспект интенции) определяется лишь относительно «предмета в собственном смысле». Следовательно, единственное, что может быть общим у этих двух аспектов любого интенционального переживания, т. е. у его реального (reell) и его идеального аспектов, это их привязка к данному «предмету в собственном смысле», к предмету в модусе сам-по-себе, т. е. к тому real, которое, однако, входит в структуру интенционального акта не в модусе сам-по-себе, а только в ноэматической «оболочке» предстает «входящим в» сознание. Тем самым посредствующим (т. е. соединяющим-разделяющим) членом отношения реального (reell) и идеального моментов может быть лишь сам реальный (уже в смысле real, а не reell) предмет интенционального переживания. Значит, в структуру интенционального акта (т. е. в трансцендентальную структуру сознания) *все же входит то, что в эту структуру ни в коем случае не входит* – «предмет в собственном смысле». И притом этот *не* входящий в интенциональный акт предмет входит сюда в качестве фактора, определяющего единство основных конститутивных аспектов этого акта, – он входит сюда в качестве фактора единящего-разъединяющего (т. е. артикулирующего, формирующего) основные составляющие акта.

Но в то же самое время отношение реального (reell) и идеального аспектов интенционального акта «моделирует» в структуре сознания (т. е. в структуре мысли-встречи-с-внемысленным) встречу его и внешнего мира. И значит, соединяющая-разделяющая граница реального (reell) и идеального аспектов интенционального акта представляет в трансцендентальной структуре сознания само же сознание, саму мысль-встречу-с-внемысленным. Другими словами, в трансцендентальную конституцию сознания входит сознание, «вложенное» в сознание, сознание-в-сознании. Сама по себе мысль эта слишком хорошо была известна уже Гегелю. Однако у Гуссерля это сознание-в-сознании является *границей* реального (reell) и идеального аспектов интенционального акта. И в то же время это же самое сознание-в-сознании *налично* здесь как здесь *отсутствующий* «предмет в собственном смысле». А это в свою очередь означает, что трансцендентальная конституция интен-

<sup>15</sup> Husserl E. Logische Untersuchung. Bd. II. Hague, 1984. S. 450.

ционального акта предстает фундаментально зависящей как раз от того отношения мысли к миру, которое определено естественной установкой – от эмпирической данности предмета как якобы независимого от какого-либо трансцендентального контекста. Этот озадачивающий самого Гуссерля поворот мысли намечается у него очень рано, но получает он завершённую формулировку в «Кризисе», где он нарекается парадоксом человеческой субъективности. Там, в «Кризисе», обнаруживается со всей ясностью, что, хотя Гуссерлев призывает «назад к самим вещам» находит свое осуществление именно в интенциональной интерпретации сознания и хотя именно понятие интенциональности выражает, по Гуссерлю, базисную характеристику сознания, в основе этой базисной характеристики, так сказать, в базисе этого базиса, лежит обращение его «назад к самому себе», а отнюдь не к самим вещам. И в то же время обращение к себе как базисной трансцендентальной реальности оказывается обращением к «предмету в собственном смысле» как реальности не трансцендентальной, а... по-видимому, эмпирической, или, точнее, «как-то-так-данной». В основе интенциональности как трансцендентальной структуры его, задающей сферу эмпирически наличного, лежит, стало быть, нечто не интенциональное и не трансцендентальное – сознание, обнаруживающее свое совпадение с предметом, данным безотносительно трансцендентального контекста, без которого, однако, не мыслима, по Гуссерлю, какая-либо данность.

Это устремление Гуссерлева его назад к самим вещам, оказавшееся тем устремлением назад-к-самому-себе, в котором само же **его оказывается совпадающим** со своим эмпирическим предметом, Хайдеггер переосмыслит и назовет *бытием-в-мире*. Эта концепция бытия-в-мире, казалось бы, должна была разрешить и Гуссерлеву проблему (Гуссерлев «парадокс»). Обсуждение хайдеггеровской стратегии в решении этой проблемы составляет содержание третьей главы «Хайдеггер и Гуссерль: трансценденция vs интенциональный акт».

