

---

# ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2015. Т. 8. № 3

---

*Главный редактор*

А.В. Смирнов (Москва)

*Зам. главного редактора* Н.Н. Сосна (Москва)

*Ответственный секретарь* Ю.Г. Россиус (Москва)

*Редактор* М.В. Егорочкин (Москва)

*Редакционная коллегия*

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

*Редакционный совет*

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

---

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

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

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

**Подписной индекс** Объединенного каталога «Пресса России» – 41951

**Журнал включен** в Российский индекс научного цитирования

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

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

**Адрес редакции:** 119991, г. Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5

**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)

2015. Vol. 8. No 3

---

*Editor-in-Chief*

Andrey Smirnov (Moscow)

*Deputy Editor-in-Chief* Nina Sosna (Moscow)

*Executive Editor* Julia Rossius (Moscow)

*Editor* Mikhail Egorochkin (Moscow)

*Editorial Board*

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

*Advisory Committee*

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

---

**Publisher:** Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

**Frequency:** 4 times per year

**First issue:** November 2008

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

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

**The Journal is indexed** in the Russian Science Citation Index

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

All materials published in the Philosophy Journal undergo peer review process

**Editorial address:** 14/5 Volkhonka Str., Moscow 119991, 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)

## **ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ**

- В.В. Целищев.* Является ли концепция истины А. Тарского философской теорией? ..... 5
- И.А. Карпенко.* Проблема интерпретации понятия пространства в некоторых концепциях мультивселенных современной физики ..... 24

## **АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ**

- Г.В. Вдовина.* «Живое и мертвое»: схоласты XVII в. о душе и теле ..... 44
- И.Р. Насыров.* К вопросу о критике философии 'Абу Хамидом ал-Газали ..... 60
- К.В. Ворожихина.* «Вечные истины» и свобода от разума. О некоторых чертах философии Льва Шестова на примере книги «Афины и Иерусалим» ..... 78

## **ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**

- Т.Б. Длугач.* Человек в системе философии И.Г. Фихте ..... 92
- Е.А. Самарская.* Незавершенность истории как философский принцип (По ранним работам Р. Арона) ..... 107
- А.А. Перцева.* Проблема видимости у Фуко и Рансьера ..... 121

## **ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ**

- С.Н. Корсаков.* Виктор Константинович Серёжников: биографический очерк ..... 144
- Приложение. *В.В. Серёжникова.* Воспоминания о моем отце (Публикация С.Н. Корсакова) ..... 158

## **ДИСКУССИИ**

- La conscience philosophique et le monde. Entretien avec le professeur *Philippe Capelle-Dumont* (par Tudor Petcu) ..... 163
- Le rapport entre la philosophie et la théologie. Entretien avec le professeur *Jean Greisch* (par Tudor Petcu) ..... 169

## PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

- Vitaly Tselishchev*. Is Tarski's theory of truth a philosophical one? ..... 5  
*Ivan Karpenko*. The problem of interpretation of the concept of space in some of the  
multiverse hypotheses in contemporary physics..... 24

## ANATOMY OF PHILOSOPHY

- Galina Vdovina*. 'Live and dead': 17<sup>th</sup> century scholastic philosophers  
on soul and body ..... 44  
*Ilshat Nasyrov*. Al-Ghazzālī's critique of philosophy ..... 60  
*Ksenia Vorozhikhina*. 'Eternal truths' and the freedom from reason.  
Some traits of Lev Shestov's philosophy as seen in his "Athens and Jerusalem" ..... 78

## HISTORY OF PHILOSOPHY

- Tamara Dlugach*. Man in Fichte's system of philosophy ..... 92  
*Elena Samarskaya*. Incompleteness of history as a philosophical principle  
in the early works of Raymond Aron ..... 107  
*Alina Pertseva*. Appearance, politics, subjectivation: from Foucault to Rancière ..... 121

## CHRONICLES OF PHILOSOPHY

- Sergei Korsakov*. Victor Konstantinovich Serezhnikov: sketch of a biography ..... 144

## DISCUSSIONS

- La conscience philosophique et le monde. Entretien avec le professeur  
*Philippe Capelle-Dumont* (par Tudor Petcu) ..... 163  
Le rapport entre la philosophie et la théologie. Entretien  
avec le professeur *Jean Greisch* (par Tudor Petcu) ..... 169

## ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

*В.В. Целищев*

### ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ КОНЦЕПЦИЯ ИСТИНЫ А. ТАРСКОГО ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОРИЕЙ?

*Целищев Виталий Валентинович* – доктор философских наук, профессор. Директор Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук. 630090, Российская Федерация, г. Новосибирск, ул. Николаева 8; e-mail: leitval@gmail.com

В статье рассматривается вопрос о том, в какой степени концепцию истины в формализованных языках А. Тарского можно считать удовлетворительной философской теорией истины. Критика теории Тарского как философской концепции со стороны Х. Патнэма и других философов сопоставляется с защитой теории П. Раатикайненем. Рассматривается методологический статус конвенции Т и гомофоническая теория соотношения языка и метаязыка в качестве условия экспликации в концепции Тарского семантических понятий. Утверждается метафизическая нейтральность теории Тарского и близость ее к дефляционной концепции истины через тривиализацию семантического содержания концепции. Описывается роль предиката истины в теории в рамках концепции функционирования языка У. Куайна. Делается вывод о необходимости экспликации условий, при которых теория Тарского может считаться философской теорией истины. Отмечается, что в философской литературе существует путаница по поводу того, представляет ли собой эта теория уточнение корреспондентной концепции истины или же когерентной концепции истины, или же она является нейтральной в отношении классических концепций истины вообще. Утверждается, что формализация философских контекстов преследует обычно две цели: во-первых, это прояснение интуитивных представлений, а во-вторых, экспликация интуитивных представлений. При принятии точки зрения на экспликацию как элиминацию, интуитивное понятие истины не играет особой роли в оценке теории Тарского, поскольку последняя является типичной экспликацией. Тарский заменил интуитивное понятие точной концепцией, которая пригодна для научных целей. Но как философское объяснение истины теория Тарского потерпела самое сокрушительное поражение, которое только можно себе представить.

**Ключевые слова:** Тарский, истина, семантика, дефляционная теория истины, логика, конвенция Т, Куайн, обозначение

В современной аналитической философии работа А. Тарского «Концепция истины в формализованных языках»<sup>1</sup> считается важнейшим вкладом в философские дискуссии о природе истины. Изложенная в ней теория, по мнению большинства аналитических философов, знаменует собой водораздел в философских исследованиях по теории истины. Логические эмпиристы начала 1930-х гг. подозрительно относились к такому понятию, как «истина», но после появления этой работы их подозрения рассеялись. Так, К. Поппер писал: «В результате благодаря теории Тарского я больше не испытываю колебаний, говоря об “истинности” или “ложности”»<sup>2</sup>. Однако относительно недавно некоторые философы перестали разделять подобные оценки, считая, что, хотя эта теория является важным логико-математическим исследованием, она не имеет существенной ценности в качестве философской теории истины. Правда, подобные скептические оценки случались и ранее. Так, по словам Хао Вана, в разговоре с Р. Ганди весьма жесткое суждение высказал по поводу этой теории А. Тьюринг: «Нельзя было выдумать большую тривиальность»<sup>3</sup>. А в настоящее время резкая критика теории Тарского исходит от целого ряда философов, среди которых первую скрипку играет Х. Патнэм. Прежние восторги по поводу теории он объявил «догматическим сном» аналитических философов, которые «просто проспали всю оперу... [поскольку] теория Тарского как философское объяснение истины потерпела самое большое, какое только можно помыслить, фиаско»<sup>4</sup>.

Каковы же те достоинства теории Тарского, которые поставили ее в ряд выдающихся философских достижений? Каковы основания считать ее экспликацией философской концепции истины? Г. Шер полагает, что теория Тарского отличается от предшествующих теорий рядом особенностей<sup>5</sup>. Во-первых, это математическая теория, или, более точно, формальная теория. Во-вторых, в ней предлагается детальное, точное и строгое определение истины. В-третьих, в этой теории избегаются известные семантические парадоксы, например, парадокс Лжеца. В-четвертых, теория представляет существенный вклад в современную логику и методологию науки. В-пятых, теория дистанцируется от традиционных философских споров. В-шестых, она поднимает целый спектр новых философских вопросов и предлагает новые подходы к их решению.

Прежде всего надо отметить, что не все перечисленное можно отнести к достоинствам с точки зрения философии. Кроме того, все шесть перечисленных добродетелей теории Тарского неравнозначны. Так, в упрек Шер можно поставить то, что в своем перечислении она повторяется и отчасти противоречит себе. Действительно, четвертый пункт говорит о том, что теория истины Тарского есть важный вклад в логику; но ведь пункты от первого до третьего и есть описание этого вклада. Возможно, она имеет в виду то обстоятельство, что теория Тарского стала «священной коровой» аналитической философии, теорией, которую упоминают все по каждому поводу. Далее, пункт пятый говорит о том, что теория не способствует тому, чтобы с ее помощью было отдано предпочтение той или иной философской концепции истины. Но это попросту неверно, поскольку эта теория используется в поддержку многих философских точек зрения на истину. Возможно также, что Шер имела в ви-

<sup>1</sup> *Tarski A. The Concept of Truth in Formalized Languages // Tarski A. Logic, Semantics, Metamathematics. Indianapolis, 1983. P. 152–267.*

<sup>2</sup> *Popper K. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 221.*

<sup>3</sup> *Wang Hao. Beyond Analytic Philosophy. Camb.; L., 1988. P. 144.*

<sup>4</sup> *Putnam H. A Comparison of Something with Something Else // World and Life. Camb., 1994. P. 333.*

<sup>5</sup> *Sher G. Truth, the Liar, and Tarski's Semantics // A Companion to Philosophical Logic. Oxf., 2002. P. 145–163.*

ду, что сам Тарский был чрезвычайно осторожен в выражении своих философских взглядов; когда же он терял осторожность, это приводило к массе неясностей, как это имело место в случае его статьи 1936 г. о логическом следовании<sup>6</sup>. В полемике вокруг концепции логического следования Тарского были отмечены некоторые странности, которые впоследствии объяснялись исследователями тем, что, по собственному признанию Тарского, статья была написана «для философов»<sup>7</sup>.

Ретроспективно следует различить две цели теории истины Тарского. Первая цель – метаматематическая, т. е. исследование формальных свойств теорий, сформулированных в рамках современной логики, и кроме того, исследование формальных свойств самой современной логики. Намерение Тарского в этом направлении состояло в демонстрации того, что понятие «истина» может быть использовано в формальных языках непротиворечивым образом. Надо иметь в виду, что в дальнейшем из этого намерения выросла целая отрасль математической логики, т. н. теория моделей, в которой семантика рассматривается так же формально, как и синтаксис. Что касается второй – философской – цели, то большинство исследователей полагали, что Тарский фактически поддержал корреспондентную теорию истины, когда истина понимается как соответствие реальности.

В теории важную роль играет понятие предиката истины. В. Куайн дал следующее объяснение того, каким образом понятие истины может быть эксплицировано в виде предиката истины<sup>8</sup>. Интуитивно понимаемая истина есть свойство языка. Однако предложения языка считаются истинными не сами по себе, а благодаря тому, что соответствуют реальным фактам. Таким образом, приходится признать, что истина не может быть свойством чисто языковых образований. Разрешение возникающего в данном случае противоречия возможно путем введения предиката истины. Приписывание предложению предиката истины означает, что в предложении речь идет о реальности. Другими словами, предикат истины устраняет упоминание о языке, хотя сам является частью языка. Эта роль предиката истины усматривается из следующего ставшего классическим примера. Пусть имеется предложение *Снег бел*. Для того чтобы сказать что-либо о предложении, нужно назвать это предложение, т. е. дать ему имя. Для образования имени предложения часто используются кавычки, так что «*Снег бел*» является именем предложения *Снег бел*. Сказать, что предложение истинно – значит сказать нечто о предложении, и поэтому предикация истины предложению *Снег бел* выражается в виде утверждения «*Снег бел* истинно». Последнее утверждение истинно, потому что оно верно отражает реальный факт о том, что снег бел. Отсюда следует так называемое Т-предложение

«Снег бел» истинно, если и только если снег бел.

Кавычки здесь нужны для того, чтобы показать, что речь идет о словах, конкретно, о слове «снег», а не о реальном снеге. Отсюда видно, что синтаксически роль предиката истины состоит в устранении кавычек. То есть предикат истины представляет собой устройство, с помощью которого соотносятся предложения языка и реальность.

<sup>6</sup> *Tarski A. On the Concept of Logical Consequence // Tarski A. Logic, Semantics, Metamathematics. P. 409–420.*

<sup>7</sup> *Etchemendi J. Tarski on Truth and Logical Consequence // Journal of Symbolic Logic. 1988. Vol. 53. №. 1. P. 51–79.*

<sup>8</sup> *Куайн У.В.О. Философия логики. М., 2008. Гл. 3.*

Термин «предикат истины» в данном случае обязывает к принятию некоторого конкретного языка, к которому принадлежит этот предикат. Таким языком в теории истины Тарского является язык логики первого порядка. Теория Тарского начинается с того, что было предметом значительных усилий таких философов, как Б. Рассел и Л. Витгенштейн, а именно, с утверждения простой предикации, когда некоторому объекту приписывается определенное свойство. Если объект указывается именем, тогда это, как его часто называют, атомарное предложение является либо истинным, либо ложным. Однако в формальной теории исходный пункт – открытое предложение, получающееся заменой в предикации собственного имени переменной. Вопрос о том, почему исходным пунктом является открытое предложение, достаточно сложен. В. Куайн в своей философии делал упор на важность логики первого порядка, говоря о ней как о «каноническом языке» для научного дискурса. В этой концепции ключевая роль отводится концепции указания знаком объекта<sup>9</sup>. Логическая форма открытого предложения  $Fx$  при этом не является примитивной, а объясняется философскими соображениями о природе логической формы.

В связи тем, что открытое предложение не может быть истинным или ложным, Тарский в качестве исходного выбрал понятие выполнимости. Открытое предложение  $Fx$  с одной свободной переменной выполняется для некоторого объекта, подстановка имени которого  $a$  вместо переменной дает истинное предложение  $Fa$ . Для открытых предложений с двумя и более свободными переменными выполнимость определяется так: предложение  $Fxy$  выполняется упорядоченной парой  $\langle x, y \rangle$ , и более обще, открытое предложение  $Fx_1, \dots, Fx_n$  выполняется последовательностью  $\langle x_1, \dots, x_n \rangle$ . Последовательность выполняет открытое предложение, если это предложение оказывается истинным, когда значением переменной  $x_1$  берется первый объект в последовательности, значением переменной  $x_2$  берется второй объект в последовательности, значением переменной  $x_n$  берется  $n$ -ый объект в последовательности. Предложение истинно в том случае, если оно оказывается истинным для всех значений свободных переменных. Таким образом, истинность определяется через выполнимость всеми последовательностями.

Имея в распоряжении процедуру выполнимости для простых открытых предложений, можно получить выполнимость для истинностных функций от таких предложений. Например, последовательность выполняет конъюнкцию предложений, если и только если она выполняется для каждого ее члена. Важнейшей частью теории истины Тарского является условие выполнимости для квантифицируемых предложений. Пусть квантор связывает  $i$ -тую переменную квантифицируемого предложения. Тогда квантификация выполняется данной последовательностью, если и только если подкванторное выражение выполняется точно такой же последовательностью, за исключением, быть может,  $i$ -того члена.

Если дано понятие выполнимости, можно ли считать, что условия выполнимости объясняют конъюнкцию, дизъюнкцию и другие пропозициональные связки или истинностные функции, а также квантификацию? На этот вопрос существует отрицательный ответ. Дело в том, что в условиях выполнимости для логических связок уже используются сами связки, что приводило бы к порочному кругу. В самом деле, например, конъюнкция выполняется последовательностью в том случае, когда один член конъюнкции

<sup>9</sup> См.: Quine W.V. Roots of Reference. La Salle (Illinois), 1974.



выполняется последовательностью, и другой член конъюнкции выполняется последовательностью, и т. д. То есть слово «и» используется в условии выполнимости конъюнкции, которая сама и представляет собой знак «и».

Поэтому Тарский избрал другой путь: логические слова не объясняются через условия выполнимости, а являются частью определения самого понятия выполнимости. Это определение следует начать с понятия выполнимости для простых предложений. Например,

Предложение, содержащее предикат «бел», который соединяется с  $i$ -той переменной, выполняется последовательностью, если и только если  $i$ -тый объект в последовательности бел.

Для  $n$ -местных предикатов определение выполнимости формулируется употреблением последовательности из  $n$  или более объектов. Ясно, что подобного рода определения должны быть заданы для каждого простого предложения, или предиката, участвующего в рассмотрении. Тем самым дается определение истины для всех простых предложений или простых предикатов, поскольку истина есть выполнимость всеми последовательностями. То есть выражение

$\forall x$  ( $x$  выполняет «бел», если и только если  $x$  бел)

имеет точно такую же силу, как и выражение

«Снег бел» истинно, если и только если снег бел.

Последняя схема получила специальное название Т-предложения. Любая теория истины должна содержать бесконечное число Т-предложений, если объект-язык содержит бесконечное число предложений, которые считаются истинными. Однако ни одна теория не содержит такого числа в качестве аксиом. Поэтому для построения теории истины некоторого языка  $L$  принимается так называемая конвенция  $T$ , которая сводится к двум требованиям<sup>10</sup>.

Первое требование состоит в том, что для каждого предложения  $S$  языка  $L$  имеется доказуемая теорема теории истины, которая имеет следующую форму:

Предложение  $S$  из  $L$  истинно, если и только если  $p$ .

В конкретных случаях  $S$  заменяется именем предложения из  $L$ , а  $p$  – предложением естественного языка. Примером такой схемы может быть следующее:

Английское предложение «Snow is white» истинно, если и только если снег бел.

Таким образом, первое требование сводится к тому, что теория истины должна содержать такие аксиомы и правила вывода, которые из любого предложения  $S$  из  $L$  позволяли бы вывести соответствующее Т-предложение. Второе требование состоит в том, что каждое подобное доказуемое Т-предложение должно быть истинным. Это требование хорошо усматривается в том случае, когда в теории истины речь идет об одном языке. Другими словами, объект-язык и метаязык, содержащий в себе объект-язык, являются частью одного и того же языка. Так, в этом случае имеем

Русское предложение «Снег бел» истинно, если и только если снег бел.

<sup>10</sup> Davidson D. In Defence of Convention T // Truth, syntax, and Modality. Amsterdam, 1973. P. 76–85.

Таким образом, мы получаем знаменитый пример Тарского как следствие конвенции Т.

Оба требования представляют собой серьезные ограничения. Аксиом и правил вывода должно быть конечное число (или же конечное множество правил для механического порождения аксиом и правил). Это вполне разумное предположение для теории истины, в то же время число предложений  $S$  бесконечно. Но это означает, что конечный базис аксиоматической теории должен обеспечить доказательство бесконечного числа  $T$ -предложений.

Значительная часть критики теории истины Тарского имеет дело с неосновательностью претензий этой теории на объяснение семантических понятий, поскольку истина является как раз таким понятием. Согласно общепринятому взгляду, Тарский определил понятие «истина», используя в определении только те термины, приемлемость которых неоспорима. Именно по этой причине семантические термины стали как будто менее подозрительны. Это мнение критиками теории Тарского считается радикально неверным. Так, Х. Филд полагает, что Тарский свел понятие истины к другим семантическим понятиям, которые он никак не эксплицировал<sup>11</sup>. Действительно, семантика Тарского объясняет семантические свойства сложных выражений в терминах семантических свойств их исходных компонент, в роли которых могут быть предикации или открытые предложения. Для того, чтобы понятие истины было действительно объяснено, требуется объяснение истины в терминах исходных обозначений знаками объектов. Однако этот аспект теории обозначения Тарского весьма неясен.

Классическое объяснение концепции обозначения представлено теорией дескрипций Рассела, согласно которой базисными элементами указания являются логические собственные имена<sup>12</sup>. С. Крипке предложил другую, т. н. причинную теорию указания, главным элементом которой является причинная цепь от знака к объекту<sup>13</sup>. Что касается Тарского, то его точка зрения такова: «Сказать, что имя  $x$  обозначает данный объект  $a$ , это значит постулировать, что объект  $a$ ... выполняет сентенциональную функцию определенного типа. В разговорном языке это была бы функция, состоящая из трех частей в следующем порядке: переменная, слово “есть” и данное имя  $x$ »<sup>14</sup>.

Обозначение в данном случае объясняется через выполнимость, но для устранения всех семантических терминов требуется объяснение самой выполнимости. Более точно это можно сделать так<sup>15</sup>. Пусть для некоторого имени  $N$  объект  $a$  выполняет сентенциональную функцию « $x_i$  есть  $N$ », если и только если  $a$  есть Франция, и  $N$  есть «Франция» или ...или  $a$  есть Германия и  $N$  есть «Германия». Тогда имеем следующее объяснение обозначения в терминах выполнимости:

Сказать, что имя  $N$  обозначает данный объект  $a$ , это значит постулировать, что либо объект  $a$  есть Франция, и  $N$  есть «Франция» или ...или  $a$  есть Германия и  $N$  есть «Германия».

Но такого рода объяснение не есть сведение концепции обозначения к не-семантическим терминам, поскольку здесь нет желаемой общности, которая свойственна определениям. В этом смысле объяснение Тарского скорее тривиально, поскольку для понимания обозначения надо рассмотреть все

<sup>11</sup> Field H. Tarski's Theory of Truth // *Field H. Truth and the Absence of Fact*. Oxf., 2001. P. 3–29.

<sup>12</sup> Рассел Б. Об обозначении // *Язык, истина, существование*. Томск, 2002. С. 7–22.

<sup>13</sup> Крипке С. Naming and Necessity. Camb., 1980.

<sup>14</sup> Tarski A. The Concept of Truth in Formalized Languages. P. 194.

<sup>15</sup> Field H. Tarski's Theory of Truth. P. 18.

мыслимые случаи. Поэтому концепция обозначения Тарского теряет значительную часть философского интереса. Действительно, истина есть семантическое понятие, и теория истины должна трактовать соотношение знаков и объектов. Между тем, как утверждает Патнэм, в теории Тарского истинность как семантическое понятие создается «из ничего»<sup>16</sup>. По этой причине теория Тарского не является такой теорией, которая формализует интуитивное понятие истины, отражающей семантические отношения.

Одной из главных особенностей теории истины в формализованных языках Тарского является определение истинности утверждения в метаязыке. Предикат истины в объект-языке L определяется в метаязыке для L. Метаязык богаче объект-языка в том смысле, что включает в себя объект-язык, и по сравнению с объект-языком содержит множества, множества множеств, которых нет в универсуме рассмотрения L. Однако при сопоставлении силы объект-языка и метаязыка часто упускается из виду то обстоятельство, что оба языка имеют одни и те же примитивные понятия. Именно на этом факте Патнэм строит свою критику теории Тарского.

Одинаковый набор примитивных понятий в обоих языках возможен только в том случае, если множества, не принадлежащие объект-языку и принадлежащие метаязыку, будут объявлены недескриптивными терминами. Это означает, в свою очередь, что множества являются логическими константами типа пропозициональных связей и кванторов. В какой степени это оправдано – непростой вопрос. Дело в том, что при зачислении множеств в разряд логических констант может существенно измениться понятие логического следования, что в принципе может исказить искомый Патнэмом результат. Но как бы то ни было, при этом предположении оказывается, что метаязык и объект-язык содержат одни и те же примитивные дескриптивные понятия.

Далее, «семантическое восхождение», как его называет В. Куайн, совершается в метаязыке, так что объект-язык не содержит семантических понятий. Но тогда их не может содержать и метаязык. Это весьма обескураживающий вывод, который практически обесценивает философскую значимость теории истины Тарского. Аргументация Патнэма такова. Поскольку в схеме Т использовано имя предложения, оно может быть представлено разными способами, в том числе, его произнесением. Во всяком случае, это вполне допустимо с математической точки зрения. В этом случае вместо

«Снег бел» истинно в языке L, если и только если снег бел

получим

Если предложение X произносится как С-Н-Е-Г-пробел-Б-Е-Л, тогда X истинно в L, если и только если снег бел.

Аксиомы произнесения не варьируются в зависимости от обстоятельств. То же можно сказать и об аксиомах логики. Тогда последнее утверждение, доказываемое с помощью только этих аксиом, является теоремой в метаязыке L, истинной во всех возможных мирах. Возможные миры могут отличаться друг от друга тем, что одни и те же термины могут указывать на различные объекты, и одни и те же предложения могут иметь разные значения. В частности, можно представить себе такой возможный мир, в котором предложение «Снег бел» означает не то обстоятельство, что снег бел, а то, что снег зелен. Ясно, что при употреблении предложений у нас есть некоторый критерий, соотносящий истинностное значение предложений с его значением. Не входя в детали мно-

<sup>16</sup> Putnam H. A Comparison of Something with Something Else. P. 63–64.

гочисленных споров, что является первичным – значение, определяющее истинность или ложность предложения, или же истинность, определяющая значение, – отметим, что в доказательстве самой теоремы нет никаких предположений об употреблении выражений. Отсюда можно сделать вывод, что вообще в метаязыке *L* также нет таких предположений или инструкций. Но тогда мы получаем странную ситуацию с понятием истины, поскольку «Свойство, которое Тарский именует “истина-в-*L*” есть свойство, которое предложение “Снег бел” имеет в каждом возможном мире, где снег бел, включая те возможные миры, в которых предложение означает, что снег зелен. С точки зрения формальных применений теории Тарского в математической логике это обстоятельство вообще не представляет никакой важности, потому что все, чего хочет логик от определения истины, так это того, чтобы оно “схватывало” объем (денотат) «истины» в применении к *L*, но не того, чтобы оно схватывало смысл (sense) – интуитивное понятие истины (в применении к *L*). Но задача философии как раз и состоит в том, чтобы раскрыть, что такое истина. В качестве философского объяснения истины, теория Тарского терпит настолько большой провал, насколько это вообще возможно. Свойство, которое должно иметь предложение “Снег бел” (принимая во внимание, что снег бел), оказывающееся не зависящим от того, как мы употребляем или понимаем это предложение, даже “близко” не подходит к свойству истины. Это вообще не истина!»<sup>17</sup>.

Можно на этот аргумент Патнэма возразить, что несоответствие с интуитивным понятием истины не есть решающее возражение против теории Тарского, поскольку его определение истины адекватно для научных дискурсов, в которых используется формальный язык. Однако та же история повторяется с определением понятия логического следования Тарского, в котором есть значительное несоответствие с интуитивным понятием логического вывода<sup>18</sup>. В какой степени такое расхождение с интуицией является оправданным, дело философского вкуса.

П. Раатикайнен считает, что приведенный аргумент Патнэма не является убедительным<sup>19</sup>. Поскольку Патнэм апеллирует тут к возможным мирам, его аргумент часто называют модальным. Приведем вновь конвенцию *T* в более строгом виде.

Формально корректное определение может быть названо адекватным определением истины, если оно имеет такие следствия:

(а) все предложения ФОРМЫ

*X* истинно, если и только если *p*,

где «*X*» есть структурно-дескриптивное имя предложения *S* объектного языка, и «*p*» есть перевод этого предложения *S* в метаязык,

(б) для всех *X*, если *X* истинно, тогда *X* есть предложение объектного языка.

Из этого формального определения видно, что структурно-дескриптивное имя *S* может быть дано в одном языке, а метавыражение может быть представлено другим языком. В популярном изложении Тарский давал примеры, в которых метаязык и язык представлены одним языком. Это называется гомофоническим переводом языка в метаязык. Если же изменить интерпретацию символов объект-языка (пусть в результате такого изменения *b-e-l*

<sup>17</sup> Putnam H. A Comparison of Something with Something Else. P. 63–64.

<sup>18</sup> Целищев В.В. Нормативность дедуктивного дискурса: феноменология логических констант. Новосибирск, 2004.

<sup>19</sup> Raatikainen P. More on Putnam and Tarski // Synthese. 2003. Vol. 135. P. 37–47.

означает зеленый), перевод больше не является гомофоническим. Что же может случиться в результате негомофонического перевода? Заметим, забегая вперед, что негомофоничность перевода ставит вообще большие проблемы перед теорией Тарского.

Итак, у нас имеется Т-схема, которая и дает все примеры (в данном случае гомофонического типа)

«Снег бел» истинно в языке L, если и только если снег бел.

Если же мы имеем негомофонический перевод, тогда примером Т-схемы будет, скажем,

«La neige est blanche» истинно в F, если и только если снег бел.

В данном примере структурно-дескриптивное имя предложения дано на французском языке, а перевод на метаязык – на русском. Это два корректных примера схемы Т. Возникает вопрос, когда похожие утверждения не будут корректными примерами Т-схемы? Это может быть в двух случаях: во-первых, когда в эквивалентности «Х истинно, если и только если р» «Х» не является структурно-дескриптивным именем предложения S, и во-вторых, «р» не есть перевод предложения S. Так что изменение интерпретации символов объект-языка делают исходное Т-предложение некорректным примером Т-схемы. Раатикайнен делает вывод, что конвенция Т требует, чтобы отношение между объект-языком и метаязыком должно быть фиксировано<sup>20</sup>. Если конвенция Т требует, чтобы это соотношение было фиксировано, то это должно быть показано.

Доказательство необходимости фиксации соотношения объект-языка и метаязыка действительно нужно, потому что в противном случае это предположение может иметь характер *ad hoc*. Раатикайнен приводит ряд пассажей из работ Тарского с целью доказательства того, что под формализованным языком тот всегда имел в виду уже интерпретированный язык. В частности, представляет интерес такой пассаж: «Формальная система... для которой мы не можем дать (хотя бы одну) интерпретацию, вероятно, не была бы интересна»<sup>21</sup>. Это свидетельствует о том, что существенной частью концепции Тарского было убеждение в фиксации значения терминов объект-языка. Это предположение блокирует аргумент Патнэма, но является ли оно оправданным? Весьма важным тут оказывается то, что многие авторы считают истинность в модели и истинность для формализованного языка одним и тем же понятием. Между тем первое понятие имеет место для неинтерпретированного языка, в то время как второе – для уже интерпретированного. Если действительно принять это отождествление, тогда фиксация значения в объект-языке выглядит опять-таки *ad hoc*.

М. Гарсия-Карпинтеро отметил, что определение истины по Тарскому может быть оправдано и в другом направлении<sup>22</sup>. Дело в том, что мотив Тарского состоял в том, чтобы обезопасить понятие истины от парадоксов. Прежде всего, это определение, и поэтому определяющее выражение не включает никаких терминов, которые уже присутствуют в объект-языке. Пусть имеется язык L без семантических терминов. Если мы определяем предикат истины для этого языка, используя только понятия языка L плюс теоретико-множественные и синтаксические понятия, тогда предложения с предикатом

<sup>20</sup> Raatikainen P. More on Putnam and Tarski. P. 42.

<sup>21</sup> Тарский А. Введение в логику и методологию дедуктивных наук. М., 1948. С. 178.

<sup>22</sup> Garcia-Carpintero M. What is a Tarskian Definition of Truth // Philosophical Studies. 1996. Vol. 82. № 2. P. 113–144.

истины не будут подвержены семантическим парадоксам. Потому что если предикат введен определением, его можно устранить в пользу терминов, которые участвуют в определении. Таким образом, предикат истины столь же безопасен, сколь безопасны теоретико-множественные, синтаксические и другие выражения языка *L*.

Еще одно оправдание определения истины по Тарскому приводится М. Дэвисом<sup>23</sup>. Коль скоро истина определяется относительно языка *L*, нужно принять во внимание те ограничения, которые наложены на этот язык. Язык, в котором «бел» означает «зелен», это не тот язык, относительно которого определен предикат истины. Неверно, что предикат «истинно» применим к предложению «снег бел» в возможном мире, в котором «бел» означает «зелен». Дело в том, что область предиката истины включает только предложения языка *L*, и аномальные предложения исключены из этой области.

Приведенные выше аргументы Раатикайнена, Гарсия-Карпинтеро и Дэвиса в защиту концепции истины Тарского говорят о ее направленности на устранение неясностей обыденного понятия истины и на обеспечение ее безопасности с точки зрения использования в ее обосновании возможно противоречивых конструкций. Но это означает, что фактически теория истины Тарского не направлена на создание семантической теории языка, как она воспринималась и до сих пор воспринимается многими философами. Эта точка зрения отчетливо высказана Дж. Этчемэнди: «Цель Тарского состояла не в том, чтобы дать семантическую теорию объект-языка, а в том, чтобы определить предикат, который в силу выполнимости им Конвенции *T* мог бы использоваться для выражения такого рода вещей, которые в противном случае требовали бы использования концепций, чья непротиворечивость является сомнительной. Это расхождение весьма трудно усматривается из-за использования Тарским в его определении такой техники, согласно которой только определенные истинными предложения языка имеют подлинный семантический статус. Но такого рода замысел не являлся частью проекта Тарского, и более того, он конфликтует с ним, поскольку семантика содержит неустраняемое понятие истины»<sup>24</sup>.

Коль скоро понятие истины неустранимо, все попытки избежать парадоксов и неприятностей, связанных с возможной непротиворечивостью используемых понятий, должны быть тщетными. Таким образом, теория истины Тарского должна рассматриваться как попытка формализовать одну из философских концепций истины, имеющую наименьшие метафизические притязания. Подходящим кандидатом на такую концепцию является т. н. дефляционная концепция истины<sup>25</sup>. При этом, конечно, теория истины Тарского в значительной степени тривиализуется. Рассмотрим оба этих обстоятельства, предварив их некоторыми техническими деталями.

Семантика как наука о соотношении языка и реальности оперирует такими понятиями, как указание, выполнимость, объект. Обычно теория истины Тарского понимается как теория соответствия символов языка и объектов, указываемых этими символами. Соответствие подобного рода часто трактуется различными метафизическими представлениями, которые трудно найти у Тарского. Очевидно, следует искать более простую интерпретацию семантических понятий, не отягощенную метафизикой. Одной из важных попыток подобного рода является взгляд на семантические понятия как механизм раскавычивания. Так, Ф. Рамсей предложил такую трактовку истины: предложе-

<sup>23</sup> *Davies M.* Meaning, Quantification, Necessity. *L.*, 1981. P. 28.

<sup>24</sup> *Etchemendi J.* Tarski on Truth and Logical Consequence. P. 60.

<sup>25</sup> *Horwich P.* Truth. *Oxf.*, 1990.

ние, взятое в кавычки, имеет свойство быть истинным, если и только если это предложение имеет место при устранении кавычек: «...нет особой проблемы истины, но есть просто лингвистическая путаница. Истина и ложь обычно приписываются пропозициям. Пропозиция, которой они приписываются, может быть либо дана эксплицитно, либо описана. Предположим прежде, что она дана эксплицитно; тогда очевидно, что “Истинно, что Цезарь был убит” означает не более чем, что Цезарь был убит, а “Ложно, что Цезарь был убит” означает не более чем, что Цезарь не был убит». Они суть фразы, которые мы иногда используем для выразительности или по соображениям стилистики, или с тем, чтобы указать позицию, занимаемую высказыванием в нашем доказательстве»<sup>26</sup>.

Сам Тарский полагал, что раскавычивание как семантический механизм эквивалентен идее соответствия. При этом различаются два модуса речи: в объектном модусе предложение, приписывающее физическое свойство белизны снегу, истинно, если и только если физический снег имеет свойство белизны. В лингвистическом модусе предложение, приписывающее семантическое свойство истины предложению, приписывающему свойство белизны снегу, эквивалентно предложению, приписывающему белизну снегу. Трактовка предиката истины как механизма раскавычивания есть следствие такого подхода к понятию истины, при котором оно становится либо тривиальным, либо сводимым к другим понятиям типа выполнимости. Другими словами, предикат истины не является реальным свойством. Теория Тарского подвергалась и той и другой интерпретации (которые тесно связаны друг с другом), и несмотря на усилия многих философов использовать эту теорию для подтверждения собственных философских взглядов, принято считать, что теория лишена метафизики. Именно это обстоятельство считается как ее достоинством, так и ее недостатком. Недостаток этот даже оборачивается обвинением теории в тривиальности. Эта ситуация является довольно распространенной в философии; мы обнаруживаем, что в основе ряда философских доктрин может лежать некоторая минимальная в техническом отношении система. Судя по всему, теория Тарского может быть представлена как раз такой минимальной теорией истины. Действительно, теория Тарского должна иметь в качестве следствий все предложения типа

«Снег бел» истинно в языке  $L$ , если и только если снег бел.

Сама форма Т-предложений подсказывает, что это предложение устанавливает соответствие между предложениями объект-языка и фактами. Нельзя ли считать теорию истины Тарского корреспондентной теорией истины? Однако соотношение этих двух теорий не является отношением эквивалентности. Действительно, корреспондентная теория истины удовлетворяет Т-схеме, но сама Т-схема отнюдь не влечет корреспондентной теории истины.

В самом деле, что заставляет нас считать, что правая часть Т-схемы представляет факты? Только философская теория, а не теория Тарского. Последняя претендует на то, чтобы представлять собой семантическую теорию, которая устанавливает соотношение между языком и миром; само по себе это соответствие требует с философской точки зрения некоторой интерпретации. Корреспондентная теория истины интерпретирует его как соответствие суждений фактам. Как утверждает С. Рид, теория истины Тарского не обязывает принимать какой-либо метафизики истины вообще<sup>27</sup>. Так ли это?

<sup>26</sup> Рамсей Ф.П. Факты и пропозиции // Рамсей Ф.П. Философские работы. Томск, 2003. С. 105.

<sup>27</sup> Reed S. Thinking about Logic. Oxf., 1994. P. 26.

Корреспондентная теория утверждает, что предикат истины является существенным предикатом, который приписывает реляционное свойство суждениям. Ввиду соответствия фактам истинные предложения имеют некоторое реальное свойство, которое отличает их от ложных предложений. Это метафизика истины. Но если отвлечься от этой метафизики, то следует считать, что предикат истины утверждает просто само суждение. ««Снег бел» истинно» не есть, с этой точки зрения, утверждение о суждении, приписывающее ему свойство истинности. Это просто утверждение того, что снег бел. Таким образом, нет такой вещи как истина.

Дело в том, что когда мы утверждаем суждение, то самим актом утверждения мы подразумеваем его истинность. Но тогда объявление суждения истинным ничего не добавляет. Ситуацию с понятием истины можно уподобить хорошо известной в истории философии ситуации с понятием существования, которое также не добавляет ничего к понятию вещи. Тогда не очень понятна роль предиката истины вообще. На самом деле его роль заключается в возможности делать общие утверждения, которых невозможно было бы сделать без этого.

В значительной степени это положение прояснил Рамсей: «Так, если я говорю “Он всегда прав”, я подразумеваю, что утверждаемые им пропозиции всегда истинны, и по-видимому, нет никакого способа выразить это без использования слова “истинный”. Но предположим, что мы выражаем ее (пропозицию-суждение) следующим образом: “Для всякого  $p$ , если он утверждает  $p$ , то  $p$  – истинно”, тогда мы видим: то, что пропозициональная функция  $p$  является истинной, есть то же самое, что и  $p$ . <...> Вероятно, это можно прояснить, предполагая на время, что подразумеваются пропозиции только одной формы, скажем реляционной формы  $aRb$ ; тогда “Он всегда прав” можно было бы выразить посредством “Для всех  $a, R, b$ , если он утверждает  $aRb$ , то  $aRb$ ”, где “является истинной”, очевидно, было бы излишним добавлением»<sup>28</sup>.

Поскольку форма суждений может быть самой разнообразной, перечисление всех форм попросту невозможно. Роль предиката истины как раз и заключается в том, чтобы обеспечить общность в такой трактовке. Предикат истины выступает в роли средства языковой экономии. Вместо перечисления отдельных случаев утверждений, имеющих определенную форму, используется сокращение в виде «утверждение такой-то и такой-то формы» истинно. Но при этом важно понять, что обобщения самого понятия истины на этом пути невозможно. Нельзя дать общей характеристики истинных суждений в виде критерия типа «Истинные суждения – это такие суждения, которые...». Именно по этой причине теория Тарского в этом отношении начинается с конкретных случаев: «Снег бел» истинно, если и только если снег бел. Если же попытаться дать предельно общую характеристику, т. е. характеристику для всех форм, тогда получим что-то вроде «Истинные суждения  $p$  это такие суждения, для которых  $p$ ». Это было бы крайне неудачное выражение, и на самом деле, в этом случае мы добавляем вместо этого «истинно». Тогда получается полнейший трюизм: «Истинные суждения  $p$  это те суждения, для которых  $p$  истинно». Таким образом, понятие истины оказывается вообще ненужным.

Еще одним симптомом тривиализации теории является необходимость задания списка Т-предложений в рамках некоторой теории. Предложения подобного рода имеют эмпирический характер, определяя содержание тео-

<sup>28</sup> Рамсей Ф.П. Факты и пропозиции. С. 105.



рии. Тогда предикат истины будет определен перечислением, и с точки зрения методологии естественных наук такое определение мало информативно. Опять-таки, теория Тарского может быть обвинена в том, что она не дает философского объяснения самого важного семантического понятия, а именно, указания, которое у Тарского зафиксировано в Т-предложениях. Мало того, реальная теория потребует значительного числа таких предложений, если не бесконечного числа их. Но представление любой научной теории, исходя из набора Т-предложений, является неестественным с точки зрения научной практики. Х. Филд дает следующий пример<sup>29</sup>. Пусть имеется определение валентности в некоторой химической теории, выраженное в формальном языке:  $\forall E \forall n$  (E имеет валентность n, E есть калий и n есть +1, или ... или E есть сера и n есть -2), где вместо точек следует подставить предложения с соответствующими элементами). В таком определении валентность задана перечнем всех элементов, т. е. экстенционально, и в этом отношении оно допустимо. Но в реальном научном исследовании концепция валентности задается интенционально, как свойство, присущее некоторым природным закономерностям. Эти закономерности объясняются в данном случае атомарной теорией строения вещества, которая является самой последней стадией в понимании природы валентности, и уже поэтому является правильной теорией. Экстенциональное же определение, приведенное выше, является необходимой стадией, но явно менее развитой в сравнении с определением, полученным в рамках атомарной теории. Указанное экстенциональное определение уподобляется Филдом Т-предложениям в теории Тарского, и в этом смысле теория Тарского является менее развитой относительно более общей теории истины, более полно и явно объясняющей действительный процесс отражения фактов внешнего мира в научных теориях.

Наиболее любопытным обстоятельством в отношении философских следствий дефляционной теории истины, каковой и является теория истины Тарского, предстает философская нагруженность этой теории при прокламируемом минимуме метафизических предпосылок. Одной из целей формализации философских понятий является экспликация интуитивных представлений. Если принять точку зрения Куайна на процедуру экспликации как элиминации, тогда интуитивные представления о природе эксплицируемого понятия отходят на задний план. Таким образом, интуитивное понятие истины, которое в конечном счете лежит в основе философских представлений, не имеет особого значения для оценки теории Тарского, поскольку последняя является типичной экспликацией. Свойство, которое должно иметь предложение «Снег бел», вне зависимости от того, как мы употребляем или понимаем это выражение, вообще не имеет никакого отношения к истине<sup>30</sup>. Экпликация есть элиминация! Более того, если интуитивное понятие не отражено в достаточной степени в экспликации, тогда тем хуже для интуитивного понятия. Тарский заменил интуитивное понятие точной концепцией, которая пригодна для научных целей. «Но как философское объяснение истины теория Тарского потерпела самое сокрушительное поражение, которое только можно себе представить»<sup>31</sup>.

Теория Тарского оказала огромное влияние на Куайна, что видно из его *Философии логики*. Однако, как отмечает Патнэм, связь между теорией Тарского и одной из наиболее специфичных для Куайна концепций – неопределенности радикального перевода – ускользает от внимания многих исследо-

<sup>29</sup> Field H. Tarski's Theory of Truth. P. 83–110.

<sup>30</sup> Putnam H. A Comparison of Something with Something Else. P. 333.

<sup>31</sup> Ibid. P. 333.

вателей. Согласно Куайну, язык первого порядка есть «очищенный» продукт освоения языка, и связанная с ним стандартная семантика неизбежно влечет неопределенность в указании словом объекта. Эта неопределенность делает связь между логикой и реальностью весьма сложной. С точки зрения Куайна, между логическим утверждением и реальностью находятся два «неуловимо» вмешивающихся элемента – значение выражения и факт, которые и делают корреспондентную теорию истины весьма проблематичной. Куайн не принимает классической теории истины как соответствия утверждения факту, как соответствия знаковых выражений и экстралингвистической действительности. Эти аргументы Куайна являются частью его концепции онтологической относительности: утверждения об объектах теории в абсолютном отношении не имеют смысла; они имеют смысл только в рамках определенной теории. Таким образом, соотносятся с действительностью не знаковые выражения, а утверждения одной теории с другой. Отношения между теориями – это отношение перевода утверждений одной теории в утверждения другой. Другими словами, об истинности можно говорить только в связи с переводом одной теории в другую.

Рассмотрим стандартный пример Куайна. Некий лингвист оказывается в туземном племени, язык которого ему незнаком. Он начинает с попытки перевести на свой язык высказывания туземцев путем наглядного указания. Так, если лингвист указывает на кролика, а туземец говорит «*gavagai*», то лингвист может перевести это высказывание как «кролик». Но он может перевести утверждение как «неотъемлемая часть кролика», или же как «временной сегмент кролика», или же как «проявление (универсалии) крольчатности». Все эти переводы связаны с предрасположениями лингвиста в ситуации наглядного указания на кролика. Далее лингвист проверяет свое пособие по переводу посредством указания на кролика в различных обстоятельствах.

В указанной ситуации перевода предполагается, что лингвист смог понять, какие физические реакции и высказывания в поведении туземца выступают в качестве согласия или несогласия. Концепция Куайна состоит в том, что существует множество переводов, все из которых совместимы с реакцией туземца<sup>32</sup>. Физический мир и физические объекты вроде кролика не принимаются в качестве исходных составляющих реальности, потому что членение на сущности физического мира, т. е. концептуализация мира, неотделимы от языка. Мы не можем принять допущение о том, что туземцы членят мир так же, как мы. Мы не знаем заранее, видит ли туземец исследуемую часть мира как кролика, или же как «неотъемлемые части кролика». Именно в этой связи возникают трудности в создании пособия по переводу туземного языка. По Куайну, теория, согласно которой туземец «на самом деле» имеет в виду именно кролика, а не «временной сегмент кролика», не имеет смысла. Если две теории согласуются со всеми речевыми предрасположениями, они одинаково хорошо описывают факты. Если одна из теорий верна, верна и вторая. Постулирование того, на что именно указывает туземец при произнесении «*gavagai*», если это не может быть решено на основании всеобщности речевых предрасположений, является постулированием «таинственного отношения». В реальной ситуации лингвист стремится перевести «*gavagai*» как «кролик», исходя из нашей склонности к указанию на целое и устойчивое. В этом случае, по мнению Куайна, просто навязывает свою концептуальную схему в той ситуации, когда объективно это решить невозможно.

<sup>32</sup> Quine W.V. Ontological Relativity // Quine W.V. Ontological Relativity and Other Essays. N.Y., 1969.

Неопределенность перевода обусловлена т. н. холистической трактовкой природы языка. Не имеет смысла спрашивать, что означает «*gavagai*» без привлечения других слов туземного языка, т. е. без употребления этого слова в структуре предложения. И поскольку в отношении каждого из этих слов возникает та же неопределенность, переводится не одно слово, а целый языковой контекст. Но концептуальная сложность систем настолько велика, что допустимы различные переводы, противоречащие друг другу. Тогда вопрос об истинности предложений туземного языка бессмыслен, поскольку некоторое предложение этого языка может быть переведено на язык лингвиста разными предложениями, одно из которых может быть истинно, а второе – ложно.

Патнэм отмечает весьма любопытное обстоятельство в такой позиции Куайна: с одной стороны, с точки зрения Куайна, теория истины Тарского дает трактовку традиционного понятия истины, а с другой стороны – вопрос об истинности предложения туземного языка бессмыслен. Два этих тезиса несовместимы. Чтобы понять, можно ли разрешить это противоречие, следует более тщательно рассмотреть механизм определения истины в теории Тарского. Обычно в качестве иллюстрации берется самый простой случай такого определения, когда объект-язык является частью метаязыка.

«Снег бел» истинно, если и только если снег бел.

В случае приведенного определения выражение «Снег бел» принадлежит объект-языку, а снег бел – метаязыку. Как видно, оба выражения принадлежат одному языку. Более сложный случай возникает в том случае, когда объект-язык и метаязык отличны друг от друга. Пусть объект-язык будет формализованным французским, который мы обозначим через *F*, а метаязык – формализованным русским, который обозначим через *R*. Если предположить далее, что *F* содержится в *R*, тогда определение истины будет определением «истины-в-*F*». В этом определении будут смешаны как французские, так и русские слова:

«*La neige est blanche*» истинно в *F*, если и только если снег бел.

Но такое определение не есть определение в метаязыке *R*. Если мы хотим определить «истинно-в-*F*» в русском языке, в противоположность французскому, мы должны заменить каждое французское слово во французском определении «истинно-в-*F*» его русским переводом. В результате мы получим определение «истинно-в-*F*» в русском языке, и вывод теоремы «*La neige est blanche*» истинно в *F*, если и только если снег бел.

Но чтобы убедиться в правильности этого определения, мы должны знать, правильно ли мы заменили французские слова русскими словами. А это как раз то, чего не может знать логика. С точки зрения Куайна, нет смысла в вопросе, какой перевод французского слова правилен, а какой неправилен. Таким образом, предложение на французском языке истинно или ложно относительно схемы перевода на русский язык. На практике истинность или ложность устанавливается относительно некоторого фонового языка переводчика (который часто называется «домашним языком» переводчика).

Это весьма радикальная идея, поскольку традиционно истина есть нечто такое, что присуще предложению независимо от точки зрения переводчика. Далее, ситуация усложняется тем, что «домашний язык» рассматривается Куайном как то, что подлежит переводу. Многие находят эту точку зрения Куайна загадочной, поскольку она обрекает нас на бесконечный регресс: для того, чтобы понять «домашний язык», нужно понять еще более

домашний язык», и так далее до бесконечности. Можно ли найти некоторую «точку отсчета», или каркас, в рамках которого есть абсолютное понятие истины или лжи?

Но на самом деле, ситуация с регрессом возникает уже у Тарского. Некоторый язык есть объект-язык, плюс метаязык, плюс метаметаязык, и так далее. Когда «истинно-в-Е» определяется в мета-Е таким путем, что «Снег бел» истинно в Е, если и только если снег бел, неявно предполагается, что каждое предложение Е может быть переведено гомофонически, т. е. каждое предложение Е может быть своим собственным переводом в метаязык Е. Именно по этой причине Куайн полагает, что принятие процедуры Тарского предполагает «схему перевода» (хотя весьма своеобразную, «гомофоническую, или «раскавычивания»), даже в тех случаях, когда язык содержится в метаязыке. То есть, с точки зрения Куайна, неважно, содержится ли язык в метаязыке. Решение о том, что каждое предложение объект-языка есть предложение метаязыка и имеет те же условия истинности в метаязыке, как и в объект-языке, есть решение, которое включает интерпретацию. И неважно, какая из этих интерпретаций будет принята, коль скоро все они допустимы.

Озадачивающим обстоятельством при знакомстве с определением истины по Тарскому является как раз «гомофонический» аспект перевода. Дело в том, что в естественном языке предложение «Снег бел» понимается обычно и как предложение объект-языка, и как предложение метаязыка. С этим связана обманчивая легкость определения истины; это определение понимается как соответствие утверждения факту, хотя на самом деле речь идет о более ограниченном в философском отношении обстоятельстве. Куайн называет подобного рода гомофонический перевод из языка в свой собственный метаязык «молчаливым соглашением» (*acquiescing*) в естественном языке.

Предложение «Снег бел» объявляется истинным, когда принимается соответствующий объект-язык, и часть метаязыка, которая включает гомофонический перевод этого предложения. Именно это позволяет принимать

«Снег бел» истинно, если и только если снег бел.

Таким образом, определение опирается просто на факт специфического перевода утверждения объект-языка в метаязык в частности, и в общем – на факт использования метаязыка, который включает в себя объект-язык. Однако эти факты ничего не говорят о том, откуда известно, что снег бел. Как утверждает сам Куайн, факт белизны снега является частью эпистемологии, а не теории истины. Если известны некоторые обстоятельства, позволяющие утверждать, что снег бел, тогда те же обстоятельства позволяют принимать утверждение «“Снег бел” истинно». Так каким же образом здесь фигурирует истина как она понимается традиционно в философских контекстах?

Если истина есть соответствие утверждений фактам реального мира, это соответствие должно быть видно «извне». Представим себе беспристрастного наблюдателя, который рассматривает два посторонних для него языка – объект-язык и метаязык (оба являются фрагментами русского естественного языка). Сравнение (или «перевод») двух предложений – в объект-языке и метаязыке – не позволяет этому наблюдателю говорить об истинности вообще. Дело в том, что истинность есть перевод в некоторый фоновый язык, а такового для «постороннего» наблюдателя нет. Все, в чем он может убедиться, – что термин «снег» в языке Е обозначает то же самое, что «снег» в мета-Е. Но при этом указание в Е не есть интерпретация в смысле соотнесения терминов языка и объектов реального мира.

Таким образом, Куайн не рассматривал истину как объективное свойство; для него это просто предикат, который позволяет совершить «семантическое восхождение». Предикат истины позволяет переутвердить предложение, соединив предикат с завыченным предложением. Фактически это деконструкция понятия истины, при которой истина становится имманентной языку, никоим образом не превосходя его.

### Список литературы

- Куайн У.В.О. *Философия логики* / Пер. с англ. В.А. Суровцева. М.: Канон+, 2008. 190 с.
- Поннер К. *Логика и рост научного знания: Избр. работы* / Пер. с англ., под ред. В.Н. Садовского. М.: Прогресс, 1983. 605 с.
- Рамсей Ф.П. Факты и пропозиции // *Рамсей Ф.П. Философские работы* / Пер. с англ. В.А. Суровцева. Томск, 2003. С. 101–114.
- Рассел Б. Об обозначении / Пер. с англ. В.А. Суровцева // *Язык, истина, существование* / Сост. В.А. Суровцев. Томск, 2002. С. 7–22.
- Тарский А. *Введение в логику и методологию дедуктивных наук* / Пер. с англ. О.Н. Дынник. М.: Госиноиздат, 1948. 327 с.
- Целищев В.В. *Нормативность дедуктивного дискурса*. Новосибирск: Нонпарель, 2004. 339 с.
- Davidson D. In Defence of Convention T // *Truth, Syntax and Modality* / Ed. by H. Leblanc. Amsterdam, 1973. P. 76–85.
- Davies M. *Meaning, Quantification, Necessity*. L.: Routledge and Kegan Paul, 1981. 282 p.
- Etchemendi J. Tarski on Truth and Logical Consequence // *Journal of Symbolic Logic*. 1988. Vol. 53. № 1. P. 51–79.
- Field H. Tarski's Theory of Truth // *Field H. Truth and the Absence of Fact*. Oxf., 2001. P. 3–29.
- Garcia-Carpintero M. What is a Tarskian Definition of Truth // *Philosophical Studies*. 1996. Vol. 82. № 2. P. 113–144.
- Horwich P. *Truth*. Oxf.: Oxford University Press, 1990. 176 p.
- Kripke S. *Naming and Necessity*. Camb.: Harvard University Press, 1980. 184 p.
- Putnam H. A Comparison of Something with Something Else // *World and Life* / Ed. by J. Conant. Camb., 1994. P. 330–350.
- Quine W.V. *Ontological Relativity* // *Quine W.V. Ontological Relativity and Other Essays*. N.Y., 1969. P. 26–68.
- Quine W.V. *Roots of Reference*. La Salle (Illinois): Open Court, 1974. 150 p.
- Raatikainen P. More on Putnam and Tarski // *Synthese*. 2003. Vol. 135. P. 37–47.
- Reed S. *Thinking about Logic*. Oxf.: Oxford University Press, 1994. 262 p.
- Sher G. Truth, the Liar, and Tarski's Semantics // *A Companion to Philosophical Logic* / Ed. by D. Jacquette. Oxf., 2002. P. 145–163.
- Tarski A. The Concept of Truth in Formalized Languages // *Tarski A. Logic, Semantics, Metamathematics* / Trans. by J.H. Woodger. Indianapolis, 1983. P. 152–267.
- Tarski A. On the Concept of Logical Consequence // *Tarski A. Logic, Semantics, Metamathematics* / Trans. by J.H. Woodger. Indianapolis, 1983. P. 409–420.
- Wang Hao. *Beyond Analytic Philosophy*. Camb. (MA); L.: MIT Press, 1988. 280 p.

## Is Tarski's theory of truth a philosophical one?

*Vitaly Tselishchev*

DSc in Philosophy, Professor, Director of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. Nikolaev Str. 8, Novosibirsk 630090, Russian Federation; e-mail: leitval@gmail.com

This article examines to what extent Tarski's conception of truth in formalized languages can be considered a satisfactory philosophical theory of truth. Criticism of Tarski's theory by Hilary Putnam and some other philosophers gets viewed against the defence of it by Panu Raatikainen. The author explores the methodological status of Convention T and the homophonic theory of relationship between the object-language and the meta-language as a condition for Tarski's explication of the semantic concepts, arguing for the metaphysical neutrality of Tarski's theory and its convergence with the deflationary conception of truth by way of trivialization of the semantic content of the latter. The paper then proceeds to analyzing the role of truth predicate in Quine's theory of the functioning of language, the conclusion being that in the first place one must expose the conditions under which Tarski's conception will deserve to be considered a philosophical theory of truth. In the writings of the philosophers, indeed, there is a lot of confusion as to whether the said theory is an elaboration of some accepted theory of truth such as correspondence or coherence theory, or it is altogether irrelevant to any classical theory of truth. Formalization of a philosophical context normally pursues two objectives: firstly, it seeks to clarify intuitions, and secondly, to explicate intuitive ideas. As soon as one accepts the view of explication as elimination, the intuitive conception of truth cannot any longer play any significant role in the appraisal of Tarski's theory, since the latter is a typical case of explication. Tarski substituted the intuitive idea for the exact notion suitable for scientific discourse; as a philosophical explanation of truth, however, his theory as an absolute failure.