Бытие-в-мире как трансцендентальная радикализация Гуссерлева «назад к вещам» есть бытие в модусе встречи с миром, т. е. в модусе горизонта-границы себя и мира как тотальности сущего. Встречи не в сфере трансцендентных сущностей, а в том самом мире, который открывается лишь самому *Dasein* как горизонту-границе. Но тогда самое существование *Dasein* в качестве горизонта-границы определяется тем же самым миром и только им. Вот эта «другая сторона» бытия-в-мире, в которой *Dasein* предстает *определяемым* к существованию в качестве разомкнутости навстречу сфере сущего и есть то, что Хайдеггер именует бытием. Эта проблематизация двусторонности бытия-в-мире как раз и лежит в основе хайдеггеровской проблемы онтологического различия – проблема различения сущего (*Seiende*) и бытия (*Sein*)<sup>16</sup>.

Уже в первой главе «Вечности и времени», а затем и в главе второй проблема времени и его отношения к пространству рассматривается как максимальная конкретизация основной проблемы (основной трудности) трансцендентальной установки – необходимости осмыслить и обосновать вклад немысленного в формирование того модуса функционирования мысли (мысли-созерцания), за который несет ответственность лишь только сама же мысль и ничто кроме мысли. С этой же точки зрения в третьей главе рассматривается хайдеггеровская трансцендентальная концепция времени. Преимущество хайдеггеровской онтологической концепции по сравнению с Гуссерлевой вполне очевидно. Но это же преимущество делает явной общую принципиальную слабость обеих концепций времени. Обе концепции

<sup>16</sup> Heidegger M. GA. Bd. 24. Frankfurt a/M., 1975. S. 322–324.



времени отражают базисное допущение, сводящее онтологическую основу человеческого бытия исключительно к бытию в модусе своей границы, в модусе встречи-с-другим. Но если человеческое бытие не имеет других базисных онтологических определений, кроме определения границы, то таковая граница оказывается границей самой себя и своего сопредельного, она сама оказывается границей границы. В результате время, которое должно быть базисной составляющей конституции бытия-границы, оказывается базисной составляющей конституции бытия, являющегося границей себя как границы. И тем самым понятие бытия как границы снимает само себя, ибо фактически трансформируется в старинное Декартово понятие *causa sui*. **Анализ хайдеггерской концепции времени** в третьей главе как раз и завершается демонстрацией того обстоятельства, что хайдеггерское первичное время (временность как темпоральность, *Zeitlichkeit als Temporalität*) никак не может быть той определяющей структурой онтологической конституции *Dasein*, на которую Хайдеггер возлагал ответственность за различие (и соотнесение) сущего и бытия. Это первичное время оказывается не базисной конституцией радикально конечного бытия человека, а скорее схемой *causa sui* как модуса абсолютного бытия. И дело не в том (как это часто утверждается критиками хайдеггерского проекта фундаментальной онтологии<sup>17</sup>), что модус бытия как самоопределения (*causa sui*), или, что то же самое, свободы, несовместим с концепцией радикальной конечности бытия. Он, как утверждает Черняк, совместим. Но дело скорее состоит в том, что модус бытия как самоопределения *не может быть сведен* к модусу бытия как границы. Проводимое в данной главе обсуждение хайдеггерской аналитики *Dasein* как раз и имеет своей целью показать, что *самоопределение* конечного сущего «одновременно» и совпадает, и *не совпадает* с его *само-о-предёливанием*, т. е. с полаганием себя в модусе своей границы, в модусе своего предела.

Но что такая «одновременность» значит и как она возможна? Этот вопрос и ответ на него – тема четвертой главы «Хайдеггер и Кант: созерцание vs понимание». Здесь критически обсуждается хайдеггерская попытка «улучшить» «Критику чистого разума», заменив Кантову максиму «ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой»<sup>18</sup> (Кант имеет в виду способности созерцания и мышления [*Denken*]) на тезис самого Хайдеггера: «...созерцание составляет собственную сущность познания, и ему принадлежит особое значение, несмотря на взаимность отношения созерцания и мышления [*Denken*]]»<sup>19</sup>.

Самая суть понимания (собственно мышления) заключается, по Канту, в самоопределении, в синтезе мысли с самой собой в качестве автора самой себя. Так дело обстоит с каждой из двух составляющих понимания – и с рассудком, чьей сутью является синтез трансцендентальной апперцепции («...синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать всё употребление рассудка; ...более того, эта способность и есть сам рассудок»<sup>20</sup>), и так дело обстоит с чистым разумом («На самом деле, чистый разум занимается только самим собой и не может иметь никакого иного занятия»<sup>21</sup>). Поэтому попытка Хайдеггера поставить на первое место

<sup>17</sup> См., например, *Taminiaux J. Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*. Albany, 1991. P. xix–xxi.

<sup>18</sup> *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. Т. II. Ч. 1: Критика чистого разума. 2-е изд. (В), 1787. М., 2006. С. 139.

<sup>19</sup> *Heidegger M.* GA. Bd. 3. S. 25.

<sup>20</sup> *Кант И.* Указ. соч. С. 205 примеч.

<sup>21</sup> Там же. С. 867.

созерцание эквивалентна попытке свести самоопределение мысли (свести мысль как модус бытия в качестве *causa sui*) к ее само-о-пределиванию. Хайдеггеровскому утверждению, «что иерархия (Rangordnung) структурного основания мысли стоит на созерцании как ведущей презентации (*führende Vorstellen*)»<sup>22</sup>, противопоставляется в четвертой главе «Времени и вечности» не иерархическая система Кантовых «способностей» познания, а система циклическая, где созерцание предстает и как посредник между функциями рассудка и разума, и как, в свою очередь, получающее свою трансцендентальную структуру от этих функций. Так, по-видимому, и должно быть, ибо самоопределение и не может не быть циклом<sup>23</sup>.

Взаимная зависимость рассудка и созерцания выписана в «Критике чистого разума» явно и четко. С одной стороны, как утверждается в разделе «Трансцендентальная эстетика», работа рассудка заключается в концептуализации созерцаний. С другой стороны, как утверждается в разделе «Трансцендентальная аналитика», за трансцендентальный синтез априорных детерминант инфраструктуры чувственных созерцаний (каковыми детерминантами являются прежде всего схемы чистых рассудочных понятий и затем производные от чистых схем чистые пространственные образы) отвечает рассудок, выступающий под именем трансцендентального воображения («рассудок, [выступая] под названием *трансцендентального синтеза способности воображения...*»<sup>24</sup>).

Однако отношение к трансцендентальному воображению (и, соответственно, к созерцанию) самого разума в «Критике чистого разума» никак не проясняется. Здесь разум как бы делегирует ответственность за таковое отношение рассудку, и, соответственно, вопрос о схемах трансцендентальных идей здесь не обсуждается. Правда, в самом конце «Критики чистого разума» и как бы совершенно неожиданно Кант заявляет: «Идея нуждается для своего осуществления в *схеме*, т. е. в *a priori* определенном из принципа цели существенном многообразии и порядке частей»<sup>25</sup>. Разумеется, *любая* схема (будь то рассудочная или разумная, трансцендентальная или эмпирическая) должна определяться «из принципа цели». Ведь по самому смыслу Кантова определения схемы какого-либо понятия она есть некоторая форма *проекции* понятия, а любая цель и есть *проекция*. Но в отличие от рассудка, проецирующего себя в сферу иного, разум обращен лишь на себя, и, соответственно, его проекции-цели (схемы) должны были бы соотноситься с проекциями-целями (схемами) рассудка так, как соотносится *causa finalis* с *causa formalis*. Но **ничего** такого относительно схем разума Кант не обсуждает.

И более того, в том единственном месте первой «Критики», где он говорит о *систематическом единстве разума* как *схеме* трансцендентальной идеи, и даже как о *causa finalis* разума, т. е. в разделе «Архитектоника чистого разума», он противопоставляет схему идеи не трансцендентальным схемам категорий, а схемам эмпирическим. Поэтому здесь Кант оставляет совершенно непроясненным, предполагает ли он какое-либо существенное различие

<sup>22</sup> Heidegger M. GA. Bd. 3. S. 35.

<sup>23</sup> Не может быть никакого сомнения, что сам Кант стремился именно к такой циклической представленности конституции чистого разума. См., например, его слова из «Предисловия» ко второму изданию первой «Критики»: чистый разум «представляет собой совершенно обособленное и для самого себя сохраняющееся единство, в котором, как в организме [in einem organisierten Körper], каждый член существует ради всех остальных и все остальные – ради каждого» (Кант И. Указ. соч. С. 25).

<sup>24</sup> Там же. С. 229.

<sup>25</sup> Там же. С. 1043.

между схемами трансцендентальных идей и схемами рассудочных категорий. Да и вообще, это лишь единичное, чуть ли не случайное использование слова «схема» применительно к трансцендентальной идее. И сводит он весь разговор на свой устойчивый оппортунистический мотив: систематическое единство разума как схема является лишь регулятивом, и значит, она не отвечает за действительную конституцию какого-либо предмета опыта.