**Keywords:** Tarski, truth, semantics, deflationary theory of truth, logic, Convention T, Quine, denotation

### References

- Davidson, D. "In Defence of Convention T", *Truth, Syntax and Modality*, ed. by H. Leblanc. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1973, pp. 76–85.
- Davies, M. *Meaning, Quantification, Necessity*. London: Routledge and Kegan Paul, 1981. 282 pp.
- Etchemendi, J. "Tarski on Truth and Logical Consequence", *Journal of Symbolic Logic*, 1988, vol. 53, no 1, pp. 51–79.
- Field, H. "Tarski's Theory of Truth", in: H. Field, *Truth and the Absence of Fact*. Oxford: Clarendon Press, 2001, pp. 3–29.
- Garcia-Carpintero, M. "What is a Tarskian Definition of Truth", *Philosophical Studies*, 1996, vol. 82, no 2, pp. 113–144.
- Horwich, P. *Truth*. Oxford: Oxford University Press, 1990. 176 pp.
- Kripke, S. *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 1980. 184 pp.
- Popper, K. *Logika i rost nauchnogo znaniya. Izbrannye raboty* [The Logic of Scientific Discovery. Selected Works], ed. By V. Sadovskii. Moscow: Progress Publ., 1983. 605 pp. (In Russian)
- Putnam, H. "A Comparison of Something with Something Else", *World and Life*, ed. by J. Conant. Cambridge: Harvard University Press, 1994, pp. 330–350.
- Quine, W.V. "Ontological Relativity", in: W.V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969, pp. 26–68.
- Quine, W.V. *Roots of Reference*. La Salle, Illinois: Open Court, 1974. 150 pp.

- Quine, W.V. *Filosofija logiki* [Philosophy of Logic], trans. by V. Surovtsev. Moscow: Canon+ Publ., 2008. 190 pp. (In Russian)
- Raatikainen, P. "More on Putnam and Tarski", *Synthese*, 2003, vol. 135, pp. 37–47.
- Ramsey, F.P. "Fakty i propozitsii" [Facts and Propositions], in: F.P. Ramsey, *Filosofskie raboty* [Philosophical Works], trans. by V. Surovtsev. Tomsk: Tomsk St. Univ. Publ., 2003, pp. 140–161. (In Russian)
- Reed, S. *Thinking about Logic*. Oxford: Oxford University Press, 1994. 262 pp.
- Russell, B. "Ob oboznachenii" [On Denoting], *Jazyk, istina, sushchestvovanie* [Language, Truth, Existence], ed. by V. Surovtsev. Tomsk: Tomsk St. Univ. Publ., 2002. pp. 7–22. (In Russian)
- Sher, G. "Truth, the Liar, and Tarski's Semantics", *A Companion to Philosophical Logic*, ed. by D. Jacquette. Oxford: Blackwell, 2002, pp. 145–163.
- Tarski, A. *Vvedeniye v logiku i metodologiju deduktivnykh nauk* [Introduction to Logic and Methodology of Deductive Sciences], trans. by O. Dynnik. Moscow: Gosinoizdat Publ., 1948. 327 pp. (In Russian)
- Tarski, A. "The Concept of Truth in Formalized Languages", in: A. Tarski, *Logic, Semantics, Metamathematics*, trans. by J.H. Woodger. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983, pp. 152–267.
- Tarski, A. "On the Concept of Logical Consequence", in: A. Tarski, *Logic, Semantics, Metamathematics*, trans. by J.H. Woodger. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983, pp. 409–420.
- Tselishchev, V. *Normativnost' deduktivnogo diskursa* [Normativity of deductive Discourse]. Novosibirsk: Nonparel Publ., 2004. 339 pp. (In Russian)
- Wang Hao. *Beyond Analytic Philosophy*. Cambridge; London: MIT Press, 1988. 280 pp.

*И.А. Карпенко*

## ПРОБЛЕМА ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПОНЯТИЯ ПРОСТРАНСТВА В НЕКОТОРЫХ КОНЦЕПЦИЯХ МУЛЬТИВСЕЛЕННЫХ СОВРЕМЕННОЙ ФИЗИКИ\*

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

В статье проанализирован ряд концепций мультивселенных, вытекающих из некоторых теорий современной физики, с целью определения трактовки категории пространства в данных концепциях. Автор делает акцент на научных объяснениях, которые впервые обрели формулировки в Новое время. Внимание античным источникам уделяется в той мере, в какой последующая философия и наука занимались их переосмыслением, развитием и отрицанием. В работе рассмотрены интерпретации пространства в истории философии и науки с точки зрения их взаимосвязи с современными физическими представлениями. Такая связь действительно имеет место – передовые физические теории в своей объяснительной части (там, где она есть) часто оперируют категориями и смыслами, сформулированными предшествующей философией. Притом, конечно, сама физика (и тем более математика) не занимается объяснением того, что есть пространство – это всегда задача философии науки. В ходе исследования, помимо традиционных философских источников, проанализированы идеи ряда современных учёных, непосредственно или косвенно оказавших влияние на трактовку категории пространства. В первую очередь, речь идёт о работах Стивена Вайнберга, Эдварда Виттена, Николаса Гизина, Алана Гута, Хуана Малдасены, Леонарда Сасскинда, Стивена Хокинга, Герарда Хоофта, и других. Статья опирается на метод когнитивной интерпретации формального содержания математики-физической теории, метод сравнительного анализа (анализ философских текстов), герменевтический метод и феноменологический метод (анализ представлений). Показано, что контекст современных концепций мультивселенных вносит новые коннотации в понимание пространства. В результате исследования делаются выводы о современном состоянии осмысления пространства в контексте философии физики.

**Ключевые слова:** пространство, философия физики, мультивселенная, история науки, квантовая физика, теория суперструн, вечная инфляция

---

\* Статья подготовлена в ходе проведения исследования (№15-01-0071) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)» в 2015-2016 гг. и с использованием средств субсидии на государственную поддержку ведущих университетов Российской Федерации в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ (№15-01-0071).



**Введение.** Исследования в некоторых разделах физики начиная с XX в., иногда, в качестве одного из следствий теорий, приводят к концепциям мультиверса. Существование мультиверса постулируется, исходя из различных оснований. Уже тот факт, что отправные точки могут быть разными, а итог один, – является серьезным поводом к философскому анализу базисов теорий, допускающих множественность миров<sup>1</sup>.

Цель настоящего исследования состоит в анализе некоторых из таких теорий и в попытке интерпретации базовых понятий (в частности, пространства), лежащих в основе той или иной концепции множественности миров, с привлечением историко-философского контекста. Сформировавшаяся на сегодняшний день философия науки, как кажется, несколько отстает от современных открытий физики (XX и XXI вв.). Однако это видимое упущение можно попытаться исправить, если установить связи (категориальные и концептуальные) между философскими и научными теориями прошлого и настоящего. В таком случае может оказаться, что ряд современных физических представлений коррелирует с предшествующими идеями (при условии определенной модификации последних). Интересно, что наибольшую активность в современной философии науки проявляют физики и математики: Джон Барроу, Брайан Грин, Дэвид Дойч, Роджер Пенроуз, Леонард Сасскинд и другие, и их работа, безусловно, важна. Проблема только в том, что, не будучи философами (специалистами в истории и философии науки), они практически не упоминают (или упоминают мало и случайным образом) историко-философский контекст, который позволил бы связать то, что есть сейчас, с тем, что говорилось раньше по этим же вопросам.

Пьер Адо указывал на то, что философия – это, в первую очередь, образ жизни. Анализируя различные античные философские школы, он показал, что задача познания мира (например, в физике стоиков) является производной от задачи гармоничного сосуществования с миром. То есть, мир нужно познавать, чтобы научиться в нем жить, жить «согласно природе». В каком-то смысле философия – это всегда философия науки. Поэтому очевидно важна философская интерпретация концепций современной физики.

Пространство и время остаются самыми фундаментальными компонентами физики (притом что в действительности не ясно, фундаментальны ли они). Современная теоретическая физика, решая различные частные вопросы, затрагивает эти категории таким образом, что их все сложнее зафиксировать определенно и однозначно. Теории мультивселенных – только один из примеров, когда пространство и время, называясь по-прежнему, говорят о разном. Правда, пространство (притом, что под этим словом можно подразумевать многое) более легко представимо, чем время. Со временем ситуация сложнее – Альберт Эйнштейн в этой связи отметил, что для сознания человека всегда была характерна геометризация понятия времени<sup>2</sup>, т. е. время скорее осмысливается в пространственных категориях (отрезках, промежутках, интервалах) и не имеет собственных ясных физических характеристик. Можно предположить, что в силу неких эволюционных причин человек не наделен способностью представления времени. Вообще, строго говоря, это касается не только времени: есть многое, что существует (в том смысле, что оно мыслимо), но, тем не менее, не представимо. Например, это касается размерностей пространства выше трех<sup>3</sup>, бесконечности, небытия, единого

<sup>1</sup> В действительности могут быть принципиально различные вариации мультиверса, но все они объединены идеей множественности миров.

<sup>2</sup> Hadot P. Exercices spirituels et philosophie antique. P., 1987.

<sup>3</sup> Einstein A. Relativity: The Special and the General Theory. L., 1954. P. 141.

и т. д. То есть существуют ограничения на пространственное воображение, и это неоднократно отмечалось начиная с античности, стоит лишь выйти за пределы привычного воображению мира. В наиболее эффективной теории, имеющей дело со временем, теории относительности, эта логика пространственного представления времени доведена до предела – время можно пытаться интерпретировать как дополнительное (четвертое) пространственное измерение. Разумеется, не буквально, но в том смысле, что отсутствие движения в пространстве (относительное отсутствие) можно рассматривать как стопроцентное движение во времени (со скоростью света)<sup>4</sup>.

В настоящей статье внимание акцентируется в основном на категории пространства (и связанных с ним понятиях), возникающей в философской интерпретации некоторых теорий мультивселенных; проблема времени затрагивается в меньшей степени и будет проанализирована в отдельном исследовании.

**2. Постановка проблемы.** Нельсон Гудман отметил: «Если имеется всего лишь один мир, то он охватывает множество контрастирующих аспектов; если имеется много миров, то их совокупность составляет одну вселенную»<sup>5</sup>. То есть много миров можно рассматривать как один мир, мультивселенную, но и один мир может быть рассмотрен как многие. Это указывает на древнюю проблему в разделении единого и многого<sup>6</sup>, поэтому в дальнейшем будет введен специальный критерий разделения.

На сегодняшний день в физике насчитывается девять основных теорий мультиверса – такова точка зрения струнного теоретика Брайна Грина<sup>7</sup>. Но нужно отметить, что не все из названных им 1) в самом деле относятся к физике и 2) действительно предполагают существование мультивселенной. Что касается первого сомнения, то оно относится к теории изобилия (полноты бытия), которая, вероятно, берет свое начало в мире идей Платона. С этой стороны действительно сложно говорить о физической теории, потому что она допускает существование любых миров, в том числе и таких, которые противоречат законом физики, а это абсурд. Теории изобилия (в которой допускается реализация всего мыслимого) посвящены работы, в частности, Артура Лавджоя<sup>8</sup>, Роберта Нозика<sup>9</sup>, Дэвида Льюиса<sup>10</sup>, В.П. Визгина<sup>11</sup> и А.С. Карпенко<sup>12</sup>. Что касается второго пункта, то здесь сложность возникает из-за возможности различных интерпретаций. Например, правомерно ли рассматривать модель голографической вселенной как мультивселенной, или все-таки порождающая явления поверхность и ее трехмерная проекция – одна и та же вселенная? Эти вопросы возникают потому, что не существует какого-либо общепринятого определения мультивселенной. Чтобы избежать путаницы, в данной работе под мультивселенной (и ее синонимом мультиверсом), подразумевается множество миров, среди

<sup>4</sup> Например, трудно вообразить трехмерную сферу. Воображая сферу, мы представляем ее двухмерную поверхность, в то время как у трехмерной она должна быть трехмерная, и, следовательно, для ее представления необходимо четырехмерное пространство.

<sup>5</sup> Подробный анализ проблемы времени в контексте науки XX в. см. в работе *Whitrow G.J. The Natural Philosophy of Time. Oxf., 1980.*

<sup>6</sup> *Goodman N. Ways of Worldmaking. Indianapolis, 1978. P. 2.*

<sup>7</sup> См. диалог Платона «Парменид», в котором тщательно анализируется эта проблема: *Платон. Парменид // Платон. Соч.: в 4 т. Т. 2. СПб., 2007. С. 413–493.*

<sup>8</sup> *Greene B. The Hidden Reality. Parallel Universes and the Deep Laws of the Cosmos. N.Y., 2011.*

<sup>9</sup> *Lovejoy A.O. The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea. Camb. (Mass.), 1936.*

<sup>10</sup> *Nozick R. Philosophical Explanations. Camb. (Mass.), 1981.*

<sup>11</sup> *Lewis D. On the Polarity of Worlds. Oxf., 1986.*

<sup>12</sup> *Визгин В.П. Идея множественности миров: очерки истории. М., 2007.*

которых есть такие, которые идентичны нашему<sup>13</sup> (или почти идентичны). Идентичные – очень важная оговорка, иначе в рассмотрение попадут под видом других миров любые звездные системы или галактики наблюдаемой вселенной. Предположения о том, что другие звездные системы (или объекты Солнечной системы) населены подобно нашей, высказывались в истории науки неоднократно, и в Новое время вошли в научно-популярную и художественную литературы. Джордано Бруно<sup>14</sup>, Сирано де Бержерак<sup>15</sup>, Бернар Фонтенель<sup>16</sup>, Готфрид Альфред Бюргер и Рудольф Эрих Распе<sup>17</sup> и многие другие использовали в своих сочинениях сюжет обитаемости окружающего космического пространства.

Допущение обитаемости вселенной и правда имеет место, но это не связано с теориями мультивселенной. Идея множества миров в современной физике предполагает существование за пределами наблюдаемой вселенной других миров (возможно, «параллельных» ей). Первый ключевой момент идеи мультиверса заключается в принципиальной сложности (как правило, невозможности) их наблюдать в силу определенных ограничений, накладываемых законами природы. Второй – спорная, но наш взгляд, важная гипотеза о допущении существования миров, идентичных уже наблюдаемому.

Другое важное ограничение состоит в том, что настоящее исследование посвящено возможным мирам в физическом смысле, а не в логическом. В многозначных логиках можно строить сколько угодно «возможных миров» со своими наборами аксиом и правилами вывода (очень просто создать программу, которая будет порождать их автоматически), но такие миры очень слабо или вообще не коррелируют с физической реальностью, т. к. они не привязаны непосредственно к законам физики.

В научно-философском дискурсе о мультивселенных часто упоминаются следующие мультиверсы: Quantum Multiverse – квантовый; Landscape Multiverse – ландшафтный; Quilted Multiverse – «лоскутный» мультиверс; Inflationary Multiverse – инфляционный; Brane Multiverse – мультиверс на бранах; Ultimate Multiverse – мультиверс, содержащий все возможные вселенные; Cyclic Multiverse – циклический; Holographic Multiverse – мультиверс как голограмма.

К идее вселенной, основанной на голографическом принципе, привели исследования в области черных дыр и энтропии. Сначала работы Карла Шварцшильда<sup>18</sup>, Яакова Бекенштейна<sup>19</sup>, Стивена Хокинга<sup>20</sup>, Леонарда Сасскинда<sup>21</sup> и Герарда Хоофта<sup>22</sup> в стандартной модели физики, а затем Эдварда

<sup>13</sup> Карпенко А.С. Философский принцип полноты // *Вопр. философии*. 2013. № 6–7. С. 58–71.

<sup>14</sup> Под нашим миром подразумевается наблюдаемая вселенная в пределах ее космического горизонта.

<sup>15</sup> Бруно Д. Диалоги. М., 1949. С. 295–449.

<sup>16</sup> Bergerac, Cyrano de. Histoire comique par Monsieur de Cyrano Bergerac contenant les Etats & Empires de la Lune. P., 1657.

<sup>17</sup> Fontenelle, Bernard Le Bouyer de. Entretiens sur la pluralité des mondes. P., 1686.

<sup>18</sup> Бюргер Г.А., Распе Э.А. Удивительные путешествия на суше и на море, военные походы и веселые приключения барона фон Мюннгаузена, о которых он обычно рассказывает за бутылкой в кругу своих друзей. М., 1986.

<sup>19</sup> Schwarzschild K. Über das Gravitationsfeld eines Massenpunktes nach der Einsteinschen Theorie // *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Sitzung vom 3. Februar 1916. S. 189–196.

<sup>20</sup> Bekenstein J. Black Holes and Entropy // *Physical Review*. 1976. № 7 D. P. 2333–2346.

<sup>21</sup> Hawking S.W. Black Hole Explosions? // *Nature*. 1974. Vol. 248(5443). P. 30–31.

<sup>22</sup> Susskind L. The World as a Hologram // *Journal of Mathematical Physics*. 1995. Vol. 36(11). P. 6377–6399.

Виттена<sup>23</sup> и Хуана Малдасены<sup>24</sup> в теории струн показали, что наблюдаемая трехмерная вселенная может рассматриваться как отражение (голограмма) физических событий, происходящих на далекой двухмерной поверхности – она в определенном смысле и является подлинной реальностью, т. к. генерирует ту трехмерную реальность, в которой мы существуем. Однако представляется, что в данном случае все-таки справедливо говорить об одной вселенной, в которой существуют различные языки для описания одной и той же реальности (имеет место математический дуализм – языком двумерной поверхности удобно описывать и устанавливать сложные свойства трехмерной реальности и наоборот), а не один язык для описания разных реальностей, т. е. едва ли эту идею можно интерпретировать как имеющую отношение к мультивселенным. Поэтому здесь эта теория анализироваться не будет.

Циклический мультиверс предполагает существование вселенной в течение определенного цикла (несколько триллиардов лет), когда в результате какого-либо события – схлопывания в сингулярность или столкновения с соседней вселенной – вселенная разрушается и все начинается с начала, т. е. повторяется тот же сценарий рождения и развития вселенной, возможно, в точности тот же. Таким образом, речь идет о мирах, существующих последовательно в разные времена, и такой вариант трудно назвать вариантом мультивселенной в полном смысле. Тем менее эта концепция будет затронута как следствие другой теории (бранного мультиверса).

Также здесь не будет рассматриваться теория ландшафтного мультиверса. Она является результатом применения теории струн к инфляционной космологии, и ничего не добавляет к пониманию характеристик пространства по отдельности в инфляционной и струнной теориях. Скорее наоборот, она это возможное понимание крайне затрудняет, потому что является чрезвычайно сложной не только для философско-научной интерпретации, но и для математического описания (такого законченного описания еще не появилось).

Не будет рассматриваться и теория Ultimate Multiverse («возможно все») как имеющая в данном контексте чисто спекулятивный характер.

**3. Краткое введение в проблему пространства.** Рассуждая о пространстве, традиционно выделяют следующие его характеристики (связанные между собой): конечность или бесконечность; наличие пустоты и материи или отсутствие такого разделения; возможность движения, непрерывность и дискретность, наличие места, фундаментальность. Подробному обсуждению истории вопроса конечности или бесконечности пространства посвящена работа Александра Койре<sup>25</sup>, также некоторые идеи по этому поводу высказаны в статье И.А. Карпенко<sup>26</sup>. Койре указывает на интересную деталь: понятия «космос» эпохи античности и Средних веков совсем не то же самое, что «вселенная» Нового времени, и тем более отличается от мирового пространства современной физики. Космос Аристотеля, Гиппарха, Птолемея – это замкнутый конечный мир, за пределами которого не находится ничего<sup>27</sup>. У Николая Кузанского и Джордано Бруно это уже бесконечная вселенная; вопреки идеям Николая Коперника и Иоганна Кеплера (а на самом деле во многом благодаря им) миры

<sup>23</sup> *Stephens C.R., 't Hooft G., Whiting B.F.* Black Hole Evaporation without Information Loss // *Classical and Quantum Gravity*. 1994. Vol. 11(3). P. 621.

<sup>24</sup> *Witten E.* Anti-de Sitter Space and Holography // *Advances in Theoretical and Mathematical Physics* 1998. № 2. P. 253–291.

<sup>25</sup> *Horowitz G.T., Maldacena J., Strominger A.* Nonextremal Black Hole Microstates and U-Duality // *Physical Letters*. 1996. Vol. 383 B. P. 151–159.

<sup>26</sup> *Койре А.* От замкнутого мира к бесконечной вселенной. М., 2001.

<sup>27</sup> *Карпенко И.А.* От замкнутой вселенной к бесконечной и обратно // *Филос. науки*. 2014. № 6. С. 105–118.

Рене Декарта, Готфрида Лейбница и Исаака Ньютона также бесконечны (и, вероятно, мир Галилея тоже). Притом в моделях, допускающих бесконечность, не обязательно бесконечно пространство – например, при пространстве как протяженности материи у Декарта, конечно, бесконечен лишь Бог. У Генри Мора бесконечное пространство – это «чувствилище Бога». Также из бесконечности не следует автоматически множественность миров<sup>28</sup>.

На сегодняшний день вопрос о конечности или бесконечности пространства открыт (отчасти, возможно, потому, что нет ясности относительно природы пространства). Теоретически, если допускать постулат симметрии и опираться на общую теорию относительности, возможны варианты плоского бесконечного, плоского конечного (но безграничного), сферического и седловидного пространства (что следует из работы А. Фридмана 1924 г.<sup>29</sup>). Иначе говоря, пространство может иметь нулевую, положительную или отрицательную кривизну. Область наблюдаемого пространства так мала по сравнению с размерами расширяющейся вселенной, что на доступных масштабах трудно сделать вывод о конфигурации пространства. Если доверять методу индукции, можно склоняться к плоской-бесконечной, полагая, что и «там» так же, как «здесь».

Другая проблема касается места и материи. Следует ли различать материальный объект и место, в котором он располагается и которое их разделяет? Если да (как ответил бы Демокрит, эпикурейцы и последующие атомисты), то пространство это и есть это «место», а материя, в таком случае, отлична от пространства. Но тогда возникает вопрос о том, что такое это «место» – пустое пространство, ничто<sup>30</sup>? Это проблема явно осознавалась уже элеатами, у них нет пустоты, невозможно многое и невозможно движение. Поэтому мир элеатов – единое, неделимое, не движущееся нечто<sup>31</sup>. Фактически, в этой ситуации разница между пространством и материей исчезает. Аристотель, не допуская пустоты, допускал наличие «места», что уже в Средние века привело к понимаю ошибочности его теории, т. к. его концепция движения и абсолютного места явно противоречила наблюдениям.

Одно из важных различий в воззрениях на природу чувственного мира у античных философов и ученых Нового времени состоит в том, что если у первых она была тенью, отражением реального мира идей (как у Платона) или «возможностью», чем-то не существующим без формы (как у Аристотеля), то, например, у Декарта она – субстанция, действительность, подлинная реальность. Декарт отказался от идеи пустого места: все, что есть – материальная протяженность: «Причина этому та, что сами названия “место” и “пространство” не обозначают ничего действительно отличного от тела, про которое говорят, что оно «занимает место»; ими обозначаются лишь его величина, фигура и положение среди других тел»<sup>32</sup>, и, таким образом, она и есть пространство.

<sup>28</sup> Космос Аристотеля конечен, потому что «ничто беспредельное не может иметь бытие» (*Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 97*), это следует из анализа рассуждения Платона о едином и ином.

<sup>29</sup> Декарт категорически не допускал множественности миров, см. *Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1989. Ч. 2. § 22.*

<sup>30</sup> См. английский перевод статьи: *Friedmann A. On the Possibility of a World with Constant Negative Curvature of Space // General Relativity and Gravitation. 1999. Vol. 31(12). P. 2001–2008.*

<sup>31</sup> Возможно отличать пустоту от ничто, наделяя первую протяженностью.

<sup>32</sup> Истоки научного мировоззрения в античности и Новом времени подробно исследованы в работах П.П. Гайденко: *Гайденко П.П. История греческой философии в ее связи с наукой. М., 2012; Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М., 2011.*

Лейбниц, как бы по-новому осмысляя сказанное Парменидом, задается вопросом – почему есть нечто вместо ничто?<sup>33</sup>, и выводит проблему на новый уровень сложности. Сам этот вопрос уже допускает возможность «ничто» (хотя не до конца ясно, что это «ничто» – небытие или «недобытие» как возможность реализации бытия). Лейбниц решает этот вопрос с привлечением религиозного аспекта и закона достаточного основания. Но из его вопроса следует другой важный вопрос: а возможно ли в принципе, чтобы нечто не существовало? То есть возникает предположение, что все обязано быть, т. к. нет разумных оснований для того, чтобы чего-либо не было. Подробный анализ этой проблемы в историко-философской ретроспективе см. в статье А.С. Карпенко<sup>34</sup>.

Исаак Ньютон, в отличие от Декарта, однозначно разъединяет пространство и материю, ясно говоря: «место есть часть пространства, занимаемое телом...»<sup>35</sup> Для Лейбница же материя – актуальный феномен, а пространство – идеальная абстракция. У Декарта<sup>36</sup> и Лейбница<sup>37</sup> категорически нет атомов (у последнего это монады, принципиально не протяженные частицы материи), и свойства материи обусловлены нематериальной субстанцией. Ньютон же атомист (но в ином смысле, чем, например, Гюйгенс и другие атомисты XVII века, его атомы обладают активными силами и имеют разные формы).

Если атомов и пустоты нет, то чтобы допустить движение, должен быть некий непрерывный эфир (у Аристотеля вводится вихревое движение, у Декарта так же используются «вихри» для объяснения движения в эфире), который и есть, по существу, пространство. Концепция эфира получила дальнейшее развитие в виде «светоносного эфира», в котором распространяются электромагнитные волны, и очень кстати пришлось открытию Джеймсом Максвеллом электромагнетизма – его вычисления показали скорость света, близкую к установленной экспериментами, но оставался вопрос: 300 000 км/с по отношению к чему? Ответ: к эфиру. Но Эйнштейн в специальной теории относительности показал, что уравнения Максвелла на самом деле не нуждаются ни в каком эфире, и свет движется с такой (всегда одинаковой) скоростью по отношению к чему угодно.

С проблемой движения тесно связаны дискретность или непрерывность. Знаменитые апории Зенона, доказывающие, что движения и множественности не существует и тем самым подрывающие основы ранней пифагорейской математики с ее дискретными монадами, из которых состоят объекты, актуальны до сих пор<sup>38</sup>. Программа атомизма, начатая Левкиппом и Демокритом (попытавшимися обойти эти апории), пифагорейские идеи, развитые Платоном (его дискретные – это точка, линия, плоскость) и Евдоксом, аристотелевская физика и геометрия Евклида привели к интересным концепциям сегодня<sup>39</sup>. К XX в. утверждается атомизм, который с одной стороны, принимает материальность атомов (хотя более актуально говорить о кварках, электронах, фотонах, частицах-переносчиках взаимодействий и т. п.), с другой стороны, математический аппарат рассматривает их как точки, не имеющие

<sup>33</sup> Декарт Р. Первоначала философии. Ч. 2. § 13.

<sup>34</sup> См. Лейбниц Г.В. О глубинном происхождении вещей // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 282–290.

<sup>35</sup> Карпенко А.С. Основной вопрос метафизики // Филос. журнал. 2014. № 2(13). С. 51–74.

<sup>36</sup> Ньютон И. Математические начала натуральной философии. М., 2008. С. 30–31.

<sup>37</sup> Декарт Р. Первоначала философии. Ч. 2. § 20.

<sup>38</sup> Лейбниц Г.В. Избранные философские сочинения. М., 1890. С. 158.

<sup>39</sup> Анализ практически всех возможных решений апорий с обоснованием несостоятельности этих решений осуществил А. Коуре в специальной работе: Коуре А. Заметки о парадоксах Зенона // Коуре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 27–51.

физических размеров. Если в стандартной модели физики частицы – это физически дискретные единицы, математически непрерывные (т. е. не имеющие минимального размера), то в струнной теории и теории квантовой петлевой гравитации это в обоих случаях объекты, имеющие конечный размер. Однако это говорит о дискретности материи, «располагающейся» в пространстве, но не о дискретности самого пространства. Если пытаться постулировать дискретность пространства, то это равносильно утверждению о том, что оно не фундаментально, а «состоит» из чего-то. На сегодняшний день вопрос этот открыт<sup>40</sup>.

Отдельного внимания заслуживает пространство в системе Платона: это не место для объектов, оно не воспринимается чувственно и не является полностью идеальным<sup>41</sup>. Оно выступает в качестве посредника между идеями и чувственным миром. Его точное восприятие невозможно: оно как бы «видится во сне», но необходимо для занятий геометрией. Соответственно, движение в нем невозможно, движение в мире геометрии, как утверждает Прокл<sup>42</sup>, – это удобная фантазия, которая является следствием особенностей нашего восприятия окружающего мира. Кантовское понимание пространства как априорной формы чувственности, которое само не может ощущаться и мыслиться, но является условием восприятия, приближается к платоновской трактовке.

**4. Теории мультиверса и пространство. Идея «лоскутного» мультиверса** довольно проста. Для реализации этого варианта требуется одно допущение: бесконечность пространства. Интересно, что наиболее адекватными для концепции «лоскутного мультиверса» оказываются идеи Николая Кузанского и Джордано Бруно с их бесконечными вселенными. Правда, Кузанский считал, что все миры должны быть уникальными<sup>43</sup>. Для Бруно бесконечность миров следует из его тезиса «действительность и возможность – одно и то же»<sup>44</sup>, предполагающего, что все мыслимое существует (но здесь необходимо ограничение – в пределах допустимого законами физики)<sup>45</sup>.

Допустим, обстоятельства (законы природы) вне доступной для наблюдения части вселенной те же, что и в наблюдаемой. Если это так, существует, скорее всего, конечное число возможных вариаций частиц и, следовательно, их комбинаций<sup>46</sup>. Число комбинаций крайне велико, но в бесконечной вселенной с необходимостью будут повторы (бесконечное число раз). По существу, «лоскутная» мультивселенная – это одна бесконечная вселенная, в которой существует бесконечное множество миров, которые бесконечно повторяются. Именно повторяемость оказывается главным условием разговора о мультиверсе – в противном случае приставка «мульти» – едва ли оправдана и мы возвращаемся к традиционным вариациям в духе Коперника, Галилея, Декарта, Ньютона и т. п.

Пространство в этой модели в определенном смысле классическое. Это некая среда, в которой находится материя. Оно «пронизано» различными полями, которые в квантовой теории поля могут отождествляться с частицами

<sup>40</sup> Разумеется, влияние геометрии и математики Средних веков и Нового времени на современную науку не менее велико, здесь лишь указывается на отправные пункты развития науки.

<sup>41</sup> Подробно об истории атомизма см., например, работу Зубова В.П.: *Зубов В.П. Развитие атомистических представлений до начала XIX в. М., 1965.*

<sup>42</sup> *Платон. Тимей // Платон. Соч. в 4 т. Т. 3. Ч. 1. СПб., 2007. 52 а-в.*

<sup>43</sup> *Прокл Диалог. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида. М., 2013.*

<sup>44</sup> *Николай Кузанский. Об ученом незнании // Николай Кузанский. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 135.*

<sup>45</sup> *Бруно Д. Диалоги. С. 242.*

<sup>46</sup> Здесь возникает важнейший вопрос: если наше мышление подчиняется законам физики, можем ли мы мыслить нечто противоречащее физике?

(в том смысле, что, поскольку нельзя точно локализовать частицу в конечном пространстве, флуктуирующую частицу можно представлять как квант поля). Тем не менее поля – это не пространство, они как бы «находятся» в нем, задавая свойства материи, взаимодействия которой распространяются в нем. В космологии лоскутной мультивселенной в классическом варианте содержатся основные трудности современной физики: отсутствие квантовой теории гравитации, и поэтому она описывается независимо двумя теориями на различных масштабах, общей теорией относительности и квантовой механикой. Когда же осуществляется попытка заглянуть вглубь пространства, на мельчайшие расстояния, математика этих теорий перестает работать<sup>47</sup>.

**Квантовый мультиверс.** История проблемы квантовых измерений и некоторые современные пути ее решения проанализированы, например, в работах И.А. Карпенко<sup>48</sup>, а также в некоторых классических работах<sup>49</sup>. В данном случае ограничимся краткой формулировкой проблемы: проблема квантовых измерений заключается в том, что линейное уравнение Шредингера, описывающие микромир (эволюцию во времени волновой функции), как будто перестает работать в условиях макромира.

Нильс Бор и Макс Борн первыми осознали вероятностную природу волновой функции<sup>50</sup>, и ввели термин «волна вероятности»<sup>51</sup>, характеризуя поведение частиц, создающих интерференционную картину. То есть частицу можно рассматривать как волну (это было показано Луи де Бройлем<sup>52</sup>), значит, обнаружить частицу в определенном месте можно с определенной вероятностью<sup>53</sup>. В тех местах, где значение волны велико (величина амплитуды), обнаружить частицу наиболее вероятно.

Сущность проблемы в следующем: допустим, волна вероятности показывает (а точнее, это показывает уравнение Шредингера), что частицу с равным успехом можно обнаружить в нескольких местах. Однако, когда производится измерение (взаимодействие микромира с макроскопическим измерительным прибором), она коллапсирует, и выбирается одно-единственное положение для частицы. Возникает закономерный вопрос: почему частица «выбрала» это место, а не другое, хотя эволюция волновой функции показывала нам, что она могла бы обнаружиться с той же вероятностью и в других

<sup>47</sup> Можно возразить против конечного числа возможных конфигураций, ведь частицы могут находиться где угодно и вариантов бесконечно много. Но есть принципиальные ограничения на точность измерений (принцип неопределенности), так что пространство все равно предстает дискретным.

<sup>48</sup> Вспомним, что в квантовой теории поля частицы – это точки, не имеющие размера, поэтому, теоретически, можно рассматривать бесконечно малые расстояния. Именно на малых расстояниях, сопоставимых с планковской длиной, гравитационное взаимодействие (самое слабое из всех) начинает играть существенную роль, но на этих расстояниях известные математические методы не работают.

<sup>49</sup> Карпенко И.А. Проблема связи квантовой механики и реальности: в поисках решения // Эпистемология и философия науки. 2014. № 2. С. 110–126; Karpenko I. Question of Consciousness: to Quantum Mechanics for the Answers // Studia Humana. 2014. Vol. 3. № 3. P. 16–28.

<sup>50</sup> См., напр., Bell J.S. Speakable and Unspeakable in Quantum Mechanics. Camb., 1987; Quantum Theory and Measurement. Princeton, 1983.

<sup>51</sup> Born M. Zur Quantenmechanik der Stoßvorgänge // Zeitschrift für Physik. 1926. Bd. 37(12). S. 863–867.

<sup>52</sup> Волны вероятности связаны с волновыми функциями, но не совпадают с ними. Дело в том, что вероятность не может принимать отрицательных значений, а значение волновой функции может. Если бы дело ограничивалось волнами вероятности, интерференционная картина не возникала бы.

<sup>53</sup> Бройль Л. де. Революция в физике (Новая физика и кванты). М., 1965.



местах. Конечно, можно ответить: просто так, это присущая природе случайность, ничем не детерминированная. Такой ответ не подходит по двум причинам: во-первых, очевидно, наука не может опираться на подобные основания; во-вторых, в таком случае приходится утверждать, что уравнение Шредингера перестает работать при переходе с микроуровня на макроуровень (при взаимодействии с крупными измерительными приборами<sup>54</sup>), как и утверждает копенгагенская интерпретация.

В наших целях важна интерпретация, предложенная Хью Эвереттом<sup>55</sup>. Он предложил так называемую «многомировую интерпретацию», суть которой в том, что реализуются все возможные исходы. Это означает, что любое вероятное положение, описываемое волной вероятности, реализуется, но в отдельной – параллельной – вселенной. Огромный плюс этого подхода в том, что уравнение Шредингера никогда не перестает работать. Минус, очевидно, в том, что невозможно доказать истинность его теории. Дэвид Дойч уверен, что многощелевой эксперимент однозначно доказывает существование параллельных миров<sup>56</sup>, т. к. интерференция является следствием столкновения фотонов (или электронов) одного мира с фотонами (или электронами) параллельного мира, история которого еще очень близка к нашей. Но поскольку это «параллельная реальность», мы ее не видим. Его теория оказывается несостоятельной, если рассматривать элементарные частицы как волны. Однако, опираясь на явления вроде фотоэффекта, он принципиально не признает корпускулярно-волновой дуализм. Здесь стоит указать, что несмотря на очень значительный авторитет Дойча в физике, эти его доводы не находят существенной поддержки в научном сообществе.

В случае принятия многомировой интерпретации возникает закономерный вопрос: где возникают и существуют эти вселенные, каждое мгновение в огромном количестве? В некоем пространстве? Если да, то они перестают быть параллельными, поскольку для них есть некое общее пространство, что допускает возможность их пересечения. Если нет, и возникает каждый раз новое пространство, то оно возникает нигде. Приходится допускать возникновение нечего в ничто, а это, очевидно, тупиковый путь<sup>57</sup>.

Другая проблема заключается в том, что арена действий квантовой теории поля – это не обычное трехмерное пространство, а гильбертово (вариант конфигурационного для квантовой теории), которое может иметь сколько угодно измерений. Квантово-механическое описание имеет дело с привычным пространством только в случае волновой функции одной изолированной частицы. Но для описания каждой новой частицы задаются новые три оси пространственных измерений, и следовательно, число измерений будет в три раза больше числа частиц. Понятно, что в случае макроскопических объектов, таких как измерительные приборы и люди, вычисления крайне усложняются, однако нас интересует другой вопрос: является ли гильбертово пространство реальным (и в каком смысле?) Принято считать, что это математическая абстракция, но словосочетание «математическая абстракция» никаким образом не доказывает нереальность обозначаемого им явления.

<sup>54</sup> Позже Ричард Фейнман показал, что квантовая теория поля не нуждается в понятиях «частицы» и «волны» для полноценной работы, вместо этого осуществляется сложение векторов состояний (суммирование по траекториям) (*Feynman R., Hibbs A. Quantum Mechanics and Path Integrals. N.Y., 2005*).

<sup>55</sup> Конечно, это может объясняться декогерентностью, но в данном случае не влияет на суть многомировой интерпретации.

<sup>56</sup> Оригинальную версию диссертации Эверетта можно найти в книге: *The Many Worlds Interpretation of Quantum Mechanics. Princeton, 1973*.

<sup>57</sup> *Deutsch D. Fabric of Reality. N.Y., 1997. P. 32–55*.

Еще одно следствие квантовой механики (которое вытекает из известного эксперимента Эйнштейна-Подольского-Розена), впоследствии ставшее важным элементом теории Бройля-Боме<sup>58</sup>, косвенно подтвержденное работами Джона Белла<sup>59</sup> и Алена Аспекта<sup>60</sup>, заключается в нелокальности пространства. Основные классические представления (за исключением, например, таких важных представлений, как представление Ньютона о мгновенном воздействии гравитации) об устройстве пространства основаны на том, что оно локально, т. е. для того, чтобы передалось некое воздействие, нужно преодолеть определенное расстояние, и скорость передачи ограничена скоростью распространения света. Однако нелокальность нарушает этот принцип: т. н. связанные фотоны мгновенно коррелируют, передавая друг другу воздействие на один из них, что очевидно является превышением скорости света (фактически скорость оказывается вообще ни при чем). Это определенно не согласуется со специальной теорией относительности, которая и устанавливает этот верхний предел скорости<sup>61</sup>. Философские основания физики могут сильно меняться в зависимости от того, локально пространство или нет. Если запутанность интерпретировать именно как следствие нелокальности, меняется само понятие расстояния – в привычном нам виде оно теряет объективный смысл и превращается в иллюзию восприятия. Причем, по всей видимости, не важно, как далеко разнесены частицы (в прошлом году Николас Гизин с коллегами измеряли расстояние в 25 километров<sup>62</sup>): корреляция сохраняется. В таком случае, что нас заставляет различать «там» и «здесь», если, возможно, в действительности этого различия нет и пространство нелокально? Почему человеческий опыт расходится с данными науки и человек вынужден преодолевать несуществующие расстояния, чтобы попасть из одной точки в другую? Возможно, все из-за того же различия микромира и макромира в копенгагенской интерпретации, и пространство нелокально только на микроуровне? Но это требует объяснений.

Эксперименты Гизина и других показали, что квантовая телепортация существует, что фактически означает мгновенное перемещение объекта (пока что это элементарные частицы) из одной области в другую. Это может означать, что, несмотря на нелокальность, понятие «места в пространстве» сохраняется: суть телепортации в том, что в другом «месте» возникает двойник исходного объекта, который остается в прежнем месте. В таком случае, вероятно, следует говорить о том, что нелокальны связи между объектами в пространстве, само же пространство, как того хотела классическая физика (в лице Ньютона, Эйнштейна и др.), локально и предоставляет «места» для расположения объектов.

Имеет смысл отметить, что многомировая интерпретация, помимо сложности доказательства, наталкивается на одну серьезную трудность. В ней теряет смысл само понятие вероятности. Если реализуются все возможные исходы, то каков смысл утверждения, что один исход более вероятен, чем

<sup>58</sup> Проблема возникает именно благодаря возникновению новых миров, если бы этого не было, то вопрос о «где» отпадает.

<sup>59</sup> *Bohm D.* A Suggested Interpretation of the Quantum Theory in Terms of 'Hidden' Variables, I and II // *Quantum Theory and Measurement*. Princeton, 1983. P. 369.

<sup>60</sup> *Bell J.S.* On the Einstein Podolsky Rosen Paradox // *Physics*. 1964. № 1(3). P. 195–200.

<sup>61</sup> *Aspect A., Grangier P., Roger G.* Experimental Realization of Einstein-Podolsky-Rosen-Bohm Gedankenexperiment: A New Violation of Bell's Inequalities // *Physical Review Letters*. 1982. Vol. 49. Iss. 2. P. 91–94.

<sup>62</sup> Предел накладывается на движение в пространстве, но само пространство может расширяться быстрее (например, в инфляционной космологии).

другой? Квантовые вычисления, имея статистическую природу, показывают, что при многократном эксперименте частица будет с наибольшей вероятностью обнаружена там-то или там-то, при этом вероятность одних исходов может быть выше других, т. е. частица не обязательно будет обнаружена в наиболее вероятном положении – ведь дело в том, что она там будет оказываться чаще всего. Однако при обязательной реализации всех исходов смысл такой вероятности, основы квантовой механики, ускользает.

**Инфляционный мультиверс.** Инфляционное расширение – это вариация теории Большого взрыва, которая позволяет объяснить однородность наблюдаемой вселенной (в частности, примерно одинаковую температуру реликтового излучения). Нас интересует конкретно сценарий вечной инфляции (вариант инфляционной космологии). Изначальный сценарий вечной инфляции предложен Аланом Гуттом<sup>63</sup>, Андреем Линде<sup>64</sup> и Полом Стейнхардом<sup>65</sup>. Александр Виленкин, по всей видимости, был первым, кто осознал (и популярно изложил), что инфляционное расширение может быть вечным, и эта-то идея была дальше разработана указанными физиками. Чтобы понять ее, нужно допустить, что бесконечное нечто (можно ли назвать это нечто пространством?) заполнено гипотетическим полем инфлатона<sup>66</sup>, высокая энергия которого вызывает сверхбыстрое расширение. Когда энергия поля скатывается к низким значениям, происходит образование миров (энергия поля инфлатона преобразуется в частицы, из которых впоследствии формируются галактики). Для объяснения факта падения поля инфлатона необходима квантовая теория поля – она предсказывает, что квантовые флуктуации (неизбежные случайные возмущения поля на микроуровне) могут «сбросить» поле инфлатона с высокой точки, что и приведет к образованию вселенной.

Эту картину можно представить как некое бескрайнее пространство (инфлатон), в котором вечно возникают новые вселенные. Очень интересно, что, хотя с точки зрения гипотетического внешнего наблюдателя, который смог бы находиться в инфлатоне, эти вселенные конечны, с точки зрения внутреннего наблюдателя они бесконечны (это связано с особенностями течения времени внутри и снаружи вселенной). Таким образом, каждую из этих вселенных можно рассматривать как лоскутный мультиверс, что приводит к оригинальной концепции мультиверса внутри мультиверса. Но здесь есть один нюанс – расчеты показывают, что вселенные внутри инфлатона должны обладать отрицательной кривизной. Хотя наиболее распространенное мнение таково, что наша вселенная плоская (имеет нулевую кривизну), в действительности она может быть и отрицательной (или положительной). При больших размерах пространства, как уже отмечалось, кривизна пространства может оставаться незамеченной. Но если наблюдения покажут, что наша вселенная обладает не отрицательной кривизной, это опровергнет сценарий инфляционной мультивселенной<sup>67</sup>.

В описании данной концепции термины «инфлатон» и «пространство» использовались для удобства, как синонимы. Но это, конечно, не верно в привычном понимании пространства. Поле инфлатона не является каким-либо местом, где можно расположить объекты; с другой стороны, оно как бы

<sup>63</sup> Bussièrès F. et al. Quantum teleportation from a telecom-wavelength photon to a solid-state quantum memory // *Nature Photonics*. 2014. Vol. 8(10). P. 775–778.

<sup>64</sup> См.: Guth A. *The Inflationary Universe*. L., 1997.

<sup>65</sup> Linde A.D. *Particle Physics and Inflationary Cosmology*. Chur, 1990.

<sup>66</sup> Bardeen J.M., Steinhardt P.J., Turner M.S. Spontaneous Creation of almost Scale-Free Density Perturbations in an Inflationary Universe // *Physical Review*. 1983. № 28 D. P. 679.

<sup>67</sup> Возможно, бозон Хиггса является квантом этого поля.

окружает вселенные. Но если под инфлатоном понимать пространство, то возникает проблема с трактовкой той среды, что содержится во вселенных «внутри» инфлатона – очевидно, она совершенно иная.

**Струнный мультиверс.** Теория струн (суперструн) – одна из попыток объединения общей теории относительности и квантовой механики. Как уже отмечалось, квантовые флуктуации на микроуровне делают невозможным использование существующей математики. Причина в том, что в стандартной физике частицы – это точки, не имеющие размеров. Таким образом, они могут быть сколь угодно малы (бесконечно малы). Теория струн задает минимальный размер (порядка планковской длины) частицы, которая называется струной. Изначально в теории это одинаковые одномерные протяженные объекты<sup>68</sup>, фундаментальные свойства которых (заряд, масса, спин) задаются различными вибрациями в пространственных измерениях. Однако, в ходе разработки теории, математический аппарат теории струн в качестве следствия потребовал наличия десяти пространственных измерений (и одного временного), вместо трех, а также струн более высокой размерности (которые получили название бран). Дополнительные измерения теории струн задают новые формы возможных конфигураций пространства (по последним данным их около  $10^{69}$ ), которые называются многообразиями Калаби-Яу. Сложность состоит в том, что пока неизвестно, какое именно многообразие соответствует нашему пространству, возможно, это в принципе нельзя установить математически в рамках теории – в этом случае нужно идти от эксперимента к теории, но пространственные измерения так малы, что пока что не представляется возможным их наблюдение<sup>70</sup>.

С открытием бран стало ясно, что они могут быть макроскопического размера. Так, допускается, что наша вселенная – это трехмерная брана, которая находится в пространстве более высокой размерности. С этой точки зрения нет пространства как места и материи как объекта в ней, а есть единое пространство трехмерной браны, в которой мы способны различать конфигурации, воспринимаемые как пространство, и материю. Декартово представление о пространстве и материи было бы близко к этой ситуации, если не учитывать многомерность. В струнной космологии (и у некоторых предшественников) основная характеристика пространства – его размерность, количеством и свойством измерений определяются его свойства. В этом аспекте возникает проблема трактовки понятия пространства – что объединяет три измерения и десять, чтобы и то, и другое называлось пространством? Можно было бы сказать, что пространство – это возможность движения, и каждое новое измерение добавляет возможность перемещения. Другой способ – сказать, что пространство – это протяженность (но здесь очевидна тавтология).

В многомерном пространстве возможно существование любого количества вселенных на бране, более того, они могут сталкиваться, что приводит к сценарию циклической мультивселенной. В этом сценарии в нашем случае интересно то, что миры на бране могут располагаться как угодно близко по отношению друг к другу в многомерном пространстве. Их непосредственному наблюдению мешает то, что, согласно вычислениям, фундаментальные

<sup>68</sup> См.: *Freivogel B., Kleban M., Rodríguez Martínez M., Susskind L.* Observational Consequences of a Landscape // *Journal of High Energy Physics*. 2006. Vol. 3. № 3. 039. arXiv:hep-th/0505232

<sup>69</sup> Интересно, что одномерные объекты не могут непосредственно наблюдаться. Неверно отождествлять его с линией – линия имеет не только длину, но и ширину. Одномерный же объект невозможно увидеть, так он обладает только одной из характеристик.

<sup>70</sup> Предполагается, что размер дополнительных измерений очень мал (порядка планковской длины), именно поэтому мы не наблюдаем их в повседневной жизни.

взаимодействия, за которые и отвечают струны, не могут вырваться за пределы браны. Например, электромагнитное – а без света невозможно что-либо наблюдать. Это объясняется тем, что соответствующие струны «прикреплены» к поверхности браны. Но струны гравитационного взаимодействия не связаны, и могут покидать пространство одной браны и влиять на другие. Таким образом, этот сценарий допускает в будущем экспериментальную проверку – теоретически гравитационные волны, как последствия столкновений бран, должны обнаруживаться в пространстве трехмерной браны.

Итак, струнное пространство не всеобъемлюще в том смысле, что есть многомерное пространство как некая среда и есть объекты (струны и браны), находящиеся в нем, которые сами могут являться пространствами. Но это не классическое пространство как «место», например, у Аристотеля, это такое пространство, которое задает конфигурации и свойства объектов, располагающихся в нем – и в этом смысле оно близко пространству Платона.

**5. Заключение.** В рассмотренных концепциях мультиверса можно часто обнаружить, что пространство предстает некоей ареной действий, на которой разворачиваются события макромира и микромира. Однако его специфика задается той базовой теорией, на основе которой возникает мультиверс. Так, например, пространство квантового мультиверса – это флуктуирующее поле (и нет смысла спрашивать – а что за этим полем или где оно?), которое ассоциируется с частицами, положения которых задают новые вселенные. Но представляется, что можно упростить концепцию квантового мультиверса следующим образом. Нет необходимости говорить, что новые миры возникают «нигде». В квантовой теории все возможные миры уже заданы изначально – но потенциально (подобно материи Аристотеля). Волновая функция системы – это смесь всех возможностей ее реализации, она уже описывает квантовый мультиверс. Неизмеренные положения и импульсы частиц (таким образом, неизвестные, составляют истинный мультиверс – эту квантовую неопределенность можно трактовать как «возможно все возможное»). В этом смысле пространство квантовой теории поля (на микроуровне – непосредственно ненаблюдаемое) есть хранилище бесконечного числа возможностей. Это не актуальный, а потенциальный мультиверс, который тем не менее существует.

Теории, описывающие макромир, базируются на общей теории относительности. Пространство общей теории относительности неразрывно связано со временем. Это особенно показательно в случае такого следствия теории, как черные дыры. Дело в том, что внутри черной дыры пространство и время как бы меняются местами, т. е. после пересечения (разумеется, гипотетического) горизонта событий движение в пространстве становится движением во времени. В таком случае, можно ли говорить о пространстве как месте (иначе говоря, может ли время стать местом)? Возникает и другой вопрос: занимает ли сама черная дыра место в пространстве? По всей видимости, ответить «да» нельзя, поскольку внутри черной дыры структура пространства-времени таким образом меняется, что существующая математика не дает ответов (и это вообще проблема сингулярностей). В этой связи можно было бы отказаться от идеи «места» и возродить картезианское пространство, допустив новую интерпретацию результата Эйнштейна о кривизне пространства, вызванного массивными объектами: массивный объект «вымещает» занимаемое пространство, тем самым вызывая его искривление. Но такая трактовка возвращает к концепциям, отрицающим пустоту, и, следовательно, атомизм.

Говоря о возможных характеристиках пространства, следует учитывать и такой вопрос: а какие характеристики невозможны? Стивен Вайнберг, в связи с антропным принципом исследуя вопрос о вероятном распределении разумной жизни в мультиверсе<sup>71</sup>, пришел к выводу, что формирование галактик (по допущению, обязательное условие возникновения наблюдателей) возможно только при определенных значениях космологической константы<sup>72</sup>. При этом, теоретически, значения константы могут быть любые. Это означает, нет смысла спрашивать о свойствах и структуре нашей вселенной, пространства и времени – почему они такие, а не другие? – нет смысла, потому что в мультиверсе оказываются реализованы все возможные конфигурации. Поясним подробнее – существуют некоторые фундаментальные величины нашей вселенной (помимо упомянутой константы, например, масса электрона), которые известны из опыта, но не вычислены математически. Их математическое вычисление даст обоснование, почему они именно таковы. Пока математика предлагает широкий набор возможных значений, мы знаем их из опыта и подставляем в уравнения (так, например, работает квантовая теория поля), в результате получатся описание нашего мира. Но, возможно, что эти значения невычислимы в принципе – в том смысле, что математика теории допускает любые значения. Это может означать, что мультиверс реален – в нем реализуются все возможности. То же касается и пространств Калаби-Яу – возможно, математика струнной теории никогда не позволит вычислить конфигурации именно нашего пространства, потому что она описывает все возможные вселенные и, соответственно, все конфигурации (допустим и более любопытный вариант – струнная теория описывает другие миры, но не наш – это будет хорошим аргументом в пользу мультиверса в том случае, если саму математику трактовать как реальность, описывающую реальность иного порядка). Но такая позиция может повлиять на сущность и метод науки. Вопрос, логичный с точки зрения традиционной науки – почему свойства пространства именно таковы, – теряет смысл, потому что в бесконечном множестве миров, где реализованы все свойства, объяснять ничего не нужно. Ответом будет: это просто одна из всех возможных конфигураций. Однако даже при этом старые вопросы – является ли оно местом или материей, обладает ли протяженностью или нет, непрерывно или дискретно, и фундаментально ли оно, – остаются актуальными и вписываются в современную научную парадигму.

### Список литературы

*Аристотель*. Метафизика / Пер. с древнегреч. А. Кубицкого // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 63–367.

*Бройль Л. де*. Революция в физике (Новая физика и кванты) / Пер. с фр. М. Поливанова. М.: Атомиздат, 1965. 232 с.

*Бруно Д.* Диалоги / Пер. с лат. Я. Емельянова, М. Дынника, А. Рубина. М.: Госполитиздат, 1949. 552 с.

*Бюргер Г.А., Расне Э.А.* Удивительные путешествия на суше и на море, военные походы и веселые приключения барона фон Мюнхгаузена, о которых он обычно рассказывает за бутылкой в кругу своих друзей / Пер. с нем. В. Вальдмана. М.: Наука, 1986. 386 с.

<sup>71</sup> См.: *Weinberg S.* Anthropic Bound on the Cosmological Constant // *Physical Review Letters*. 1987. № 59. P. 2607–2610; *Weinberg S.* The Cosmological Constant Problem // *Reviews of Modern Physics*. 1989. № 61. P. 1–23.

<sup>72</sup> Имеется в виду то, что обычно обозначается как гравитационная отталкивающая или темная энергия.