В пятой главе «Вечности и времени» обсуждаются прежде всего схемы этих последних определений. Они, разумеется, не тождественны схемам рассудочных понятий, ибо этими схемами формируется не тот аспект мысли-созерцания, в котором внемысленное предстает как определяемое мыслью в качестве ее, мысли, сопредельного, а тот аспект мысли-созерцания, в котором сама же мысль (т. е. свободы как модуса бытия) предстает сама для себя в качестве сопредельного своего сопредельного. Это уже не схемы, задающие трансцендентальные условия представленности того, что *есть*, а схемы, задающие трансцендентальные условия представленности *должного*, – схемы основной заботы свободного существа, заботы утверждения себя в своей свободе перед лицом того, что есть. Схемы эти отнюдь не регулятивны, но фундаментально конститутивны. Ибо именно ими определяется внутреннее единство и внутреннее различие трансцендентальных форм пространства и времени, и, значит, именно ими определяется собственная «логика» *артикуляции* этих форм в трансцендентальном синтезе воображения. Анализу этих схем и того, как обращение к ним радикально меняет суть вопроса о трансцендентальном времени и пространстве, и посвящена пятая глава «Вечности и времени».

Шестая глава этой книги посвящена иллюстративному сравнительному анализу концепций времени Аристотеля и Гегеля в терминах понятий, развитых в пятой главе. Выстроена эта глава в форме полемики с хайдеггеровским утверждением принципиального метафизического сходства двух этих концепций. Черняк настаивает на их принципиальном метафизическом различии, коренящемся в принципиальном различии схематизмов должествования имплицитно присутствующих и в аристотелевской, и в гегелевской концепциях времени.

Книга осваивается нелегко, однако легко ли прочтение Гегеля или Хайдеггера? Помимо сложности обоснования, чтение затрудняют частые скобки и слишком частые упоминания «внемысленного» (по существу оправданные). Но нельзя не признать, что книга Черняка глубока и интересна. Она представляет совершенно своеобразную трансцендентальную концепцию пространства-времени и дает совершенно иное, чем прежде, толкование многих традиционных понятий – сущего, бытия, отношения, детерминанта и других. Она будет с интересом прочитана профессионалами и заставит их ломать голову над содержанием многих непростых объяснений. Главная идея автора – радикальная самоответственность мысли, ее радикальное самоопределение, структурируемое в трех базисных модусах ее функционирования – в созерцании, рассудке, разуме – правильна и глубоко оригинальна. Тот, кому удастся пробиться сквозь нелегкие доказательства, получит не только философское, но и эстетическое удовольствие от гармонически соединенных частей книги и всегда обоснованных доказательств.

### Список литературы

- Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: в 3 кн. / Пер. с нем.; ред. изд. Н.А. Никитина. СПб.: Наука, 1993–1994.
- Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. / Пер. с нем.; отв. ред. Е.П. Ситковский. М.: Мысль, 1974–1977.
- Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. I–V / Под. ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга, Т.Б. Длугач и У. Фогеля. М.: Камі; Наука, 1994–2014.
- Марсель Г. О смелости в метафизике / Пер. с фр. В.П. Визгина. СПб.: Наука, 2012. 411 с.
- Хайдеггер М. Бытие и Время / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
- Черняк Л.С. Вечность и время: возвращение забытой темы. М.; СПб.: Нестор-История, 2014. 696 с.
- Heidegger M. GA. Bd. 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927) / Hrsg. v. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1975. 473 S.
- Heidegger M. GA. Bd. 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Marburg Lectures, Summer 1928) / Hrsg. v. K. Held. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1978. 291 S.
- Heidegger M. GA. Bd. 54: Parmenides (Wintersemester 1942/43) / Hrsg. v. M. S. Frings. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1982. 252 S.
- Heidegger M. GA. Bd. 3: Kant und das Problem der Metaphysik / Hrsg. v. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a/M.: Klostermann, 1991. 317 S.
- Husserl E. Logische Untersuchung. Bd. II: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis / Hrsg. von U. Panzer. Hague: Martinus Nijhoff, 1984. 1024 S.
- Taminiaux J. Heidegger and the Project of Fundamental Ontology / Trans. by M. Gendre. Albany: State University of New York Press, 1991. 233 p.