- Визгин В.П.* Идея множественности миров: очерки истории. М.: ЛКИ, 2007. 336 с.
- Гайденко П.П.* История греческой философии в ее связи с наукой. М.: URSS, 2012. 264 с.
- Гайденко П.П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: URSS, 2011. 376 с.
- Декарт Р.* Первоначала философии / Пер. с лат. С. Шейнман-Топштейн и с фр. Н. Сретенского // *Декарт Р.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 297–422.
- Зубов В.П.* Развитие атомистических представлений до начала XIX в. М.: Наука, 1965. 372 с.
- Карпенко А.С.* Основной вопрос метафизики // *Филос. журнал.* 2014. № 2(13). С. 51–74.
- Карпенко А.С.* Философский принцип полноты // *Вопр. философии.* 2013. № 6–7. С. 58–71.
- Карпенко И.А.* От замкнутой вселенной к бесконечной и обратно // *Филос. науки.* 2014. № 6. С. 105–118.
- Карпенко И.А.* Проблема связи квантовой механики и реальности: в поисках решения // *Эпистемология и философия науки.* 2014. № 2. С. 110–126.
- Койре А.* Заметки о парадоксах Зенона / Пер. с фр. Я. Ляткера // *Койре А.* Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 27–51.
- Койре А.* От замкнутого мира к бесконечной вселенной / Пер. с англ. В. Стрелкова. М.: Логос, 2001. 288 с.
- Кузанский Николай.* Об ученом незнании / Пер. с лат. З. Тажуризинной // *Кузанский Николай.* Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 47–184.
- Лейбниц Г.В.* Избранные философские сочинения / Пер. с лат. В. Преображенского. М.: Тип. А. Гатцука, 1890. 363 с.
- Лейбниц Г.В.* О глубинном происхождении вещей / Пер. с лат. В. Преображенского // *Лейбниц Г.В.* Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 282–290.
- Ньютон И.* Математические начала натуральной философии / Пер. с лат. А. Крылова. М.: Эдиториал УРСС, 2008. 704 с.
- Платон.* Парменид / Пер. с древнегреч. Н.Н. Томасова // *Платон.* Соч.: в 4 т. Т. 2. СПб., 2007. С. 413–493.
- Платон.* Тимей / Пер. с древнегреч. С. Аверинцева // *Платон.* Соч. в 4 т. Т. 3. Ч. 1. СПб., 2007. С. 495–589.
- Прокл Диадок.* Комментарий к первой книге «Начал» Евклида / Пер. с древнегреч. А.И. Щетникова. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2013. 368 с.
- Aspect A., Grangier P., Roger G.* Experimental Realization of Einstein-Podolsky-Rosen-Bohm Gedankenexperiment: A New Violation of Bell's Inequalities // *Physical Review Letters.* 1982. Vol. 49. Iss. 2, P. 91–94.
- Bardeen J.M., Steinhardt P.J., Turner M.S.* Spontaneous Creation of almost Scale-Free Density Perturbations in an Inflationary Universe // *Physical Review.* 1983. № 28 D. P. 679–694.
- Bekenstein J.* Black Holes and Entropy // *Physical Review.* 1976. № 7 D. P. 2333–2346.
- Bell J.S.* On the Einstein Podolsky Rosen Paradox // *Physics.* 1964. № 1(3). P. 195–200.
- Bell J.S.* Speakable and Unspeakeable in Quantum Mechanics. Camb.: Cambridge University Press, 1987. 212 p.
- Bergerac, Cyrano de.* Histoire comique par Monsieur de Cyrano Bergerac contenant les Estats & Empires de la Lune. Paris: Charles de Sercy, 1657. 282 p.
- Bohm D.* A Suggested Interpretation of the Quantum Theory in Terms of «Hidden» Variables, I and II // *Quantum Theory and Measurement* / Ed. by J.A. Wheeler and W.H. Zurek. Princeton: Princeton University Press, 1983. P. 369–397.
- Born M.* Zur Quantenmechanik der Stoßvorgänge // *Zeitschrift für Physik.* 1926. Bd. 37(12). S. 863–867.
- Bussières F., Clausen C., Tiranov A., Korzh B., Verma V., Sae Woo Nam, Marsili F., Ferrier A., Goldner P., Herrmann H., Silberhorn C., Sohler W., Afzelius M., Gisin N.* Quantum teleportation from a telecom-wavelength photon to a solid-state quantum memory // *Nature Photonics.* 2014. Vol. 8(10). P. 775–778.

- Deutsch D.* Fabric of Reality. N.Y.: Penguin Books, 1997. 390 p.
- Einstein A.* Relativity: The Special and the General Theory. L.: Methuen, 1954. 165 p.
- Feynman R., Hibbs A.* Quantum Mechanics and Path Integrals. N.Y.: McGraw-Hill, 2005. 384 p.
- Fontenelle, Bernard Le Bouyer de.* Entretiens sur la pluralité des mondes. P.: Flammarion, 1998. 220 p.
- Freivogel B., Kleban M., Rodríguez Martínez M., Susskind L.* Observational Consequences of a Landscape // Journal of High Energy Physics. 2006. Vol. 3. № 3. 039. arXiv:hep-th/0505232
- Friedmann A.* On the Possibility of a World with Constant Negative Curvature of Space // General Relativity and Gravitation. 1999. Vol. 31(12). P. 2001–2008.
- Goodman N.* Ways of Worldmaking. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1978. 160 p.
- Greene B.* The Hidden Reality. Parallel Universes and the Deep Laws of the Cosmos. N.Y.: Penguin Books, 2012. 384 p.
- Guth A.* The Inflationary Universe. L.: Basic Books, 1997. 384 p.
- Hadot P.* Exercices spirituels et philosophie antique. P.: Etudes augustiennes, 1987. 254 p.
- Hawking S.W.* Black Hole Explosions? // Nature. 1974. Vol. 248(5443). P. 30–31.
- Horowitz G.T., Maldacena J., Strominger A.* Nonextremal Black Hole Microstates and U-Duality // Physical Letters. 1996. Vol. 383 B. P. 151–159.
- Karpenko I.* Question of Consciousness: to Quantum Mechanics for the Answers // Studia Humana. 2014. Vol. 3. № 3. P. 16–28.
- Lewis D.* On the Plurality of Worlds. Oxf.: Basil Blackwell, 1986. 288 p.
- Linde A.D.* Particle Physics and Inflationary Cosmology. Chur: CRC Press, 1990. 380 p.
- Lovejoy A.O.* The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea. Camb. (Mass.): Harvard University Press, 1936. 400 p.
- Nozick R.* Philosophical Explanations. Camb. (Mass.): Harvard University Press, 1981. 778 p.
- Quantum theory and measurement / Ed. by J.A. Wheeler, W.H. Zurek. Princeton University Press, 1983. 840 p.
- Schwarzschild K.* Über das Gravitationsfeld eines Massenpunktes nach der Einsteinschen Theorie // Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Sitzung vom 3. Februar 1916. S. 189–196.
- Stephens C.R., 't Hooft G., Whiting B.F.* Black Hole Evaporation without Information Loss // Classical and Quantum Gravity. 1994. Vol. 11(3). P. 621–649.
- Susskind L.* The World as a Hologram // Journal of Mathematical Physics. 1995. Vol. 36(11). P. 6377–6399.
- The Many Worlds Interpretation of Quantum Mechanics / Ed. by S. DeWitt Bryce, N. Graham. Princeton: Princeton University Press, 1973. 266 p.
- Weinberg S.* Anthropic Bound on the Cosmological Constant // Physical Review Letters. 1987. № 59. P. 2607–2610.
- Weinberg S.* The Cosmological Constant Problem // Reviews of Modern Physics. 1989. № 61. P. 1–23.
- Whitrow G.J.* The Natural Philosophy of Time. Oxf.: Oxford University Press, 1980. 410 p.
- Witten E.* Anti-de Sitter Space and Holography // Advances in Theoretical and Mathematical Physics 1998. № 2. P. 253–291.



## The problem of interpretation of the concept of space in some of the multiverse hypotheses in contemporary physics

*Ivan Karpenko*

Ph.D. in Philosophy, Associate Professor. National Research University Higher School of Economics. Myasnitckaya Str. 20, Moscow 101000, Russian Federation; e-mail: gobzev@hse.ru

This paper examines a number of multiverse hypotheses deriving from certain theories of modern physics, in order to determine the usage they make of the concept of space. The author lays emphasis on scientific explanations of the type first formulated in Early modern period, taking account of ancient sources only to the extent they came to be reconsidered, further developed or denied by subsequent philosophy and science. The interpretations of space in the history of philosophy and science, therefore, are considered from the viewpoint of their interrelation with contemporary physical notions. This connection does actually occur, since leading physical theories in their explanatory part (where available) often make use of categories and meanings formulated by preceding philosophy. This said, physics itself (and still less mathematics) never engages in explaining what space actually is, leaving this task to the philosophy of science. Apart from traditional philosophical sources concerning the problem, the author brings into consideration the ideas expressed by contemporary scientists which influenced, directly or indirectly, the interpretation of the category of space. The names of Steven Weinberg, Edward Witten, Nicolas Gisin, Alan Guth, Juan Maldacena, Leonard Susskind, Stephen Hawking and Gerard 't Hooft deserve here a mention in the first place. The methods used in the present study include cognitive interpretation of formal contents of physical and mathematical theories, comparative analysis of philosophical texts, hermeneutics and phenomenology (in the sense of the analysis of representations). It is argued that the emergence of modern multiverse theories contributes new aspects to the understanding of space. As a result, one can draw conclusions regarding the interpretation of space in present-day philosophy of physics.

**Keywords:** concept of space, philosophy of physics, multiverse, history of science, quantum physics, superstring theory, eternal inflation

### References

- Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics], trans. by A. Kubitskii, in: Aristotle, *Sochineniya* [Collected Works], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976. pp. 63–367. (In Russian)
- Aspect, A., Grangier, P. & Roger, G. "Experimental Realization of Einstein-Podolsky-Rosen-Bohm Gedankenexperiment: A New Violation of Bell's Inequalities", *Physical Review Letters*, 1982, vol. 49, issue 2, pp. 91–94.
- Bardeen, J.M., Steinhardt, P.J. & Turner, M.S. "Spontaneous Creation Of Almost Scale-Free Density Perturbations In An Inflationary Universe", *Physical Review*, 1983, D 28, pp. 679–694.
- Bekenstein, J. "Black Holes and Entropy", *Physical Review*, 1976, D 7, pp. 2333–2346.
- Bell, J.S. "On the Einstein Podolsky Rosen Paradox", *Physics*, 1964, no 1(3), pp. 195–200.
- Bell, J.S. *Speakable and Unsayable in Quantum Mechanics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. 212 pp.
- Bergerac, Cyrano de. *Histoire comique par Monsieur de Cyrano Bergerac contenant les Estats & Empires de la Lune*. Paris: Charles de Sercy, 1657. 282 pp.
- Bohm, D. "A Suggested Interpretation of the Quantum Theory in Terms of 'Hidden' Variables, I and II", *Quantum Theory and Measurement*, ed. by J.A. Wheeler & W.H. Zurek. Princeton: Princeton University Press, 1983, pp. 369–397.

- Born, M. "Zur Quantenmechanik der Stoßvorgänge", *Zeitschrift für Physik*, 1926, Bd. 37 (12), S. 863–867.
- Brogie, L. de. *Revoljutsiya v fizike (Novaya fizika i kvanty)* [Revolution in Physics (New Physics and Quantum)], trans. by M. Polivanov. Moscow: Atomizdat Publ., 1965. 232 pp. (In Russian)
- Bruno, Giordano. *Dialogi* [Dialogues], trans. by Ja. Emel'janov, M. Dynnik, A. Rubin. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1949. 552 pp. (In Russian)
- Bürger, G.A. & Raspe, R.E. *Priklyucheniya barona fon Myungkhauzena* [Adventures of Baron Munchausen], trans. by V. Val'dman. Moscow: Nauka Publ., 1986. 386 pp. (In Russian)
- Bussières, F., Clausen, C., Tiranov, A., Korzh, B., Verma, V., Sae Woo Nam, Marsili, F., Ferrier, A., Goldner, P., Herrmann, H., Silberhorn, C., Sohler, W., Afzelius, M. & Gisin, N. "Quantum teleportation from a telecom-wavelength photon to a solid-state quantum memory", *Nature Photonics*, 2014, vol. 8(10), pp. 775–778.
- Descartes. «Pervonachala filosofii» [Principles of Philosophy], trans. by S. Shejnman-Topshtejn & N. Sretenskij, in: Descartes, *Sochineniya* [Collected Works], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1989, pp. 297–422. (In Russian)
- Deutsch, D. *Fabric of Reality*. New York: Penguin Books, 1997. 390 pp.
- DeWitt, B.S. & Graham, N. (eds.). *The Many Worlds Interpretation of Quantum Mechanics*. Princeton: Princeton University Press, 1973. 266 pp.
- Einstein, A. *Relativity: The Special and the General Theory*. London: Methuen, 1954. 165 pp.
- Feynman, R. & Hibbs, A. *Quantum Mechanics and Path Integrals*. New York: McGraw-Hill, 2005. 384 pp.
- Fontenelle, Bernard Le Bouyer de. *Entretiens sur la pluralité des mondes*. Paris: Flammarion, 1998. 220 pp.
- Freivogel, B., Kleban, M., Rodríguez Martínez, M. & Susskind, L. "Observational Consequences of a Landscape", *Journal of High Energy Physics*, 2006, vol. 3, no 3, 039. arXiv:hep-th/0505232.
- Friedmann, A. "On the Possibility of a World with Constant Negative Curvature of Space", *General Relativity and Gravitation*, 1999, vol. 31(12), pp. 2001–2008.
- Gaidenko, P. *Istoriya grecheskoi filosofii v ee svyazi s naukoj* [The History of Ancient Greek Philosophy in its Connection with Science]. Moscow: URSS Publ., 2012. 264 pp. (In Russian)
- Gaidenko, P. *Istoriya noevropejskoi filosofii v ee svyazi s naukoj* [The History of European Philosophy in its Connection with Science]. Moscow: URSS Publ., 2011. 376 pp. (In Russian)
- Goodman, N. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1978. 160 pp.
- Greene, B. *The Hidden Reality. Parallel Universes and the Deep Laws of the Cosmos*. New York: Penguin Books, 2012. 384 pp.
- Guth, A. *The Inflationary Universe*. London: Basic Books, 1997. 384 pp.
- Hadot, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Etudes augustiennes, 1987. 254 pp.
- Hawking, S.W. "Black Hole Explosions?", *Nature*, 1974, vol. 248 (5443), pp. 30–31.
- Horowitz, G.T., Maldacena, J. & Strominger, A. "Nonextremal Black Hole Microstates and U-Duality", *Physical Letters*, 1996, vol. 383 B, pp. 151–159.
- Karpenko, A. "Filosofskii printsip polnoty" [The Philosophical Foundations of Fullness Principle], *Voprosy filosofii*, 2013, no 6–7, pp. 58–71. (In Russian)
- Karpenko, A. "Osnovnoi vopros metafiziki" [The Main Question of Metaphysics], *Filosofskii zhurnal*, 2014, no 2 (13), pp. 51–74. (In Russian)
- Karpenko, I. "Ot zamknutoi vselennoi k beskonechnoi i obratno" [From the Closed to the Infinite Universe and Back Again], *Filosofskie nauki*, 2014, no 6, pp. 105–118. (In Russian)
- Karpenko, I. "Problema svyazi kvantovoi mekhaniki i real'nosti: v poiskakh resheniya" [Quantum Mechanics and Measurement Relation Problem: Searching for Solutions], *Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2014, no 2, pp. 110–126. (In Russian)

- Karpenko, I. "Question of Consciousness: to Quantum Mechanics for the Answers", *Studia Humana*, 2014, vol. 3, no 3. pp. 16–28.
- Koyré, A. "Zametki o paradokсах Zenona" [Notes on Zeno's Paradoxes], trans. by Ja. Lyatker, in: A. Koyré, *Ocherki istorii filosofskoi mysli* [Essay on the History of Philosophical Thought]. Moscow: Progress Publ., 1985, pp. 27–51. (In Russian)
- Koyré, A. *Ot zamknutogo mira k beskonechnoi vselennoi* [From the Closed World to the Infinite Universe], trans by V. Strelkov. Moscow: Logos Publ., 2001. 288 pp. (In Russian)
- Leibniz, G.W. "O glubinnom proiskhozhdenii veshchei" [On Genesis of Things], trans. by V. Preobrazhenskii, in: Leibniz, *Sochineniya* [Collected Works], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1982, pp. 282–290. (In Russian)
- Leibniz, G.W. *Izbrannye filosofskie sochineniya* [Selected Works on Philosophy], trans. by V. Preobrazhenskii. Moscow: A. Gatsuk Publ., 1890. 363 pp. (In Russian)
- Lewis, D. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Basil Blackwell, 1986. 288 pp.
- Linde, A.D. *Particle Physics And Inflationary Cosmology*. Chur: CRC Press, 1990. 380 pp.
- Lovejoy, A.O. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1936. 400 pp.
- Newton, Isaac. *Matematicheskie nachala natural'noi filosofii* [Mathematical Principles of Natural Philosophy], trans. by A. Krylov. Moscow: URSS Publ., 2008. 704 pp. (In Russian)
- Nicolaus Cusanus. "Ob uchenom neznanii" [On Learned Ignorance], trans. by Z. Tazhurizna, in: Nicolaus Cusanus, *Sochineniya* [Collected Works], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1979, pp. 47–184. (In Russian)
- Nozick, R. *Philosophical Explanations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1981. 778 pp.
- Plato. "Parmenides", trans. by N. Tomasov, in: Plato, *Sochineniya* [Collected Works], vol. 2. St.Petersburg: Oleg Abyshko Publ., 2007, pp. 413–493. (In Russian)
- Plato. "Timaeus", trans. by S. Averintsev, in: Plato, *Sochineniya* [Collected Works], vol. 2/1. St.Petersburg: Oleg Abyshko Publ., 2007, pp. 495–589. (In Russian)
- Proclus, *Kommentarii k pervoi knige 'Nachal' Evklida* [A Commentary on the First Book of Euclid's Elements], trans. by A. Shchetnikov. Moscow: Russkij Fond Sodejstvija Obrazovaniju i Nauke Publ. 2013. 368 pp. (In Russian)
- Schwarzschild, K. „Über das Gravitationsfeld eines Massenpunktes nach der Einsteinschen Theorie“, *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Sitzung vom 3. Februar 1916, S. 189–196.
- Stephens, C.R., t Hooft, G. & Whiting, B.F. "Black Hole Evaporation without Information Loss", *Classical and Quantum Gravity*, 1994, vol. 11(3), pp. 621–649.
- Susskind, L. "The World as a Hologram", *Journal of Mathematical Physics*, 1995, vol. 36 (11), pp. 6377–6399.
- Vizgin, V. *Ideya mnozhestvennosti mirov* [The Idea of Plurality of Worlds]. Moscow: LKI Publ., 2007. 336 pp. (In Russian)
- Weinberg, S. "Anthropic Bound on the Cosmological Constant", *Physical Review Letters*, 1987, no 59, pp. 2607–2610.
- Weinberg, S. "The Cosmological Constant Problem", *Reviews of Modern Physics*, 1989, no 61, pp. 1–23.
- Wheeler, J.A. & Zurek, W.H. (eds.) *Quantum Theory and Measurement*. Princeton University Press, 1983. 840 pp.
- Whitrow, G.J. *The Natural Philosophy of Time*. Oxford: Oxford University Press, 1980. 410 pp.
- Witten, E. "Anti-de Sitter Space and Holography", *Advances in Theoretical and Mathematical Physics*, 1998, no 2. pp. 253–291.
- Zubov, V. *Razvitie atomisticheskikh predstavlenii do nachala XIX v.* [The Evolution of Atomism to the Beginning of the XX Century]. Moscow: Nauka Publ., 1965. 372 pp. (In Russian)

## АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ

*Г.В. Вдовина*

### «ЖИВОЕ И МЕРТВОЕ»: СХОЛАСТЫ XVII в. О ДУШЕ И ТЕЛЕ

*Вдовина Галина Владимировна* – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. 119991, Российская Федерация, г. Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: galvd1@yandex.ru

Цель статьи – представить онтологические учения о душе и одушевлении применительно к человеку, которые развивались в схоластических трактатах XVII в. «О душе». Исходная гипотеза предполагает, что в основе протобиологического понимания человека лежат две базовые дистинкции: 1) живого в первом акте и во втором акте, 2) живого и механического («мертвого»). Рассмотрение собственных концепций схоластов XVII в. опирается на краткий анализ проблемы отношения интеллекта к душе в целом (*mind-soul problem*), сформулированной и обсуждавшейся в средневековой схоластике. Содержательно статья состоит из двух частей: во-первых, рассмотрения общего вопроса об образовании составного сущего из души и тела; во-вторых, более детального представления учений о живых и мертвых компонентах уже конституированного человеческого индивида. Обращение к онтологии души и тела, представленной в трактатах XVII в. «О душе», позволяет нам, с одной стороны, более точно и полно понять контекст и условия, в которых протекала эмбриональная фаза развития новоевропейской научной биологии. С другой стороны, университетская наука о душе явно развивалась не в сторону углубления экспериментальных методов изучения живого, и прежде всего человека, а в направлении философского и богословского осмысления человеческой реальности. Это противоречие между изначально натуралистическим характером науки о душе, приданным ей самим Аристотелем, и философско-теологическим характером, который она стремится принять в XVII в., стало одним из многих факторов внутренней напряженности, в конечном счете взорвавшей ее изнутри.

**Ключевые слова:** схоластика, XVII в., трактаты «О душе», Аристотель, душа, тело, живое, мертвое

---

Философия в XVII в. – это не только Декарт, Локк, Лейбниц и другие прославленные зачинатели новоевропейской мысли. Это также – а для современников, вероятно, прежде всего – университетская философия: мир, огромный географически (южноевропейские страны, Германия, Восточная Европа, Новый Свет) и необозримый по объему оставленного им книжного наследия. Через университет проходило множество людей; они формировали образованное большинство тогдашнего общества и были носителями тех общих веяний, представлений, убеждений, которые определяли интеллектуальный

климат эпохи. Уже в силу одного этого традиция университетской философии в начале Нового времени заслуживает исследовательского внимания. Это относится и к аристотелевской науке о душе, с которой латинский Запад вновь познакомился в начале XIII в. и которую в XVII в. представляют обширные трактаты «De anima».

Эта часть традиционного знания не соответствует в точности ни одной из современных наук. Она объединяет в себе те области исследовательского интереса, которые сегодня составляют предметы различных разделов биологии, когнитивной психологии, философии сознания, нейролингвистики. В этом перечне фигурируют как науки в собственном смысле, так и отдельные философские направления: уже одно это задним числом высвечивает некоторую химеричность науки, объединявшей в себе столь разные проблемные поля. Но в этой статье мы сосредоточимся лишь на одной линии трактатов «О душе»: на том, как разворачивается в них традиционная тема души как формы тела, и прежде всего применительно к человеку. При этом мы должны с самого начала иметь в виду, что подходы к этой теме и способы ее концептуализации задаются не только самим Аристотелем, но традицией многообразных средневековых аристотелизмов, сложившейся на протяжении XIII–XVI вв.

Учения об оформлении тела душой и образовании единого составного сущего, «композиата», опираются на две базовые дистинкции: во-первых, на дистинкцию «живого и мертвого»; во-вторых, на различие «первого» и «второго» актов, которое проводится внутри понятия живого. Начнем с этой последней дистинкции. Ее онтологическим основанием служит в схоластике аристотелевское различие возможности и действительности, в латинской терминологии – потенции и акта (где акт понимается не в смысле действия, а в смысле актуальности, осуществленности, аристотелевской «энтелехии»). В самом деле, актуальность сущего неоднородна: схоласты различают во всяком сущем первый акт, которым, как правило, является само бытие этого сущего, и второй акт, отождествляемый с операциями, т. е. реально выполняемыми функциями этого сущего *после* и *вследствие* его реального утверждения в бытии. Такое различие понятно и логично: для того, чтобы *действовать*, сущее прежде того должно *быть*; и даже если это «прежде» выражает не временное, а чисто логическое предшествование, оно, тем не менее, составляет необходимое условие всякого действия. Можно представить себе вещь, которая обладает бытием, но бездействует (находится в первом акте, не будучи во втором), но нельзя представить себе вещь, которая действует, не обладая бытием (находится во втором акте, не будучи в первом).

Применительно к живым существам это различие намечено у Аристотеля в трактате «О душе», где Аристотель приводит два определения души, буквально воспроизводившиеся в схоластике. Первое определение дается с точки зрения жизни в первом акте: «Душа есть первая энтелехия (лат. *actus, actualitas*) естественного тела, обладающего органами» (кн. 2, гл. 1, 412 b 4–5); второе – с точки зрения жизни во втором акте: душа есть «то, благодаря чему мы прежде всего живем, ощущаем и размышляем» (кн. 2, гл. 2, 414 a 14–15). Будучи распространенным на всю совокупность живых существ, это различие в дополненном и разработанном виде принимает в поздней схоластике следующий вид: живое в первом акте есть формальное *начало*

витальных операций, их бытийное основание; живое во втором акте – сама актуальная *жизнедеятельность*<sup>1</sup>. То и другое, в свою очередь, разделяется на живое субстанциальное и акцидентальное. *Субстанциальное* живое в первом акте – это само живое существо: растение, животное, человек, ангел, Бог. Человек как субстанциальное живое в первом акте есть составная субстанция (композит), живая благодаря тому, что оформлена особой формой – душой. *Субстанциальное* живое во втором акте – это живое существо, действительно выполняющее присущие ему витальные операции. В норме субстанциональное живое в первом и втором актах практически неразличимы, но можно представить себе крайние ситуации – например, человека в глубокой коме, – когда имеется субстанциальная жизнь в первом акте, но почти нет субстанциальной жизни во втором акте, за исключением самых элементарных вегетативных функций, обеспечивающих простое сохранение живого тела. Далее, способности и операции живого существа можно рассматривать и сами по себе, порознь и в абстракции от субстанциального целого, в качестве *акцидентального* живого. Акцидентальное живое в первом акте – это сами способности, или потенции к выполнению витальных операций: способность пищеварения, роста, ощущения и т. д.; акцидентальное живое во втором акте – реальное и актуальное выполнение этих операций, действий, функций. Например, способность зрения, пусть даже не реализуемая (в темноте или при закрытых глазах), есть акцидентальное живое в первом акте, т. е. способность, которая просто «есть», независимо от того, функционирует она в данный момент или нет; зрение же, которое актуально функционирует, видит, доставляет его обладателю зрительное ощущение здесь и сейчас, есть акцидентальное живое во втором акте<sup>2</sup>. Соответственно, вопросы, которые задаются о живом в первом и во втором актах, будут разными. О живом в первом акте спрашивается: что оно такое? Каковы его причины и свойства? О живом во втором акте спрашивается: как это работает?

Так выглядит четырехчастная структура «живого» с точки зрения первого и второго актов. Человек как субстанциальное живое есть составная субстанция (*compositum*), обладающая определенными способностями, или потенциями (*potentiae*, акцидентальное живое). Работа одних, низших потенций (вегетативных и чувственных) подразумевает участие как души, так и тела, в том числе мозга (чувственная память, воображение и т. д.); работа высших потенций (интеллекта и воли) приписывается исключительно душе и не связывается ни с каким телесным органом, не исключая и мозг. Традиционное членение души на растительную, животную и разумную отражает именно эти горизонтальные функциональные уровни.

Далее, эта живая структура на каждом уровне без исключения может существовать и функционировать только при условии, что дополняется необходимыми «мертвыми» (инертными, механическими, *mortua*) элементами, которые обеспечивают взаимодействие со средой, а также взаимодействие между различными процессами и операциями внутри самого живого существа. И эти инертные элементы тоже можно рассматривать двояко: в первом

<sup>1</sup> R. de Arriaga. Cursus philosophicus. De anima, disp. II, sect. II, Intr., § 77. P. 570: «Facile dignoscetur quae sint viventia in actu primo, quae in actu secundo. Pro quo advertit, vivens in actu primo illud esse, quod est principium operationis vitalis formaliter: vivens vero in actu secundo esse ipsam actualem operationem vitalem» – «Легко разобраться, что такое живое в первом акте, и что – во втором акте. В связи с этим заметь, что живое в первом акте есть то, что формально является началом витальной операции, а живым во втором акте – сама актуальная витальная операция» (Здесь и далее перевод мой. – Г.В.).

<sup>2</sup> Ibid. Disp. II, Prooem., § 1. P. 561.

акте – что они такое сами по себе, во втором акте – как они выполняют свои функции, взаимодействуя с живым. «Мертвые» элементы определяются как «со-начала» (*conprincipia*) витальных операций. На уровне субстанциального живого в первом акте это те части и продукты тела, которые считаются (или могут считаться) неодушевленными: волосы, отросшие ногти, моча и т. д.; на уровне вегетативных функций – пища; на уровне чувствования – физические носители информации о внешних вещах, так называемые *species*, или «интенциональные формы», которые воспринимаются органами чувств, прежде всего зрением; на уровне мышления – тоже *species*, но уже другие, передающие информацию о вещах с чувственного уровня на уровень интеллекта, а также *habitus* (*habitus*): термин, который на русский язык точнее всего перевести как «навык» интеллекта или воли. Для каждой ступеньки структуры «живого» имеется свой «мертвый» компаньон, без которого это живое либо не может существовать вообще (пища), либо, если и может существовать в первом акте, то, во всяком случае, не может актуально работать, т. е. перейти во второй акт.

Интересующий нас вопрос о душе и теле относится к базовому уровню субстанциального живого в первом акте, а также к некоторым вегетативным функциям живого композита, т. е. к вегетативному акцидентальному живому во втором акте.

Будучи материальным творением, человек есть субстанциальное живое в первом акте благодаря тому, что обладает душой, а именно, разумной душой. Согласно стандартной формулировке, которая присутствует практически в любом трактате XVII в. и почти буквально воспроизводит в латинском переводе аристотелевскую дефиницию, душа есть «*actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis*» («первый акт природного органического тела, в потенции обладающего жизнью»). В многочисленных комментариях к этой дефиниции неизменно отмечается, что *actus* в данном случае означает не что иное, как форму.

За этой безобидной формулировкой еще слышен отдаленный гул жестоких смут, неоднократно сотрясавших ученый мир средневековья. Как именно надлежит понимать это определение? Означает ли оно, что та самая душа, которая оформляет материальное тело, в то же время отвечает за полностью нематериальные операции мышления? Но как это возможно? Не следует ли полагать, что душа ответственна лишь за вегетативно-телесные функции человека и сферу чувствования, включая воображение, а интеллект есть нечто отдельное от души как формы тела? В самом деле, форма, согласно общим аристотелевским принципам, должна обладать физической адекватностью своему субстрату: если тело, с его материальным анатомо-физиологическим устройством, материально, то и оформляющая его душа должна быть материальной формой, что резко противоречит природе интеллекта. Или, наоборот, прав Фома Аквинский, утверждавший, что одна-единственная субстанциальная форма, разумная душа, обеспечивает возможность любых витальных операций, а не-вовлеченность интеллекта в телесные функции обеспечивается тем, что он, как способность, реально отличен от самой субстанции души? Перед нами проблема, получившая в англоязычной исследовательской литературе название *mind-soul problem*<sup>3</sup>. Допустим, что мы отвечаем положительно на вопрос об отделенности интеллекта от души как формы тела. Но как именно он отделен, если отделен? С XIII в. схоластической философии были

<sup>3</sup> Pasnau R. The Mind-Soul Problem // Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's «De anima». Aldershot, 2007. P. 3–19.

известны два базовых ответа на этот вопрос. Одно решение, платонического толка, подразумевало, что в человеке присутствует не одна субстанциальная форма, а несколько: низшие формы обеспечивают существование живого тела и выполнение телесных операций, а высшая форма, собственно *mens* (интеллект и воля), обеспечивает возможность мышления, интеллектуального познания и воления. В таком случае собственно умная душа не будет по отношению к телу и телесным функциям поистине оформляющей формой (*forma informans*), она будет лишь формой вспомогательной, ассистирующей (*forma assistens*). Для этого случая действительно классическое сравнение отношения между умом и телом с отношением между кормчим и кораблем. Здесь удается уберечь интеллект от примешивания к материальности и телесности, однако ставится под угрозу единство человеческого существа. Другое решение отстаивали несколько поколений латинских аверроистов, от Сигера Брабантского и его единомышленников в XIII в. до падуанцев конца XV – начала XVI в. С их точки зрения, индивидуальная душа отвечает за все проявления жизни в человеке вплоть до уровня воображения, потому что все они так или иначе связаны с телом; а вот мышление возможно благодаря интеллекту, который не является частью индивидуальной души, но отделен от нее, существует как независимая единая субстанция, а с душой соединяется лишь собственно в мыслительном акте – опять-таки как *forma assistens*. Однако тезис об интеллекте, общем всему человечеству, угрожал уже не просто единству человека, но основам христианского вероучения: при таком понимании индивидуальное бессмертие и посмертное воздаяние, говоря строго философски, становятся невозможными, что, естественно, вызвало резкую критику со стороны ортодоксально мыслящих схоластов и церковных властей. Аверроистские споры были если не полностью погашены, то, во всяком случае, резко приглушены постановлением восьмой сессии Пятого Латеранского собора в 1513 г. Собор утвердил несколько положений, в которых сформулировал учение Церкви по данному вопросу<sup>4</sup>, в том числе положение о единственности души как субстанциальной формы тела и о том, что душа соединяется с телом как настоящая *forma informans*, образуя единство, лишь немногим уступающее единству полного тождества. Фактически это означало признание позиции св. Фомы как официальной позиции Церкви. Говоря о тезисах соборного постановления, Франсиско де Толедо, автор блестящего Комментария к «О душе» (1574), подчеркивает сущностный характер этого единства:

Душа есть акт, усовершенствующий и восполняющий; тело – материя, неполное и несовершенное. Стало быть, нет нужды спрашивать, каким образом или в силу чего из них образуется одно, как не спрашивают, почему из воска и фигуры образуется одно. Но то – акцидентальное единое, а из души и тела образуется единое сущностное; равным образом, то [сущее] есть сущее привходящим образом, а это – сущее само по себе<sup>5</sup>.

Через сто лет после собора, в начале XVII в., накал антиаверроистской полемики кардинально снизился (хотя Франсиско де Толедо еще уделял ей значительное место), зато споры со сторонниками множественности суб-

<sup>4</sup> Об этом постановлении Пятого Латеранского собора, как и вообще о теме субстанциальной жизни в первом акте в трактатах «О душе», созданных в последней трети XVI-первой трети XVII вв., см. *De Chene D. Life's form: Late Aristotelian Conceptions of the Soul*. Ithaca, 2000.

<sup>5</sup> *Fr. de Toledo. De anima*. In lib. II, cap. I, text. VII. P. 38v: «Anima est, ut actus perficiens, et complens: corpus, ut materia, incompletum, et imperfectum. Non est igitur opus quaerere, quomodo, aut quo fiat ex his unum? Sicut nec quaeritur, quare ex cera, et figura unum fiat? Sed hoc est unum accidentale, ex anima vero, et corpore fit unum essenziale: sicut illud est ens per accidens, et hoc ens per se».



станциальных форм сохраняли первоначальную остроту, даже невзирая на соответствующие пункты постановления 1513 г. Этот исторический и доктринальный фон объясняет многое в самой постановке и в развертывании вопроса о душе как форме тела.

Вернемся к стандартному определению души («первый акт природного органического тела, в потенции обладающего жизнью») и посмотрим, как его комментирует, например, Томас Комптон Карлтон, философ самой середины XVII в.<sup>6</sup> «Первый акт» в этой дефиниции означает субстанциальную форму, *actus substantialis*. «Первым» актом душа является как по отношению к акцидентальным формам, так и по отношению к витальным операциям, которые суть «вторые» акты. Душа оформляет именно природное тело, не искусственное и не математическое<sup>7</sup>. Далее, встает вопрос о том, что такое в данном случае «органическое тело». Комптон, а вместе с ним и множество других авторов XVII в., склоняется к тому, что органическое тело (т. е. тело, обладающее органами или организацией) до его одушевления представляет собой первоматерию, но не «голую» первоматерию, способную принять какую угодно форму, а имеющую определенные *dispositiones*, «расположения», и оформленную акцидентальными формами; благодаря им она приобретает возможность принять особую субстанциальную форму, наделяющую жизнью: душу<sup>8</sup>. При этом душа творится Богом, а материя с ее «расположениями» – то, что наследуется от родителей; и, следовательно, быть органическим телом и быть телом одушевленным – не одно и то же<sup>9</sup>: хотя во времени между «организацией» первоматерии при зачатии и одушевлением может не быть никакого зазора, первый из этих моментов логически предшествует другому.

Именно в этом пункте философы-*animastici* (так называли «специалистов» в науке о душе), придерживавшиеся аутентично томистской позиции (одна душа – одна субстанциальная форма – один человек), вступают в спор со сторонниками множественности субстанциальных форм. Спор этот, помимо прямого обмена аргументами по теме, принимает также экзотическую форму полемики вокруг «формы трупа». Суть претензий к томистской позиции такова: 1) если единственная акцидентальная форма в живом теле – это душа, то почему после смерти тело сохраняет то же строение костей, те же очертания плоти, словом, остается тем же самым узнаваемым телом того же самого человека? 2) Почему тело после смерти вообще сохраняется, а не распадается тотчас после утраты субстанциальной формы? Не логичнее ли предположить, что тело – именно как тело – обладает собственной формой: формой телесности (*forma corporeitatis*), и что она-то и обеспечивает его сохранение после смерти? На эти доводы Комптон отвечает, что, во-первых, отдельные части тела могут сохранять прежние очертания в силу того, что сохраняются прежние акцидентальные формы, которых, в отличие от субстанциальной формы, в индивидуальном существе может быть множество и которые остаются одними и теми же что в живом, что в мертвом человеке. Во-вторых, тело в целом не распадается тотчас после смерти не потому, что в нем присутствует форма телесности, а потому, что душа в момент смерти замещается в нем новой формой – формой трупа (*forma cadaveris*, *forma*

<sup>6</sup> *Th. Compton Carleton. De anima. Disp. I, sect. II, n. I–V. P. 467.*

<sup>7</sup> *J. de Aguilar. Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. I, n. 4. P. 288.*

<sup>8</sup> *Th. Compton Carleton. Physica. Disp. XI, sect. IV, n. I. P. 242: «Resp. corpus dici organizationem seu organicum ab accidentibus et diversitate dispositionum, quae requiruntur ad inductionem animae» [«...тело называется организованным, или органическим, от акциденций и различных расположений, которые требуются для введения души»].*

<sup>9</sup> *Th. Compton Carleton. De anima. Disp. II, sect. II, n. I–V. P. 468.*

*cadaverica*)<sup>10</sup>. Ей удается на какое-то время удерживать целостность тела, но не надолго, потому что в силу своего природного назначения она постепенно разрушает (растворяет, *dissolvit*) всю телесную организацию трупа, подобно тому, как огонь уничтожает влажность и холод дров и окружающего воздуха. Это утверждение тотчас вызывает вопрос о том, чем именно вводится в покинутое душой тело форма трупа. Очевидно, что единственно мыслимая причина ее введения – та же, что и причина смерти: именно она вызвала непоправимые изменения в тех расположениях, которые были необходимы, чтобы тело могло удерживать душу и оставаться живым<sup>11</sup>. Но разные виды смерти, замечают сторонники антитомистской партии, вызывают разные изменения в теле, а значит, готовят его к введению разных форм: ведь от «расположений» и акцидентальных форм в материи зависит, какие субстанциальные формы она способна принять, а какие не способна. Отсюда, однако, следует вопиющая несуразность: люди, при жизни принадлежавшие к одному виду живых существ, после смерти окажутся разделенными по разными видам в зависимости от того, какой смертью умерли, ибо различие субстанциальных форм влечет за собой, в рамках аристотелевской философии, принадлежность к разным видам<sup>12</sup>. Комптон, отвечая на этот вопрос, показывает, что подобного рода доводы сами несуразны по общезначимым основаниям:

Возражаю. Форма угля (а она есть как бы форма трупа огня) – одна и та же, был ли горящий уголь залит водой, маслом или вином. Итак, отвечаю... нет необходимости, чтобы в одном и том же виде живых существ мы допускали разную по виду форму трупа по причине различия расположений, вызванных в материи болезнями: ведь как душа, тождественная по виду и числу, может сохраняться надолго при самом разном сочетании расположений, что мы видим сплошь и рядом во время долгой болезни, так и форма трупа одного и того же вида могла бы акцидентально и первично производиться при разном их сочетании, так как от природы она главным образом подчинена тому, чтобы следовать за душой<sup>13</sup>.

Стало быть, введение формы трупа не тождественно по своему физическому смыслу введению души в организованную первоматерию: не тождественно в силу разных природных назначений этих форм. Душа призвана оформить и одушевить именно организованную определенным образом первоматерию, и поэтому для нее эта организация существенна; *forma cadaverica* призвана войти в тело *после* того, как его покинет душа, и постепенно разрушить прежнее тело независимо от того, как именно оно было деформировано болезнью и смертью; поэтому для нее существенно именно это следование за душой, зато акцидентальны как причина смерти, так и существующие в момент смерти телесные *dispositiones*. Более того, если адекватная субстанциальная форма для организованного тела – это душа, и только она, то форма трупа не может быть единой:

Мертвая плоть и живая плоть суть унивокально плоть в отношении акциденций, которые у них весьма похожи, но не в отношении субстанциальных свойств. А так как нет формы, которую требовало бы органическое тело, кроме души, следует сказать, что форма трупа не едина, а множественна, то есть одна в костях, другая в мягких частях, и так же в отношении прочего<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> *Th. Compton Carleton. Physica. Disp. XI, sect. IV, n. IV. P. 242.*

<sup>11</sup> *G. de Rhodes. De anima. Disp. I, q. 1, sect. IV, § 2. P. 411.*

<sup>12</sup> *Th. Compton Carleton. Physica. Disp. XI, sect. IV, n. V. P. 242–243.*

<sup>13</sup> *Th. Compton Carleton. Physica. Disp. XI, sect. IV, n. VI. P. 243.*

<sup>14</sup> *G. de Rhodes. De anima. Disp. I, q. 1, sect. IV, § 2. P. 411.*

То, что существенным в данном случае является именно момент следования, вытеснения души формой мертвого тела, подтверждает и своеобразное рассуждение о том, как именно в контексте этой дискуссии можно было бы непротиворечиво интерпретировать трехдневную смерть тела Христа. По словам французского иезуита Жоржа де Рода:

Вполне истинно, что форма трупа пришла на смену душе Христа и соединилась с Его пресвятым телом. И отсюда не следует, что тело Христа подверглось тлению в том смысле, в каком обычно понимается это имя, «тление», коим имеют обыкновение обозначать разложение некоего тела и превращение его либо в червей, либо в гниль, каковым образом святые Божьи не претерпевают никакого тления. А если бы тление обозначало, что форма трупа, сменившая душу, вновь была вытеснена в воскресении самой душой, то, конечно, было бы истинным, что труп Христа был тленен этим усовершенствующим тлением, в коем утратил форму трупа, дабы вновь обрести живую форму<sup>15</sup>.

Сама эта дискуссия, при всей ее экзотичности, опирается на вполне рациональное методологическое соображение: коль скоро тело и душа представляют собой две разные субстанции – хоть и неполные и по природе склонные к взаимному соединению, но все-таки субстанции, – их природу и природу самого соединения легче понять, если, помимо прочего, рассмотреть тело и душу в состоянии разделенности<sup>16</sup>. Споры вокруг формы трупа составляют один полюс такого рассмотрения, а на другом полюсе было бы естественно увидеть душу в состоянии отделения от тела, между смертью и Страшным судом. И в самом деле, ссылки на *anima separata*, или *anima in statu separationis* (в состоянии отделения) будут одним из частых аргументов при анализе самых разных проблем, прежде всего при анализе чистого мышления, полностью отделенного от чувственно-материальных когнитивных структур.

Но вернемся к тому пункту, что органическое тело и тело одушевленное не тождественны друг другу. Это касается не только собственно момента одушевления, но и конституции уже существующего живого существа, в том числе человека: субстанциальное живое в первом акте включает в свой состав в качестве необходимого дополнения механические элементы. Они оформляются акцидентальными «сопровождающими» формами (*formae concomitantes*), а не душой, и поэтому существуют *modo mortuo* («мертвым способом»). Это очень старая тема, восходящая к античности; схоласты XVII в., говоря о ней, ссылаются главным образом на Аристотеля, Галена и медицинскую традицию<sup>17</sup>. Согласно Хосе де Агилару, который в этом пункте просто воспроизводит общие места традиции<sup>18</sup>, в теле различают три рода частей – конститутивные, украшающие и экскрементные:

Конститутивные части либо твердые – например, плоть, кости, нервы, артерии; либо жидкие – например, четыре вида гуморов: кровь, желтая желчь, черная желчь и слизь. Украшающие – такие, как волосы, ногти,

<sup>15</sup> G. de Rhodes. De anima. Disp. I, q. 1, sect. IV, § 2. P 412.

<sup>16</sup> Потребность в таком рассмотрении стала особенно очевидной в связи с публикацией в 1641 г. «Размышлений о первой философии» Декарта и необходимостью полемики (правда, чаще всего скрытой) с картезианским дуализмом телесной и мыслящей субстанций.

<sup>17</sup> О галеновском учении о душе см.: Tieleman T. Galen and Chrysippus on the Soul: Argument and Refutation in the «De placitis», Books II–III. Leiden, 1996.

<sup>18</sup> Наиболее подробно эти вопросы рассматривались, естественно, в трактатах и учебных курсах по медицине. Один из поздних примеров: M.J. Salgado. Cursus medicus mexicanus. juxtà sanguinis circulationem & alia recentiorum inventa ad usum studentium in hac regali, pontificià, Mexicanà Academia. Pars prima: Physiologica. Mexici, 1727.

зубы и т. д. Экскрементные – например, слезы, слюна, пот и т. д. Никто не сомневается, что твердые конститутивные части, которые также называются составными, одушевлены, и в них мы испытываем жизненные операции – ощущения или, по крайней мере, вегетативные операции: в плоти, костях, артериях и т. д. А вот относительно прочих имеются сомнения<sup>19</sup>.

Больше всего споров вызывает кровь. Что она представляет собой? Крупнейшие философы средневековья – Бонавентура, Фома, Дунс – считали, что кровь не живая. По их мнению, восходящему к мнению древних, кровь – это конечная стадия пищеварения: то, во что превращается пища, чтобы тело могло непосредственно ее усваивать. Кровь содержится в сосудах так, как вода содержится в вазе, не соединяясь непрерывно с плотью и не оформляясь душой, как оформляется плоть. Комптон Карлтон, напротив, готов признать кровь конститутивной частью тела, но конститутивной не первично, как кости или плоть, а вторично, *per connexionem et concomitantiam* («через сцепление и сопровождение»). Сцепление крови с плотью, по мнению Комптона, возможно двумя путями: либо через печень, опосредованно, либо со стенками сосудов. Но такой вид соединения все-таки не делает кровь живой. Ей недостает главного признака физического живого: существования и возрастания через *intus-sumptio* (букв. «принятие-вовнутрь»), т. е. не через механическое присоединение новых частей, а через превращение изначально чужеродной материи в часть себя, так, как растет тело через усвоение пищи. Процесс кроветворения в описании Комптона выглядит следующим образом:

кровь не растет и не увеличивается витально, то есть через питание, но только через рядоположение, а именно, через новую кровь, которая образуется в печени или сердце, этих фабриках крови, и оттуда распространяется по всему телу и соединяется с уже существующей кровью. Но если в ней вообще не совершается операция жизни, то напрасно называть ее живой более, чем воду или камень<sup>20</sup>.

Непонятно, правда, каким образом, через какой процесс образуется новая кровь в названных органах, но Комптон явно не считает его витальным. Тем более существуют *modo mortuo* все прочие жидкости в теле, ибо все они менее необходимы, чем кровь: она, по крайней мере, удерживает тепло во всех членах, служит переносчиком жизненных духов и выполняет множество других полезных функций, даже не будучи живой. Жир признается живым, только если смешан с плотью и присутствует в ней в виде прожилок; если же он сосредоточен компактно в определенном месте, например, на животе, то мертв и относится к экскрементам тела<sup>21</sup>.

Хосе де Агилар, напротив, доказывает, что кровь живая и принадлежит к конститутивным частям первично. Традиционные доказательства от Писания, от таинства Евхаристии, от авторитетов далеко не исчерпывают его аргументов. Во-первых, кроветворение совершается именно за счет *intus-sumptio*; во-вторых, кровь выполняет витальные операции и живет, потому что обладает чувствительностью в печени и сама есть не что иное, как жидкая печень, а относительно печени нет сомнений в том, что она живая. В-третьих, из того, что кровь не обладает чувствительностью в любой части тела, нельзя сделать вывода о ее неодушевленности. Это говорит лишь о том, что в ней нет «расположений», которые делали бы ощущение возможным: «Ведь и но-

<sup>19</sup> *J. de Aguilár. Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. III, n. 29. P. 293.*

<sup>20</sup> *Th. Compton Carleton. De anima. Disp. III, sect. I. P. 472.*

<sup>21</sup> *Ibid. Nn. III–IV.*

га оформляется разумной душой, хотя душа в ней не рассуждает из-за недостаточности расположений»<sup>22</sup>. Эта своеобразная «тотипотентность», способность разумной души в принципе выполнять любую функцию в любой части тела, – часто встречающийся довод в «протобиологических» частях трактатов: коль скоро разумная душа неделимо и целиком присутствует в любой части тела как его форма, она ограничена в проявлении своих потенций только собственными возможностями субстрата. Например, Жорж де Род отмечает:

Душа, которая пребывает в глазу, сущностно не отличается от души, которая пребывает в ноге: это единая и неделимая душа, которая, однако, требует в одной части оформляемой материи расположений глаза, в другой – расположений ноги, без какой-либо разнородности... Достоверно также, что интеллект пребывает и в ноге, но мыслит только в голове, потому что вне головы нет расположений, требуемых для мышления<sup>23</sup>.

Наконец, выпущенная при кровопускании кровь умирает (сворачивается, темнеет и т. д.) и оформляется формой трупа, теряя *dispositiones* к жизненным операциям, т. е. ведет себя именно как нечто живое и способное умереть. Точно так же живыми будут, согласно Агилару, все остальные гуморы: оба вида желчи и слизь. А вот молоко Агилар, как и Комптон, считает мертвым. Аристотель называл его белой кровью и полагал, что оно образуется из излишков крови, но, по мнению Агилара, образуется оно так же, как «из живого человека образуется мертвый, труп». Назвать молоко белой кровью – все равно, что назвать Петром труп Петра: речь идет об одном и том же превращении<sup>24</sup>. Семя – такой же экскремент, как и молоко, а также слюна, пот, слезы. Все эти жидкости выбрасываются за пределы тела, которое прекрасно обходится без них, а их отсутствие не делает тело увечным. Евнухи увечны не потому, что лишены семени, а лишь потому, что лишены твердых частей тела, в которых вырабатывается семя, этот довесок к телу (*superabundans*)<sup>25</sup>.

Зато увечным признается человек, лишившийся волос или зубов, этих украшающих частей. Волосы аналогичны листе деревьев, которая, несомненно, живая. Они растут, питаются; поседение волос вызывается постепенным или резким нарушением питания, вследствие которого «*mutatur totum temperamentum capilli*» («изменяется все устройство волоса»). Способность к мгновенному поседению говорит о том, что волосы растут и изменяются не через рядоположение (иначе они седели бы от корней к кончикам и постепенно), а через питание: через них идут гуморы, и нарушение в питании сказывается на всем волосе сразу. То же самое относится к ногтям: они живые, ибо растут и питаются как живое. Волосам и ногтям у человека аналогичны чешуя рыб, перья птиц, копыта лошадей. Все эти украшающие части – живое в первом акте<sup>26</sup>. Нужно было, однако, объяснить и такое известное явление, как рост волос и ногтей, который продолжается некоторое время после смерти. Комптон объяснял его тем, что они одушевляются лишь вегетативной частью души, но Агилар называет такое объяснение напрасным умножением форм. Сам он считал этот рост ложным ростом: в действительности он вызван разрежением в разлагающемся теле, как и вытягивание самого тела:

<sup>22</sup> J. de Aguilar. Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. III, subsect. I, n. 41. P. 295.

<sup>23</sup> G. de Rhodes. De anima. Disp. I, q. 1, sect. IV, § 3. P. 415.

<sup>24</sup> J. de Aguilar. Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. III, subsect. II, n. 74. P. 300.

<sup>25</sup> J. de Aguilar. De Anima. Tract. I, sect. III, subsect. II, n. 72. P. 300.

<sup>26</sup> Th. Compton Carleton. De anima. Disp. II, sect. III, n. I–XII. P. 469–470; J. de Aguilar. Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. III, subsect. II, n. 56–58. P. 298.

Это отрастание совершается не через питание (*intus sumptio*), а происходит либо от некоего разрежения и вытягивания, имеющего причиной само разложение: так само тело расслабляется и удлиняется; либо оттого, что по размягчении плоти размыкаются некоторые части, которые в плоти живого человека были сомкнуты<sup>27</sup>.

Наконец, зубы признаются живыми прежде всего потому, что обладают собственной чувствительностью, явно растут и питаются и вообще во всем подобны костям, которые, безусловно, живые. Смущало лишь одно: почему зубы способны самопроизвольно выпадать? Ведь твердые составные части тела не должны отваливаться от него. И Комптон, и Агилар считают, что причина этого – та же, что и причина выпадения волос и, возможно, других украшающих частей: нарушение питания зубов, вызванное возрастными изменениями или болезнями. Но это не повод считать их существующими *modo mortuo*. Агилар замечает:

Так, плоть, по всеобщему мнению, есть составная часть человека, и, однако, отпадает как бы сама собой, когда гниет; или: в очень холодных регионах часто отваливаются носы и уши, когда им резко не хватает тепла<sup>28</sup>.

А Комптон Карлтон, родившийся в Англии, но проживший всю жизнь в Испании, уточняет, что это за «очень холодные регионы»: *Polonia et Muscovia*, Польша и Россия<sup>29</sup>.

Итак, живыми, принадлежащими к субстанциальному живому в первом акте, признаются конститутивные и украшающие части, мертвыми – все экскрементные. Причем критерий экскрементности – то, что эти вещества выделяются за пределы тела, что тело в них не нуждается для жизни, а они, чтобы существовать, не нуждаются в теле, во всяком случае, в том теле, которое их произвело и извергло из себя. Даже если они образуются из изначально живых частей тела, то в них эти части (например, кровь, ставшая молоком) омертвляются. В отношении жидких конститутивных частей спор идет именно о том, не являются ли они экскрементными: непрерывно ли соединены с плотью или только сопровождают ее, как вода, налитая в сосуд; выполняют ли жизненные операции; называется ли без них тело увечным; сохраняют ли они свои сущностные свойства по отделении от тела.

А что такое акцидентальное живое в первом акте? К нему принадлежат разнообразные способности (*potentiae*). Почти все они считаются живыми, и только две способности вызывают сомнения. Причем это именно те способности, в отношении которых это меньше всего можно было бы заподозрить и которые от античных времен считались наиболее достоверными проявлениями жизни: способность деторождения (*generatio*) и способность перемещения (*locomotio*, движение относительно места). К последней относятся также физиологические автоматизмы, представляющие собой частную разновидность движения относительно места.

Многие авторы XVII в. считают способность к деторождению и сами акты деторождения *формально* механическими. Что значит – формально? Формально живое подразумевает соответствие критериям живого, в которых сформулированы его сущностные черты: это прежде всего имманентность актов (способность живого существа совершать такие акты, которые

<sup>27</sup> J. de Aguilar. *Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. III, subsect. II, n. 59–60. P. 298.*

<sup>28</sup> J. de Aguilar. *Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. III, subsect. II, n. 66. P. 299.*

<sup>29</sup> Th. Compton Carleton. *De anima. Disp. II, sect. II, n. VII. P. 469.*

начинаются и завершаются в нем самом) и обладание внутренним совершенством (имеется в виду способность живого существа обладать таким совершенством, которое не может быть принято извне, но принадлежит ему как наиболее сущностное и внутреннее свойство). Однако, по мнению тех, кто считал *potentia generativa* неживой, ее акты не отвечают ни первому, ни второму критерию. В самом деле, говорит Хосе де Агилар, «ни рождающая способность, ни действие рождения не подчинены внутреннему совершенству самого рождающего, но подчинены совершенству и осуществлению рожденного»<sup>30</sup>, совершенству другого существа, нежели само рождающее. Отсюда же очевидно несоответствие этой потенции и ее актов критерию имманентности – ни в отце (ибо действует извергаемое семя, а не субстанция отца), ни в матери (ибо *action*, действие, совершаемое матерью, переходит в плод, то есть в другую индивидуальную субстанцию = другой суппозит). Сторонники витального характера деторождения часто сравнивали рождающую способность со способностью питания и находили между ними лишь количественное различие (например, авторы Коимбрского курса «О душе», 1598). А именно, питание, говорили они, представляет собой частичное рождение, *generatio partialis*, потому что превращает пищу в части живого тела, а деторождение – общее рождение, *generatio generalis*, потому что дает начало целому организму. Следовательно, утверждали они, обе операции нужно признать живыми, более того, между ними фактически нет реального различия. Агилар опровергает эту аргументацию, опираясь на приведенное выше трехчастное членение частей тела:

Хотя... потомство пребывает в утробе матери, оно в силу этого не соединяется с ней непрерывно: ведь оно – иной суппозит. По той же причине оно не соединялось бы непрерывно с камнем или железом, случайно оказавшимися внутри тела. Поэтому потомство не является ни сущностной, ни составной частью матери. То же самое скажи о семени, которое есть как бы экскремент тела. И отсюда ты выведешь явное отличие от питания: когда принимается пища, превращенная в плоть и кости, она принимается в некоторую часть питающегося суппозита, то есть в то же начало, которым производится. Если же ты хочешь назвать имманентностью принятие действия в некоторый субъект, включенный в тело, но не соединенный с ним, то отстаиваешь нечто абсолютно произвольное и чуждое здравой философии<sup>31</sup>.

Стало быть, параллель между питанием и деторождением некорректна: первый процесс отвечает критерию имманентности, второй – нет, ибо во втором случае конечным термином действия оказывается другой субъект. Агилар также отвергает попытку приравнять витальность деторождения к витальности питания на том основании, что оба процесса требуют наличия специальных органов, а специальные живые органы подразумевают выполнение витальных операций. Специальный аппарат питания, подчеркивает Агилар, являет в себе признаки жизни, сформулированные в ее дефиниции: *introsumptio*, имманентность, совершенство питающегося, тогда как в специальном аппарате деторождения ничего этого нет<sup>32</sup>, а есть лишь голый механизм, который служит возникновению *другого* существа. Но если мы принимаем *intus-sumptio* в качестве критерия физического живого, то вывод однозначен: способность и действие *generatio* не отвечают этому критерию и, следовательно, не могут быть формально признаны живыми.

<sup>30</sup> J. de Aguilar. Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. IV, n.100. P. 305.

<sup>31</sup> Ibid. N. 107. P. 306.

<sup>32</sup> Ibid. N. 109. P. 306.

Означает ли это, вопреки очевидности и здравому смыслу, что деторождение вообще не связано с жизнью? Вовсе нет. Это означает лишь, что витальность свойственна этой способности и ее акту не *formaliter*, а *arguitive* или *terminative*; другими словами, что они, будучи сами по себе механическими, предполагают наличие жизни либо как предварительного условия (рождающее существо должно быть живым), либо как термина (возникающее в результате существо – живое)<sup>33</sup>.