**On Lion Chernyak's *Eternity and Time: an Old Problem Revisited*  
(Russian *Vechnost' i vremia: vozvrasheniye zabytoi temy.*  
Moscow–Saint-Petersburg: Nestor-Istoriya, 2012, 576 p.)**

*Tamara Dlugach*

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

Lion Chernyak's *Eternity and Time* is a book on how space and time are related and what their structure is within the system of transcendental philosophy. This is the background against which the author seeks to provide a new justification of thinking as the essence of man. Contemplation, and space and time along with it, come into consideration not as independent characteristics of perception, but rather as images produced by things only at the moment when thinking meets the extra-thinkable: what happens here is not that a thing *assumes* an image, but rather that the existing thing *is allotted* an image. This idea was, according to Chernyak, what determined positions taken by both Husserl and Heidegger in approaching the problems of contemplation and reason. This line of argument compels the author to undertake an analysis of the theories put forward by Descartes and Kant, considering the fact that the Cartesian conception of thinking tends to interpreting time as the underlying structure of thinking/contemplation. Chernyak suggests to regard the structure of contemplation/reason/intellect, as it is represented in the first *Critique*, not as a hierarchy but as a sum of elements in a cyclic order, so that the required workings of the active intellect would consist in elaborating the transcendental schemes which reveal the inner unity of the transcendental structures of space and time and distinction between

them. The monograph here reviewed, therefore, achieves a completely new understanding of human cognitive ability, of space and time, and of many traditional categories such as being, reality, relation, the determinant, and so on.

**Keywords:** thinking, the extra-mental, thinking/contemplation, space, time, transcendental philosophy, hierarchy, cycle, reason, ego, intentional act, scheme

## References

Chernyak, L. *Vechnost' i vremya: vozvrashchenie zabytoi temy* [Eternity and time: the return of the forgotten theme]. Moscow; St. Petersburg: Nestor-Istoriya Publ., 2014. 696 pp. (In Russian)

Hegel, G. W. F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk* [Encyclopedia of the Philosophical Sciences], 3 Vols., ed. by E. Sitkovskii. Moscow: Mysl' Publ., 1974–1977. (In Russian)

Hegel, G. W. F. *Lektsii po istorii filosofii* [Lectures on the Philosophy of History], 3 Vols., ed. by N. Nikitina. St. Petersburg: Nauka Publ., 1993–1994. (In Russian)

Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and time], trans. by V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997. 451 pp. (In Russian)

Heidegger, M. GA, Bd. 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991. 317 S.

Heidegger, M. GA, Bd. 54: *Parmenides* (Wintersemester 1942/43), hrsg. v. M.S. Frings. Frankfurt am Main: Klostermann, 1982. 252 S.

Heidegger, M. GA. Bd. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), hrsg. v. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1975. 473 S.

Heidegger, M. GA. Bd. 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Marburg Lectures, Summer 1928), hrsg. v. K. Held. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978. 291 S.

Husserl, E. *Logische Untersuchung*, Bd. II: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, hrsg. von U. Panzer. Hague: Martinus Nijhoff, 1984. 1024 S.

Kant, I. *Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe*, Bd. I–V, hrsg. von N. Motroshilova, B. Tuschling, T. Dlugatsch und U. Vogel. Moscow: Kami Publ.; Nauka Publ., 1994–2014.

Marcel, G. *O smelosti v metafizike* [On boldness in metaphysics], trans. by V. Vizguin. St. Petersburg: Nauka Publ., 2012. 411 pp. (In Russian)

Taminiaux, J. *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, trans. by M. Gendre. Albany: State University of New York Press, 1991. 233 pp.

Научно-теоретический журнал

**Философский журнал / Philosophy Journal**  
**2017. Том 10. Номер 2**

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

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 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: *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 23.05.17.  
Формат 70х100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman  
Усл. печ. л. 11,00. Уч.-изд. л. 14,36. Тираж 1 000 экз. Заказ № 12

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Свободная цена

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте Института философии:  
[http://iph.ras.ru/ph\\_j.htm](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.
- Языки публикаций: русский, английский, французский и немецкий. При этом к публикации не принимаются статьи и рецензии, написанные на иностранных языках русскоязычными авторами.
- Рукописи принимаются в электронном виде в форматах MS Word по адресу электронной почты редакции: [philosjournal@iph.ras.ru](mailto:philosjournal@iph.ras.ru)
- Объем статьи – от 0,7 до 1,5 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: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.
- Тексты на древних и восточных языках должны быть набраны в кодировке Unicode.
- 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 страну, индекс, 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. 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](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. Гонорары авторам не выплачиваются.
- Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.
- Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 318. Тел.: +7 (495) 697–66–01; e-mail: [philosjournal@iph.ras.ru](mailto:philosjournal@iph.ras.ru); сайт: [http://iph.ras.ru/ph\\_j.htm](http://iph.ras.ru/ph_j.htm)

**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>**