Этот способ аргументации применяется не только к материальным творениям, но и к исхождению в Боге. Живые ли *формально* внутритроичные исхождения? Если считать, как считает Агилар, что критерий физической жизни – *intus-sumptio*, а критерий интенциональной жизни – направленность на объекты<sup>34</sup>, то они не соответствуют ни одному из этих критериев:

Такие исхождения не есть ни жизнь питания, что самоочевидно, ни интенциональная жизнь, ибо они не суть интенциональная направленность на объект. Святые Отцы, правда, называют их живыми, но лишь терминативно, то есть постольку, поскольку они имеют своими терминами живых Сына и Святого Духа. Особая имманентность так же не говорит в пользу их витальности, как не называются витальными, в похожей имманентности, эманации свойств.

Правда, теологи находят выход из этого затруднения и указывают на то, что в Боге рождение Слова тождественно сущностному познанию, а исхождение Святого Духа – сущностной любви, и поэтому исхождения в Боге суть проявления интенциональной жизни, а их термины, Сын и Дух, суть как бы инструменты друг для друга (Отец мыслит через Сына, Отец и Сын любят друг друга через Святого Духа). Но, как справедливо замечает Агилар, «то и другое вероятно, однако это – дело теологов, и ничего не говорит против нас»<sup>35</sup> как философов.

Любопытна аргументация в пользу противоположной позиции, предлагаемая поздними авторами, например, Хуаном де Уллоа, трактат которого опубликован уже в XVIII в. (1715). Она отнюдь не исчерпывается уже приведенным аргументом от сходства деторождения с питанием. Уллоа пытается доказать имманентный характер *generatio*, т. е. обосновать именно его *формальную* витальность. Но как? Через различение разных смыслов термина *generatio*, коих он насчитывает четыре:

1) *generatio* как вложение формы в материю: вложение материальной формы, т. е. тех самых *dispositiones* и акцидентальных форм, которые наследуются от родителей. Эта операция действительно выполняется *modo mortuo* («мертвым способом»), потому что совершается не имманентно, а в извергнутой из тела отца части. И только о ней и говорят отвергающие живой характер деторождения.

2) *Generatio* как акцидентальное смешение отцовской крови (из которой образуется семя) с материнской без всякого осознанного физического влечения: например, когда инкуб крадет семя и влагает его в матку сипухи. И это действие тоже совершается *modo mortuo*, потому что принимается в кровь, украденную у отца и перенесенную в другое место.

<sup>33</sup> R. de Arriaga. Cursus philosophicus. De anima, disp. II, sect. II, subsect. IV, § 102. P. 573; J. de Aguilar. Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. VII, n. 160. P. 317.

<sup>34</sup> Различение двух фундаментальных модусов жизни – физического и интенционального – составляет характерную особенность науки о душе в XVII в. Эта концепция была разработана под явным воздействием теологии и теологической программы реформирования аристотелевской системы наук.

<sup>35</sup> J. de Aguilar. Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. VII, n. 160. P. 317.



3) *Generatio* как истечение крови (т. е. семяизвержение), истинно (природно, вкпе с физическим влечением) совершаемое отцом. Хотя кровь (в виде семени) есть *excrementum*, само действие семяизвержения принимается имманентно в кровь отца как в его составную часть: ведь семя в этом не похоже на волосы, ногти или обычную кровь из раны. Подтверждение тому, что семя есть субстанциальная составная часть отца, – вялость и дряблость евнухов.

4) *Generatio* как выработка и оформление самого семени = *generatio in actu primo*, подготовка ближайшей материи, которой предстоит принять форму. Это действие живое, потому что семя, по мнению Уллоа, не будучи сущностной частью живого существа, является, тем не менее, его составной частью. Эти два последних значения термина *generatio* предполагают и являют именно имманентность действия – на том основании, что в этих действиях семя участвует не как экскрементная, а как составная часть рождающего тела. Отсюда следует общий вывод:

Стало быть, любое действие, которым живое существо истинно и безусловно воздействует на эту [ближайшую] материю, есть действие, исходящее из живого существа, и принимается оно в составную часть самого живого существа<sup>36</sup>.

А этого достаточно, чтобы считаться имманентным действием. Поэтому «рождение детей есть имманентный и витальный акт»<sup>37</sup>.

Примечательно, с какой твердостью и настойчивостью философы-*animastici* проводят формальный принцип распределения по модусам живого и мертвого. Если *scientia de anima* действительно претендует на статус науки, понятийная строгость фундаментальных принципов и критериев должна быть выдержана, более того, испытана и отточена на самом надежном из оселков – на модели тринитарной жизни. Парадоксальность результата (если судить с обыденной точки зрения) не должна смущать искателя истины. Этот общий подход проявляется и при рассмотрении второй сомнительной способности – к перемещению.

В самом деле, разве способность двигаться, наряду со способностью к познанию, не является одним из наиболее явных признаков существ, полагаемых бесспорно живыми<sup>38</sup>? «То, что способность перемещения витальна, кажется общепринятым у *Doctores* и среди Отцов Церкви, которые главным образом определяют живое по отношению к поступательному движению относительно места, то есть к акту способности перемещения», – замечает Родриго де Арриага<sup>39</sup>. Тем не менее, здесь тоже можно заподозрить нарушение принципа имманентности. Во-первых, принцип имманентности нарушается в *potentia locomotiva* со стороны ограничивающего условия: подлинно имманентный акт должен не только фактически начинаться и завершаться в одном суппозите, но и в принципе не иметь возможности быть выполненным кем-то или чем-то внешним. Тогда как перемещение может осуществляться всецело имманентно, а может начинаться или заканчиваться в другом суппозите:

Способность к перемещению не витальна, ибо по природе не производит своего термина в себе, но либо в себе, либо в любом другом претерпевающем сущем, к которому она прилагается. Ибо из опыта известно, что одно тело перемещает другое<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> *I. de Ulloa*. De anima, disp. I, cap. V, § 2, num. 68. P. 54.

<sup>37</sup> *I. de Ulloa*. De anima, disp. I, cap. V, § 2, num. 66. P. 53.

<sup>38</sup> *Fr. de Toledo*. De anima. In lib I, cap. II, text. XIX. P. 20r.

<sup>39</sup> *R. de Arriaga*. Cursus philosophicus. De anima, disp. II, sect. II, subsect. IV, § 102. P. 573.

<sup>40</sup> *I. Fr. Peinado*. De anima. Lib. I, disp. IV, sect. V, num. 47. P. 127. Или: *Th. Compton Carleton*. De anima, Disp. VI, sect. V, n. III. P. 485 и др.

Во-вторых, эта способность не требует с необходимостью специальных органов, потому что используемые для движения органы могут употребляться и для других целей, а отделенная от тела душа способна перемещаться вообще без всяких органов<sup>41</sup>. Поэтому *сами по себе* такие движения не витальны.

В-третьих, перемещение не отвечает критериям ни одного из двух принятых модусов жизни:

Жизнь адекватно разделяется на физическую и интенциональную: первая есть питание, вторая – интенциональная направленность на объект. Но все эти движения не суть ни питание, ни интенциональная направленность на объект<sup>42</sup>.

Следовательно, они не живые и совершаются *modo mortuo*.

Общая логика рассуждения через имманентность применяется и к физиологическим автоматизмам как частным случаям движения относительно места. По словам Игнасио Пейнадо,

Поступательное движение животных, сердцебиение, дыхание, движения органов артикуляции и пульсация артерий – не витальные акты, ибо все они не являются имманентными сами по себе; однако они именуются живыми с точки зрения логического вывода, или аргументации [*illative, et arguitive*], так как либо предполагают витальные акты, либо необходимы для их совершения<sup>43</sup>.

Этот последний вывод справедлив в отношении всех названных способностей, которые на уровне вегетативного акцидентального живого работают как его «мертвый» компаньон:

Впрочем, все эти потенции могут быть названы витальными *illative*, или *arguitive*, так как либо предполагают некие витальные акты, либо приводят к ним<sup>44</sup>.

Отметим еще раз это четкое противопоставление формальных критериев жизни (*vitalitas per se, formaliter*), описывающих сущностные черты живого как такового, и витальность как предварительное условие или конечную цель выполнения некоторых актов: сами по себе эти акты не являются живыми и не суть акты живых способностей, но от них можно путем логического выведения аргументировать к витальности существа, их выполняющего или благодаря им возникающего (живое *praesuppositive, illative, arguitive*).

Обращение к онтологии души и тела, представленной в трактатах XVII в. «О душе», позволяет нам, с одной стороны, более точно и полно понять тот контекст и условия, те «околоплодные воды» постсредневекового аристотелизма, в которых протекала эмбриональная фаза развития новейшей европейской научной биологии. С другой стороны, университетская *scientia de anima*, с ее строгими формальными определениями и критериями (типологическими близкими тем, что присутствуют в схоластической метафизике XVII в.), с ее теологически ориентированными горизонтами, явно развивалась не в сторону углубления экспериментальных методов изучения живого, и прежде всего человека, а в направлении философского и богословского осмысления человеческой реальности. Это противоречие между изначально натуралистическим характером науки о душе, приданным ей самим Аристотелем, и философско-теологическим характером, который она стремится принять в XVII в., стало одним из многих факторов внутренней напряженности, в конечном счете взорвавшей ее изнутри.

<sup>41</sup> J. de Aguilar. Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. VII, n. 158. P. 317.

<sup>42</sup> J. de Aguilar. Cursus philosophicus dictatus Limae. De Anima. Tract. I, sect. VII, n. 158–159. P. 317.

<sup>43</sup> I. Fr. Peinado. De anima. Lib. I, disp. IV, sect. V, num. 50. P. 128.

<sup>44</sup> I. Fr. Peinado. De anima. Lib. I, disp. IV, sect. V, num. 47. P. 127.

## ‘Live and dead’: 17<sup>th</sup> century scholastic philosophers on soul and body

*Galina Vdovina*

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Volkhonka Str. 14/5, Moscow 119991, Russian Federation: e-mail: galvd1@yandex.ru

The article aims to present the ontological doctrine of the soul and the animation in relation to man as developed throughout 17<sup>th</sup> century in the scholastic treatises having the common title *On the soul*. The starting hypothesis was to assume that at the heart of the proto-biological understanding of man there were two basic distinctions: 1) between the living in the first act and the living in the second act, 2) between the living and the mechanical (‘dead’). The examination of the theories developed by 17<sup>th</sup> century scholastic writers is preceded by a brief analysis of the general version of mind-soul problem such as formulated and discussed in medieval scholasticism. The present paper includes two parts, in the first of which the author explores scholastic hypotheses of how a composite being can possibly be formed of the soul and the body, while in the second she offers a more detailed view of various doctrines concerning the living and the dead components of which a fully constituted human individuum consists. A close look at the ontology of the soul and the body as expounded in 17<sup>th</sup> century writings *On the soul* allows for a more accurate and complete understanding of the context and conditions in which the germinal phase of the new European science of biology was taking place. On the other hand, it is obvious that the turn taken by science of the soul in 17<sup>th</sup> century universities was by no means the one towards more perfect experimental methods in studying the living things and man in particular, seeing as it chose to follow the course of philosophical and theological reflection on human reality. The contradiction between the naturalistic science of the soul as it had been originally conceived by Aristotle and the philosophical and theological character it assumed in 17<sup>th</sup> century contributed to the internal tension that eventually caused it to explode from inside.

**Keywords:** scholasticism, 17<sup>th</sup> century, treatises *On the Soul*, Aristotle, soul, body, live and dead

### References

- Aguilar, José de. *Cursus philosophicus dictatus Limae*, 3 vol. Sevilla, 1701.
- Arriaga, Rodrigo de. *Cursus philosophicus*. Antverpiae, 1632.
- Compton Carleton, Th. *Philosophia universa*. Antverpiae, 1649.
- De Chene, D. *Life’s form: Late Aristotelian Conceptions of the Soul*. Ithaca: Cornell University Press, 2000. 220 pp.
- Marco José Salgado. *Cursus medicus mexicanus. juxta sanguinis circulationem & alia recentiorum inventa ad usum studentium in hac regali, pontificià, Mexicanà Academià*, Pars prima: Physiologica. Mexici, 1727.
- Pasnau, R. “The Mind-Soul Problem”, *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle’s De anima*, ed. by P.J.J.M. Bakker & J.M.M.H. Thijsen. Aldershot: Ashgate, 2007, pp. 3–19.
- Peinado, Ignacio Francisco. *Disputationes in tres libros Aristotelis de Anima*, Opus posthumum. Alcalá, 1698.
- Rhodes, Georges de. *Philosophia peripatetica ad veram Aristotelis mentem, libris quatuor digesta et disputata, pharus ad theologiam scholasticam*. Lugduni, 1671.
- Tieleman, T. *Galen and Chrysippus on the Soul: Argument and Refutation in the ‘De placitis’*, Books II–III. Leiden: E. J. Brill, 1996. 307 pp.
- Toledo, Francisco de. *Commentaria una cum quaestionibus in III libros de anima*. Venetiis, 1575.
- Ulloa, Juan de. *De Anima disputationes quatuor*. Roma, 1715.

*И.Р. Насыров*

## К ВОПРОСУ О КРИТИКЕ ФИЛОСОФИИ 'АБУ ХАМИДОМ АЛ-ГАЗАЛИ

*Насыров Ильшат Рашитович* – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. 119991, Российская Федерация, г. Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: ilshatn60@mail.ru

В общественном сознании бытует представление, согласно которому причина отставания исламского мира от Запада заключается в подчинении на мусульманском Востоке светского начала религиозному, науки – религии. В академических кругах имеет хождение точка зрения, согласно которой в угасании потенциала рационализма у мусульман и погружении в исламский мистицизм (суфизм) немалую роль сыграл крупнейший исламский теолог, философ и факих-правовед ал-Газали 'Абу Хамид. Обычно те, кто считает ал-Газали антирационалистом, стоявшим на антифилософских позициях, ссылаются на его труд «Избавляющий от заблуждений» (*ал-Мункиз мин ад-далал*), где он пишет, что на всех философах лежит клеймо неверия. Статья посвящена иному подходу к оценке отношения ал-Газали к философии и рационализму в целом. Рассмотрены доводы, ставящие под сомнение утверждения о связи его деятельности с ослаблением и упадком рационализма в исламском мире. Согласно этому подходу, ал-Газали критиковал не разум и рациональное, а критиковал претензии на абсолютизацию разума. Ал-Газали продолжил рационалистическую линию исламской теологии (калам) в лице ашаризма и арабо-мусульманского перипатетизма, нашедшего наиболее полное выражение в учении Авиценны. Ал-Газали разрабатывал свое учение с опорой на ряд основных положений философии Авиценны.

**Ключевые слова:** ал-Газали, мистицизм, суфизм, философия, Авиценна

В культурном сознании Европы сложилось устойчивое представление об ал-Газали как о последовательном критике философии и рационализма в пользу мистицизма. Более того, это представление используется для объяснения причин интеллектуального и духовного кризиса, охватившего мусульманские страны в эпоху позднего средневековья, начиная с XIV–XV вв. Вот перечень оценок места ал-Газали в интеллектуальной жизни исламского мира. Ал-Газали – «иррационалист» (Эрнст Ренан), «ниспровергатель философии» (Гегель), «противник рационализма арабо-мусульманской философии» (Б.Э. Быховский), «главный оппонент Ибн Сины (Авиценны) в теологии» (А.В. Сагадеев), «представитель философско-реакционного обскурантизма» (Г. Лей), «философствующий теолог» (Дж. Хаурани), «тяготеющий к бездеятельности субъект с заметной долей наивности... причина спада философии на Востоке» (З. Мубарак) и т. д.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ал-Джанаби М.М. Теология и философия ал-Газали. М., 2010. С. 26.

В последнее время в научных кругах сформировался иной подход в оценке отношения ал-Газали к философии и рационализму в целом. В его рамках приводятся доводы, ставящие под сомнение утверждения о связи его деятельности с ослаблением и упадком рационализма в исламском мире. Странники этого подхода считают, что ал-Газали критиковал не разум и рациональное, а критиковал претензии на абсолютизацию разума.

Вопрос о причинах ослабления и угасания потенциала рационализма в исламском мире после XIV–XIV вв. вызывает интерес не только с точки зрения чисто исторической. Он приобретает актуальность в свете напряженных взаимоотношений между современным западным миром и мусульманским Востоком, понимаемых на Западе как противостояние между христианством и исламом. Глобализация, утверждая технологическое превосходство Запада, провоцирует его и к культурной гегемонии, что воспринимается представителями иных, не-западных цивилизаций, как угроза своей культурной и этнической идентичности. Но если представители не-мусульманского Востока или пассивно воспринимают западные ценности или стараются дать гибкий ответ (Япония, Китай, страны юго-восточной Азии), то мусульманский Восток не просто их отрицает, но и пытается дать Западу свой, исламский «вызов». Этот исламский «вызов» Западу предстает в религиозном облике, в виде политического ислама (или исламизма), сложного и одновременно пугающего явления, – сложного из-за трудности его интерпретации, многоликости, масштабности влияния по принципу «домино» в ходе смены политического ландшафта в арабских странах («Арабская весна» 2010–2011), устрашающего связанной с ним эскалацией насилия и террора, апофеозом которого стала атака исламских террористов на башни-небоскребы 11.9.2001 в Нью-Йорке.

Поэтому современный «исламский вызов» Западу в конце XX – начале XXI в. в лице грозного политического ислама стал рассматриваться многими (и не только аналитиками) как наглядное доказательство доминирования в исламском мире религиозного начала над светским и слабыми позиций науки и рационализма. Этот стереотип коррелирует с вышеуказанной точкой зрения, что ал-Газали несет ответственность за ослабление позиций рационализма в мире ислама, что делает чрезвычайно актуальной задачу выявления роли ал-Газали в судьбе рационалистической традиции на арабо-мусульманском Востоке.

Несколько слов об ал-Газали. 'Абу Хамид ал-Газали (1058–1111) и поныне является одним из самых известных и читаемых авторов мусульманского мира. В историю ислама он вошел как защитник исламской религии. Он удостоился от современников почетного прозвища «Довод ислама» (Худжжат ал-ислам). Громадное воздействие идейного наследия ал-Газали на различные направления научной, философской и религиозной мысли исламского мира обязано тому, что ал-Газали оставил после себя большое количество сочинений с оригинальными решениями проблем богословия, философии и этики. Многогранное творчество ал-Газали в наибольшей мере нашло свое отражение в его энциклопедическом сочинении «Воскрешение наук о вере» (Ихйа' 'улум ад-дин), которое оказало и продолжает оказывать глубочайшее воздействие непосредственно на арабо-мусульманскую культуру и косвенным образом на мировую культуру в целом. В своей книге венгерский исламовед Игнаций Гольдциер (1850–1921) также приводит слова исламского религиозного ученого ан-Навави (1233–1277): «Книга "Ихйа' 'улум ад-дин" чуть не стала ровнем с Кораном»<sup>2</sup>. Ал-Газали олицетворяет собой целую

<sup>2</sup> Гольдциер И. Ал-'акида ва аш-шари'а фи ал-ислам. Багдад, 1958. С. 180.

эпоху мусульманской культуры со всеми ее философскими, теологическими и религиозно-политическими направлениями и течениями. Идеи ал-Газали оказали воздействие на многих выдающихся представителей арабо-мусульманской интеллектуальной мысли – «восточных перипатетиков» в лице Ибн Рушда и Ибн Туфайля, крупнейшего суфийского мыслителя Ибн ‘Араби, основоположника ишракизма (философия «озарения») Шихаб ад-Дина ас-Сухраварди и других. Для исламского мира его фигура сопоставима с такими личностями в христианском мире, как Августин и Фома Аквинский.

Кроме того, ал-Газали – крупнейший представитель мировой теологической и философской мысли. Он внес ощутимый вклад в мировую теологическую и философскую мысль. Его идеи оказали воздействие на духовную атмосферу христианской Европы. Исследователи отмечают, что ал-Газали повлиял на средневековую христианскую теологию Фомы Аквинского и на его схоластическую систему. Гегель также был знаком с творчеством ал-Газали. Таким образом, интеллектуальное наследие ал-Газали представляет собой не только органическую часть мира ислама, но и одно из ярких проявлений человеческого духа.

Почему же упадок рационализма в мире ислама связывают с деятельностью такого мыслителя, как ал-Газали? Надо признать, что его идейное наследие крайне противоречиво. Ибн Туфайль (1105–1185), андалузский арабо-мусульманский философ, представитель «восточного перипатетизма» (*фалсафа*), утверждал, что ал-Газали писал свои работы по-разному, в зависимости от того, для кого он предназначал свои сочинения – для простых малообразованных людей или же для высокообразованной элиты<sup>3</sup>. Многоликость ал-Газали была расценена многими его критиками не просто как непоследовательность и политическое приспособленчество, но и как подтверждение его отступничества от рационалистических и философских позиций. Позиция сторонников отнесения ал-Газали к числу антирационалистов сводится к тому, что ал-Газали жаждал обрести сверхразумную способность мистического вкушения (*завк*), и что в мистическом устремлении ал-Газали отразился дух эпохи, его век, полный политических и экономических катаклизмов и духовных распрей, все больше жаждавший близости к Богу, экстаза и покаяния, а также порядка и безопасности. Отсюда был сделан вывод о том, что ал-Газали, испытав духовно-нравственную катастрофу, разочаровался в ведущих интеллектуальных дисциплинах своего времени, бросил почетную должность преподавателя мусульманского права (*фикх*) в багдадском медресе «Низамийа» в 1091 г., порвал с привычным окружением, уехал из Багдада и полностью обратился в мистицизм.

Те, кто считает ал-Газали антирационалистом, стоявшим на антифилософских позициях, как правило, ссылаются на его небольшое сочинение «Избавляющий от заблуждений» (*ал-Мункиз мин ад-далал*), где он пишет, что на всех философах лежит клеймо и печать неверия и безбожия<sup>4</sup>. В нем он действительно описывает процесс своего разочарования в ведущих дисциплинах своего времени, как, например, исламская рациональная/философская теология (*калам*), *фалсафа* (арабо-мусульманский перипатетизм), и свое критическое отношение к учению исмаилитов-батынитов, представителей одного из направлений шиизма.

В пользу утверждения тезиса об антирационалистических установках ал-Газали как будто говорят даже названия других сочинений ал-Газали с красноречивыми названиями, как, например, «Воскрешение наук о ве-

<sup>3</sup> Watt W.M. Al-Ghazālī, Abū Hāmid // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. II. Leiden; L., 1991. P. 1039.

<sup>4</sup> *Ал-Газали*. Мункиз мин ад-далал. Каир, [Б. г.]. С. 13.

ре» (Ихйа' 'улум ад-дин) и «Непоследовательность философов» (Тахафут ал-фаласифа). Неудивительно, что постепенно в культурных кругах Европы сложилась точка зрения, что ал-Газали сыграл едва ли не ведущую роль в нивелировании рационализма у мусульман и погружении в мистицизм, в иррационализм.

Такое представление основывается на двух положениях. Первое из них гласит, что ал-Газали соединил суннитский ислам с суфизмом (исламский мистицизм). Эта точка зрения сложилась еще в период формирования исламоведения как научной дисциплины. Согласно Игнацию Гольдциеру, благодаря ал-Газали произошло соединение суфизма с исламской религией<sup>5</sup>. Отечественный исламовед и исследователь В.В. Наумкин пишет: «Его главный труд – *Ихйа'* – соединяет ценности ортодоксального суннизма с суфийскими идеалами»<sup>6</sup>. Второе положение основано на утверждении, что ал-Газали завершил окончательное оформление мусульманской теологической «ортодоксии». Видный английский востоковед Р. Никольсон полагает, что мусульманская «ортодоксия» обрела нынешнюю форму в результате деятельности ал-Газали<sup>7</sup>. Под мусульманской «ортодоксией» Р. Никольсон понимает исламскую теологию (калам) ашаритского толка, а потому ашарит ал-Газали назван им «ортодоксом»<sup>8</sup>.

В мусульманской литературе название «калам» (араб. калям, букв. речь, рассуждение, спор) прилагалось в широком смысле к любому рассуждению на религиозно-философскую тему. В специальном значении под термином «калам» подразумевалась интеллектуальная дисциплина, обосновывающая основоположения вероучения ислама с позиции разума, т. е. собственно рациональная/философская теология ислама, первое крупное направление в арабо-мусульманской философии. Калам возник как доктринальное учение, или дисциплина, использующая рационалистический подход в обсуждении основоположений исламского вероучения и решении спорных богословских проблем. Уже на первом своем этапе развития (мутазилитском) калам превратился в философское направление: в сферу интересов мутазилитов входили вопросы метафизики, теории познания и этики. Первая (ранняя) школа исламской теологии, калама в лице мутазилизма процветала в первой половине IX в. После XI в. в качестве ведущей школы калама мутазилизм был сменен ашаризмом. Ашаризм, основанный выходцем из мутазилитской среды ал-Аш'ари (ум. 935), (развитый ал-Бакиллани (ум. 1013), а также ал-Джувайни (ум. 1085)), складывался как «срединный путь» между системой мутазилитов и доктриной исламских традиционалистов. Многими западными исламоведами исламская теология ашаритского толка стала трактоваться как мусульманская «ортодоксия» и подобная интерпретация ашаризма вошла и в книги по истории исламской философии<sup>9</sup>. Можно также отметить позицию современного американского исламоведа иранского происхождения Саййида Хусайна Насра относительно ашаризма как исламской теологической «ортодоксии»<sup>10</sup>.

В итоге утвердился взгляд, согласно которому ал-Газали для защиты суннитской теологии, уже неспособной удержать свои позиции против аргументов философии, изучил последнюю, а потом нанес ей сокрушитель-

<sup>5</sup> Гольдциер И. Ал-'акида ва аш-шари'а фи ал-ислам. С. 179.

<sup>6</sup> Наумкин В.В. Трактат Газали «Воскрешение наук о вере» // *Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере (Ихйа' 'улум ад-дин)*. Избр/ гл. М., 1980. С. 36.

<sup>7</sup> Nicholson R. A. *The Mystics of Islam*. L., 1989. P. 24.

<sup>8</sup> Nicholson R. A. *Studies in Islamic Mysticism*. Richmond, 1994. P. 80.

<sup>9</sup> Fakhry M. *Islamic Philosophy. A Beginner' Guide*. Oxf., 2009. P. 90.

<sup>10</sup> Nasr S.H. *The Heart of Islam*. N.Y., 2004. P. 81.

ное опровержение (У. Мантгомери Уотт)<sup>11</sup>. Д.Б. Макдональд утверждает, что ал-Газали довел до конца дело ал-Аш‘ари по оснащению мусульманской мысли греческой диалектикой<sup>12</sup>. Так сложилась точка зрения, что ал-Газали первоначально, как ашаритский теолог (мутакаллим), защищал основы религии с помощью доводов разума, почерпнутых из античного наследия (аристотелевская логика), но впоследствии разочаровался в возможностях рационализма и целиком обратился к мистике. В силу того, что ал-Газали считается крупнейшим авторитетом в исламе, многие исследователи исламской культуры стали рассматривать его в качестве олицетворения мусульманской «ортодоксии» и причины ослабления и упадка рационализма в исламском мире.

Этот подход к оценке влияния ал-Газали на исламскую мысль уже не раз подвергался критике как отечественными, так и зарубежными учеными. Российские исследователи Т. Ибрагим, А.А. Игнатенко, Н.С. Кирабаев и М. ал-Джанابي полагают несостоятельными обвинения ал-Газали в нивелировании потенциала рационализма в мусульманской культуре<sup>13</sup>. Причины неверной трактовки отношения ал-Газали к философии и к рационализму, заключаются, во-первых, в ошибочной оценке ашаризма как ортодоксии ислама (Т. Ибрагим), во-вторых, в ошибочном отождествлении газалиевой критики философии за доктринерство с критикой рационализма вообще (А.А. Игнатенко, Н.С. Кирабаев, М.М. ал-Джанابي, Александр Трейгер (Alexander Treiger), Эрик Омсби (Eric Ormsby)). Канадский исламовед А. Трейгер утверждает, что ал-Газали фактически отстаивал многие положения философии Авиценны, одного из главных (наряду с ал-Фараби) представителей арабомусульманского перипатетизма (*фалсафа*), в рамках которого продолжали развиваться традиции античной философии, особенно аристотелевской, в эпоху классического ислама<sup>14</sup>. Эрик Омсби считает, что многие компоненты философии Авиценны легли в основу учения ал-Газали<sup>15</sup>.

По мнению Тауфика Ибрагима, основным философским вопросом в исламском средневековье в условиях доминирования религиозной идеологии был вопрос об отношении Бога и мира, а причиной творческого развития исламской религиозно-философской мысли было противостояние рационализма (*‘акланиййа/Rationalism*) и фидеизма (*‘иманиййа/Fideism*), учения, утверждающего главенство веры над разумом. Считая ошибочным бытующее стереотипное представление об исламской теологии (особенно в лице ашаритской школы) как отрицательной реакции исламской ортодоксии на свободомыслие, он отстаивает тезис о продолжении развития рационалистических установок мутазилизма в ашаритской школе калама, пусть и в ослабленном варианте. Поэтому нельзя однозначно говорить об ашаризме как исламской «ортодоксии» в целом, и ал-Газали как «ортодоксе», в частности<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> *Watt W.M.* The Influence of Islam on Medieval Europe. Edinburgh, 1972. P. 42.

<sup>12</sup> *Macdonald D.B.* Al-Ghazzālī // Shorter Encyclopaedia of Islam. Leiden, 2008. P. 160.

<sup>13</sup> *Ибрагим Т.К.* О каламе как «ортодоксальной философии» ислама // Народы Азии и Африки. 1986. № 3. С. 205–212; *Игнатенко А.* Зеркало ислама. М., 2004. С. 95; *Кирабаев Н.С., ал-Джанابي М.* Знание и вера в философии ал-Газали // Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур М., 2008. С. 163–171; *Kirabaev N.S., al-Janabi M.* Faith and Reason in the Thought of al-Ghazali // Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures. Washington, 2011. P. 143–150.

<sup>14</sup> *Treiger A.* The Science of Divine Disclosure: Gazali’s Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings. Diss. Yale University, 2008. P. 88.

<sup>15</sup> *Ormsby E.* Ghazali. Oxf., 2007. P. 56.

<sup>16</sup> *Ибрагим Т.* О каламе как «ортодоксальной философии» ислама. С. 205–212.



Т. Ибрагим, утверждая несостоятельность стереотипа об ашаритском учении как «ортодоксии», указывает на знаменитый «Кадиритский символ веры»<sup>17</sup> с его направленностью не только «против шиизма, но и против калама (рациональной/философской теологии ислама) – как мутазилитского, так и ашаритского»<sup>18</sup>. Хотя основоположник-эпоним ашаризма ал-Аш'ари после размежевания с мутазилизмом демонстративно относил себя к числу последователей Ахмада ибн Ханбала (ум. 855), главного систематизатора исламского традиционализма, в эпоху правления следующего халифа ал-Ка'има (1031–1075) ашариты были отнесены к кругу «людей новшеств» (*мубтади 'а*)<sup>19</sup>. В свете данных исторических фактов невозможно однозначно называть ашаризм «ортодоксальной теологией» ислама.

Представление об «антифилософской» позиции ал-Газали подкреплялось утверждением, что он разделял индетерминизм и окказионализм мутакаллимов, особенно ашаритов<sup>20</sup>. Ал-Аш'ари пишет: «36. [Мы говорим], что на земле из благого (*хайр*) и злого (*шарр*) случается только то, чего пожелает Бог, и что вещи сбываются по Его воле»... 37. [Мы говорим], что нет творца, кроме Бога, и что поступки людей сотворены и предопределены Им»<sup>21</sup>. Хотя многие ашариты отрицали существование естественных причинно-следственных связей, это не означало, что они заняли позицию окказионалистского индетерминизма. Закономерный характер процессов в мире ашариты не отрицали и объясняли его «обычаем», который установлен Богом и не нарушается им, т. к. царящий порядок в универсуме «предопределен» извечным знанием Бога<sup>22</sup>. Ал-Аш'ари утверждает, что «Всевышний Бог знает то, что будет, до того, как оно сбывается»<sup>23</sup>.

Что касается самого ал-Газали, то он пытался найти компромисс между каламом и философией. В ходе изложения своего взгляда на причинность он использует два понятия – «божественный приговор» (*када'*) и «судьба» (*кадар*). Используя понятие «судьба» (*кадар*), ал-Газали старается отойти от прямолинейного индетерминизма и окказионализма, объяснения всех природных событий и человеческих актов прямым (волюнтаристским) вмешательством Бога. Согласно ал-Газали, приговор (*када'*), который Бог выносит так, как того пожелает, несколько не противоречит «судьбе» (*кадар*), которую, в свою очередь, следует понимать как развертывание во времени божественного приговора (*када'*) в виде строго упорядоченной причинно-следственной цепи событий. Он пишет: «Напротив, связь причин со следствиями и есть первый приговор (*када'*), который [состоялся] словно в мгновение ока или даже быстрее. Постепенное же, детальное упорядочение следствий согласно точному порядку причин есть “судьба” (*кадар*)»<sup>24</sup>.

Вышеприведенная трактовка ал-Газали причинности представляет попытку примирить понимание причинности ашаритским каламом с его уступкой в этом вопросе исламскому традиционализму, с трактовкой причинности арабо-мусульманским («восточным») перипатетизмом. Понимание причин-

<sup>17</sup> Свод ('*акида*), включающий изложение и обоснование основоположений веры, правовых, ритуальных, этических норм и правил, объявленный в качестве «правoverия» от имени верховной власти в годы правления аббасидского халифа ал-Кадира би-Ллах (991–1031) (См.: Ислам. Энцикл. слов. М., 1991. С. 17–18).

<sup>18</sup> Ибрагим Т. О каламе как «ортодоксальной философии» ислама. С. 207.

<sup>19</sup> Ибн Таймиййа. Ал-Фатава ал-кубра'. Каир, 1988. Т. 6. С. 660.

<sup>20</sup> См.: Fakhry M. Islamic Philosophy. P. 90.

<sup>21</sup> Ал-Аш'ари, 'Абу ал-Хасан. Китаб ал-ибана 'ан 'усул ад-дийана. Каир, 1977. Т. 2. С. 23.

<sup>22</sup> Ибрагим Т., Сагадеев А.В. Ал-Аш'арийа // Ислам: Энцикл. слов. М., 1991. С. 32–33.

<sup>23</sup> Ал-Аш'ари, 'Абу ал-Хасан. Китаб ал-ибана 'ан 'усул ад-дийана. Т. 2. С. 229.

<sup>24</sup> Ал-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин. Бейрут, Т. 1. С. 329.

ности калама, по сути, сводится к окказионализму, форме индетерминизма, к признанию волюнтаристского отношения Бога к людям и событиям в мире. Арабо-мусульманские («восточные») перипатетики, напротив, полагали, что вещи в мире связаны с Богом посредством последовательных серий строго детерминированных эманаций. Бог является Первопричиной в мире. Остальные вещи связаны с ним и друг с другом необходимой причинно-следственной связью. Вещи, которые случаются одинаково, случаются с необходимостью<sup>25</sup>. Ал-Газали также разделяет бытие (*вуджуд*) на Причину (*сабаб*) (Абсолют, Бог) и следствие (*мусаббаб*) (мир)<sup>26</sup>.

По мнению российского философа и исламоведа Мейсама М. ал-Джаноби, ал-Газали – не консерватор ашаритского толка, а мыслитель, преодолевающий замкнутость исламской теологии (калам), замкнувшейся в круг традиционных проблем. Ал-Газали не отвергал целиком философию, он отвергал претензии философов на обладание абсолютной истиной. «Негативное отношение ал-Газали к рационализму философов выражается в отрицании способности выносить абсолютные суждения»<sup>27</sup>. Для него была важна борьба с любыми претензиями такого рода, всяким авторитаризмом, даже рядящимся в тогу философа<sup>28</sup>.

В свете вышеприведенного следует признать, что позиция тех исследователей, которые относят ал-Газали к «антирационалистам», хотя и не лишена оснований, все же в целом вызывает возражения. Обратимся хотя бы к его пресловутому сочинению «Избавляющий от заблуждения» (ал-Мункиз мин ад-далал). Во-первых, этот небольшой трактат был написан ал-Газали не сразу после того, как с ним произошел духовный кризис, а через 11 лет. Во-вторых, следует учитывать его отношение к различным интеллектуальным направлениям в контексте других его сочинений. Тогда выяснится, что ал-Газали критиковал все школы исламской теологии (калам), включая и ашаритскую, апологетом которого его хотят видеть некоторые исследователи. Ал-Газали пришел к выводу о недостоверности умозаключений и фиктивности доказательств исламских теологов в целом, невозможности постижения истины в рамках исламской теологии (калам) и ее сектантско-идеологическом фанатизме<sup>29</sup>. В других своих сочинениях он утверждал неправомочность претензий исламской теологии на истину и доказывал, что главная функция калама – защита верований простолюдинов, малообразованных верующих. Все это позволяет не согласиться с теми, кто считает ал-Газали антирационалистом, стоявшим на антифилософских позициях, и ссылается на его вышеупомянутый труд «Избавляющий от заблуждений» (ал-Мункиз мин ад-далал), где он пишет, что на всех философах лежит клеймо неверия<sup>30</sup>. Поэтому нельзя рассматривать этот его трактат как убедительное доказательство его перехода на антирационалистические и антифилософские позиции. В нем он подвергает критике и исламскую теологию, калам (в том числе и ашаритский). Надо полагать, это сочинение написано с той же целью, что и другое его произведение «Удержание черни от науки калама» (Илджам ал-‘авамм ‘ан ‘илм ал-калам), – оградить малообразованных простолюдинов от богословских споров, слишком абстрактных для понимания и способных только пошатнуть их веру.

<sup>25</sup> Abramov B. Al-Ghazali's Theory of Causality // Studia Islamica. 1988. №. 67. P. 75–98.

<sup>26</sup> Ал-Газали. Макасид ал-фаласифа. Дамаск, 2000. С. 64.

<sup>27</sup> Ал-Джаноби М.М. Теология и философия ал-Газали. С. 104.

<sup>28</sup> Там же. С. 27–93.

<sup>29</sup> Там же. С. 54.

<sup>30</sup> Ал-Газали. Мункиз мин ад-далал. С. 13.

Можно объяснить цель написания ал-Газали произведения «Избавляющий от заблуждений» (ал-Мункиз мин ад-далал) следующим образом: он не был разочарован в целом каламом, фалсафой (восточным перипатетизмом), фикхом (право) и суфизмом, а был разочарован претензиями сторонников каждого из них (калама, фалсафы, фикха и суфизма) на обладание конечной истиной, что вело их представителей к доктринерству, узости мышления, профессиональной замкнутости и фанатизму.

Вышесказанное позволяет утверждать, что основным принципом его критики философии является выяснение вопроса о внутренней парадоксальности и логической несостоятельности идей философов. Было бы неверным полагать, что он, вскрыв несостоятельность тех или иных аргументов конкретного философа, попытался в этом увидеть несостоятельность философии в целом. Надо отметить, что в другом своем сочинении «Цели философов» (Макасид ал-фаласифа) он представил объективное и систематизированное изложение логики, физики и метафизики арабо-мусульманского перипатетизма и данная его работа в латинском переводе имела широкое хождение среди еврейских и христианских мыслителей средневековой Европы. В своей критике философии ал-Газали использовал разногласия самих философов, в особенности критику Платона Аристотелем, для обоснования своего утверждения о несостоятельности претензий философов на абсолютную истину, и, тем самым, для критики возможных проявлений слепого следования любому авторитету<sup>31</sup>, в том числе и философскому авторитету.

Трудно не согласиться с вышеприведенными доводами в защиту ал-Газали от обвинений в опровержении философов-рационалистов с позиций нерассуждающей веры. Следует признать, что в ряде случаев ал-Газали расходился с ашаритской школой калама, более последовательно проводил рационалистическую линию, что видно на примере его критики калама (в том числе и ашаризма) и суфизма. Он критиковал исламских теологов-мутакаллимов за фанатизм, слепую приверженность своим учителям и склонность возбуждать сомнения и расшатывать веру простоллюдинов<sup>32</sup>. Критикуя суфизм, он оспаривал противопоставление разуму мистического познания. По его мнению, разум нуждается в дополнении мистическим познанием, но никак не в замене его последним. В сочинении «Воскрешение наук о вере» (Ихйа' 'улум ад-дин), в главе о разуме, он отстаивает то, что называет достоинством разума<sup>33</sup>. Критикуя философов, он не подвергал сомнению ценность разума, но указывал на пределы в его использовании.

Для уяснения отношения ал-Газали к рационализму нужно учитывать его позицию в вопросе человеческого познания. В его понимании процесс познания бесконечен. Он пишет: «Море познания безбрежно»<sup>34</sup>. Для него познание является непрерывным процессом, что делает достижение некоего абсолютного итога, предела невозможным<sup>35</sup>. Предметом поиска философа (*хаким*) также является истина, пусть он и располагается ниже по степени в приобщении к истине, чем пророк. Он пишет: «Высшая степень [в познании] – степень пророка»<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> Ал-Джаноби М.М. Теология и философия ал-Газали. С. 59.

<sup>32</sup> Ал-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 1. С. 97; ал-Газали. Мункиз мин ад-далал. С. 10–12.

<sup>33</sup> Ал-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 1. С. 83–85.

<sup>34</sup> Ал-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 4. С. 315.

<sup>35</sup> Ал-Джаноби М.М. Теология и философия ал-Газали. С. 148.

<sup>36</sup> Ал-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 3. С. 8.

Это видно на примере его позитивной критики философии в сочинении «Непоследовательность философов» (Тахафут ал-фаласифа). К сожалению, этот его трактат, получивший широкую известность в Европе, из-за своего двусмысленного названия, был расценен как опровержение арабо-мусульманского перипатетизма (*фалсафа*), соответственно, как атака на рационализм в целом. Напротив, ал-Газали в этой своей работе ведет критику философии с позиций философской/рациональной теологии, опираясь в своей рационалистической полемике на «методический скепсис»<sup>37</sup>. В данном случае он сохраняет верность мутазилитскому рационализму, или рационализму первого (философского) этапа исламской теологии (калам), основными гносеологическими принципами которого были – примат разума над верой и отказ от слепого некритического следования авторитетам. Именно мутазилиты, представители первой школы калама, отталкиваясь от положения о приоритете разума над верой, выдвинули требование при обсуждении теологических вопросов использовать сомнение (*шахк*) в качестве исследовательской установки для подтверждения положений, претендующих на статус «уверенности» (*йакин*). Мутазилитская максима выражается формулой: «Первое условие всякого знания – сомнение»<sup>38</sup>. В трактате «Мерило деяния» (Мизан ал-'амал) ал-Газали этот принцип методологического сомнения формулирует следующим образом: «Сомнения есть то, что приводит к истине; кто не сомневается, тот не рассмотрит; кто не рассмотрит, тот не увидит, а кто не увидит, тот останется в слепоте и заблуждении»<sup>39</sup>.

В сочинении «Непоследовательность философов» он рассмотрел двадцать «вопросов», обсуждающихся философами, и только три «вопроса», или утверждения, счел явным выражением неверия (*куфр*): признание вечности мира, утверждение, что Бог знает только универсалии, отрицание телесного воскрешения<sup>40</sup>. Цель данного его произведения, как он пишет сам, заключается не в том, чтобы изложить свое учение истины (*мазхаб ал-хакк*) как альтернативу философии. Главная цель сочинения «Непоследовательность философов», по его собственному признанию, состоит в доказательстве несостоятельности притязаний философов на обладание абсолютно верными доводами в решении метафизических проблем<sup>41</sup>.

По мнению ал-Газали, все попытки решения метафизических и мировоззренческих вопросов с опорой на аристотелевскую логику неизбежно приводят к неразрешимым антиномиям<sup>42</sup>. Рациональное мышление, способное двигаться только посредством определений, бессильно в области трансцендентного в силу принципиальной неопределимости Бога. «Он (ал-Газали. – *И.Н.*) доказывает непоследовательность и ущербность метафизических положений философов с позиций защищаемой философами же аристотелевской логики и демонстрирует субъективистскую, по сути, ни на чем не основанную фантастичность философских постулатов»<sup>43</sup>. Ал-Газали критикует не разум и рациональное, а критикует претензии на абсолютизацию разума<sup>44</sup>. «У разума есть свои противоречия и ограничения в бесконечности познания.

<sup>37</sup> Ал-Джаноби М.М. Теология и философия ал-Газали. С. 59.

<sup>38</sup> Гольдциер И. Ал-'акида ва аш-шари'а фи ал-ислам. С. 102.

<sup>39</sup> Ал-Газали. Мизан ал-'амал. Каир, 1964. С. 409.

<sup>40</sup> Ал-Газали. Тахафут ал-фаласифа. Каир, 1972. С. 307–309.

<sup>41</sup> Ал-Газали. Тахафут ал-фаласифа. С. 123.

<sup>42</sup> McLean G.F. Editor's Introduction // *Al-Gazālī*. Deliverance from the Error and Mystical Union with the Almighty (Al-Munqidh min al-Dalāl / al-Gazālī). Washington, 2001. P 39.

<sup>43</sup> Игнатенко А. Зеркало ислама. С. 95.

<sup>44</sup> Дунья С. Мукаддима // Ал-Газали. Тахафут ал-фаласифа. Каир, 1972. С. 37.

Выделение этой неспособности разума не означает оправдания иррациональности»<sup>45</sup>. В работе «Непоследовательность философов» ал-Газали заявляет, что невозможно при помощи рациональных доказательств, например геометрических, решать метафизические и богословские проблемы<sup>46</sup>.

Тем не менее он не утверждает, что следует вовсе отказаться от попыток ставить и решать метафизические и мировоззренческие вопросы. По мнению ал-Газали, решение неразрешимых с позиций разума проблем метафизики и богословия возможно лишь путем их рассмотрения в плоскости этики. Единственным критерием любого действия верующего и суждения о нем является нравственное состояние души. Бесспорное преимущество исламского мистицизма (суфизм) в его умеренных формах над остальными интеллектуальными дисциплинами (калам, философия) ал-Газали видел в соединении в нем религиозного знания ('*илм*), нравственного состояния (*хал*) души и действия ('*амал*) в соответствии с этим знанием. Последнее проливает свет на сущность его сотериологии. Единство знания и действия является источником счастья в двух мирах. Знание служит средством достижения подлинной цели – достижения высшего абсолютного счастья, каковым является созерцание Бога и растворение в единобожии (*тавхид*) путем видения бытия в единстве («видеть все вещи исходящими от Бога»<sup>47</sup>). По его мнению, нужно искать обоснование поиску абсолютных истин не в формальной логике, а в высшей/философской теологии, которую он называет наукой, приносящей пользу на том свете ('*илм ал-ахира*)<sup>48</sup>.

Сотериология ал-Газали, основанная на его «философской» теологии, приносящей пользу на том свете, восходит к Платону. В своем известном диалоге «Федон» философ учит, что философия является подготовкой к смерти, умением умирать – оставлять неистинную жизнь. Человек, надеясь на лучшую участь в потусторонней жизни, может позволить себе спокойно думать о надвигающейся смерти. Истинный философ должен готовиться к смерти путем серьезного размышления о ней, отрешаться от преходящих чувственных утех, думать о вечном и пылливо взыскать истины и знания. Данные чувств обманчивы, и только чистое и незамутненное воздействием тела интеллектуальное созерцание приводит человека к истине. Платон пишет в «Федоне»: «Допустим, что душа разлучается с телом чистою и не влачит за собою ничего телесного, ибо в течение всей жизни избегала любой связи с телом, остерегалась его и сосредотачивалась в самой себе, постоянно в этом упражняясь, иными словами, посвящала себя истинной философии, и, по сути дела, готовилась умереть легко и спокойно. Или же это нельзя назвать подготовкой к смерти?»<sup>49</sup> Ал-Газали в своем сочинении «Избавляющий от заблуждения» также пишет, что данные чувств носят субъективный характер, а принципы рассудка также носят относительный характер. Только интуитивное знание, названное им светом, дарованным Богом, гарантирует в его глазах наличие несомненных истин («Достиг же я этого не систематическим доказыванием и упорядоченным рассуждением, а благодаря тому свету, который был заронен Аллахом в сердце мое»)<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> Ал-Джаноби М.М. Теология и философия ал-Газали. С. 151.

<sup>46</sup> Ал-Газали. Тахафут ал-фаласифа. С. 181.

<sup>47</sup> Ал-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 1. С. 33.

<sup>48</sup> Ал-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 1. С. 4.

<sup>49</sup> Платон. Федон // Платон. Соб. соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 37.

<sup>50</sup> Газали А.Х. Избавляющий от заблуждений // Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. Киев; СПб., 1999. С. 534.

Убеждение ал-Газали в необходимости разработки науки с целью подготовки к будущей жизни после смерти путем соединения рациональной/философской теологии (калам) с умеренным исламским мистицизмом, предназначение которого – нравственное совершенствование, созвучно позиции немецкого философа Иммануила Канта (1724–1804). Последний считал, что сущность человека не сводится целиком к разуму, точнее, к рассудочной деятельности. Он настаивал на ограничении претензий разума на познание сверхопытной (метафизической) реальности, которая принципиально недоступна познанию. При попытке выйти за пределы опыта разум с неизбежностью впадает в противоречия (антиномии разума). Только практический разум (нравственное сознание) способен решить задачу, которую не способен решить теоретический разум, а именно – предоставить «моральное доказательство» бытия Бога и личного бессмертия. Ал-Газали также пишет в «Избавляющем от заблуждений»: «Я проникся глубокой верой во всевышнего Аллаха, в пророчество и в судный день. Эти три основы вероисповедания глубоко укоренились в душе моей не благодаря определенным, точным доказательствам, но вследствие таких причин, обстоятельств и опытов, подробности которых передать невозможно»<sup>51</sup>.

Александр Трейгер приводит много свидетельств в пользу утверждения, что интуитивное познание в понимании ал-Газали во многом совпадает с позицией Авиценны (Ибн Сина), крупнейшего представителя арабо-мусульманского (восточного) перипатетизма (*фалсафа*), сложившегося на основе античной философии, в первую очередь учений Платона и Аристотеля. А. Трейгер предлагает пересмотреть принятую хронологию работ ал-Газали, особенно тех сочинений, в которых он полемизирует с философами – «Избавляющий от заблуждений» (ал-Мункиз мин ад-далал), «Непоследовательность философов» (Тахафут ал-фаласифа) и «Цели философов» (Макасид ал-фаласифа). Он считает, что трактат «Непоследовательность философов», скорее всего, был написан ал-Газали для сокрытия своих истинных установок в отношении философии и философов. Также невероятно, отмечает он, что сочинение «Цели философов» (Макасид ал-фаласифа) было написано, как пишет ал-Газали, путем изучения взглядов представителей арабо-мусульманского («восточного») перипатетизма, за два-три года, лишь с помощью прочтения их сочинений, без получения сведений об их учениях путем обучения у знатоков философии<sup>52</sup>. Указанные обстоятельства вкупе с доводами других исследователей, защищающих ал-Газали от обвинений в антирационализме, позволяют с большей долей уверенности, чем раньше, ставить под сомнение бытующее мнение, что ал-Газали изучал арабо-мусульманский аристотелизм исключительно с единственной целью – опровергнуть ее. Появляется больше свидетельств в пользу утверждения, что он находился под большим влиянием Авиценны (980–1037), разработывавшего, вслед за ал-Фараби (872–950), проблематику аристотелевского учения на почве исламской культуры<sup>53</sup>.

Действительно, в сочинении «Цели философов» ал-Газали, следуя философской традиции, предлагает авиценновскую (т. е. аристотелевскую) классификацию наук, разделяя науки на практические и теоретические. Практические дисциплины связаны с достижением благ этой жизни (наука устройства общежития, домоводство и мораль), т. е. это аристотелевские политика, домоводство (экономика) и этика. Теоретические науки в целом изучают яв-

<sup>51</sup> Газали А.Х. Избавляющий от заблуждений. С. 563.

<sup>52</sup> Treiger A. The Science of Divine Disclosure. P. 9–10.

<sup>53</sup> Фролова Е.А. Ибн Сина // Новая филос. энцикл. Т. 2. С. 62–64.

ления, не зависящие от человека, и целью их является постижение высшей истины. Теоретическая часть знания делится на три дисциплины – «божественную науку», называемую также «первой философией» (*ал-‘илм ал-илахи ва ал-фалсафа ал-ула*), математику и естествознание, в соответствии с делением теоретической философии Аристотеля на физику, математику и метафизику («теологическую» философию). Согласно ал-Газали, высшая наука, рациональная/философская теология (калам), как и философия у Авиценны, исследует абсолютное Бытие (*ал-вуджуд ал-мутлак*). Душа, познающая иерархию бытия, в итоге обретает совершенство, а потому она в земном мире есть добродетель, а в будущей жизни на том свете – условие спасения<sup>54</sup>.

В учении о мышлении, его предмете (единое, Бог) и эпистемологии ал-Газали следует Авиценне, хотя есть и расхождения между ними. По мнению ал-Газали, интеллектуальным органом познания является сердце (*кальб*)<sup>55</sup>, а не «говорящая душа» (*нафс натика*), как полагает Авиценна<sup>56</sup>. Сердце, согласно ал-Газали, рассматривается по аналогии с зеркалом (*мир’а*) с двойным назначением (во-первых, для познания форм универсума по аналогии с отражением вещей в зеркале и, во-вторых, для выполнения цели этического характера – полировки сердца (по аналогии с полировкой зеркала), т. е. для достижения нравственного совершенства). Ал-Газали, как и многие суфийские мыслители, уподобляет сердце зеркалу по той причине, что зеркало не содержит сами вещи, а отражает внешние формы вещей, так же как и Бог не вселяется в сердце, рассматриваемое как орган интуитивного созерцания, он только является (*йатаджалла*), а значит в сердце (или зеркало) попадает знак сокрытого, сверхчувственного мира<sup>57</sup>.

Использование ал-Газали образа зеркала в качестве аналога органа познания (как интеллектуальное средство познания (отражение умопостигаемых вещей на зеркале/сердце) и метафоры нравственного совершенствования (полировка зеркала/сердца)) не является чем-то оригинальным<sup>58</sup>. Легко проследить линию преемственности, восходящую к античной философии (неоплатонизм Плотина). Идея о двойном назначении души, рассматриваемой по аналогии с зеркалом, есть у ал-Кинди (801–873), первого представителя арабо-мусульманского перипатетизма, и к ней он пришел также под греческим влиянием. Ал-Кинди, следуя аристотелевской традиции, рассматривал как познающий орган человека душу, а не сердце. «Когда душа, свет от Творца, расстанется с телом, то познает все в мире, ничто не скроется от нее. Доказательством этому служат слова Платона, который говорит, что многие из ранних чистых [душой] философов, когда отрешались от мира, пренебрегали чувственными вещами, считая их ничтожными явлениями, и сосредотачивались на исследовании сущностей вещей, то им раскрывалось знание сокрытого мира и они познавали то, что скрыто в душах людей, и постигали тайны созданий»<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> *Ал-Газали*. Макасид ал-фаласифа. 2000. С. 64.

<sup>55</sup> «Знай, что стремящийся к познанию Всевышнего Аллаха для обретения близости с Ним, – это сердце, а не тело» (См. *Ал-Газали*. Ихйа’ ‘улум ад-дин. Т. 1. С. 54).

<sup>56</sup> «Человек – самое благородное из сущих в этом мире благодаря возникновению “говорящей души” (*нафс натика*) в нем» (См. *Ибн Сина*. Ас’илат ‘Аби Са’ид ибн ‘Аби ал-Хайр мин аш-шайх // *Ибн Сина*. Раса’ил ал-‘ухра ли-ибн Сина (Хамиш шарх ал-хидайа ал-‘асирийа). Тегеран, [Б.г.]. С. 3).

<sup>57</sup> *Ал-Газали*. Ихйа’ ‘улум ад-дин. Т. 3. С. 12, 19, 26.

<sup>58</sup> *Игнатенко А.* Зеркало ислама. С. 24.

<sup>59</sup> *Ал-Кинди*. Рисалат ‘Аби Йусуф Йа’куб ибн Исхак ал-Кинди фи ал-кавл фи ан-нафс ал-мухтасар мин китаб Аристу ва Ифлатун ва са’ир ал-фаласифа. Каир, 1950. С. 274.

Также имеется несомненная близость учения ал-Газали о разуме ('акл) с учением Авиценны об интеллекте. Ал-Газали говорит о наличии градаций в человеческом познании. Существуют мнение (*и тикад*) и знание ('илм). Исламские теологи имеют дело с мнением. Но существуют также *мушахада* (свидетельствование, интеллектуальное видение и высший уровень веры) и *завк* (вкушение, непосредственный личный опыт). *Мушахада* – это ясное, не-дискурсивное, интуитивное интеллектуальное видение божественного. В выделении ал-Газали уровней познания можно проследить опосредованное влияние античной философии, Платона, которые выделял следующие уровни познания: 1) верования или мнения (*докса*), 2) наука (*эпистема*) как система знания и 3) чистая мудрость (*ноэсис*). С точки зрения ашаритов-мутакаллимов и традиционалистов, видение Бога воочию (*ру'йат Аллах*) возможно, но только на том свете. Ал-Газали же полагает, что интуитивное познание – это запечатление сверхчувственных истин в сердце и совершенствование в интеллектуальном созерцании уже в этой жизни. Антиашаритская позиция ал-Газали в этом вопросе несомненно является результатом философского влияния.

По мнению ал-Газали, *завк* («вкушение», непосредственный личный опыт переживания сопричастности к миру трансцендентного) – предел в познании и вере. Низшая ступень – вера (*иман*), вторая ступень – знание ('илм) и высшая, третья ступень познания и веры – «вкушение» (*завк*). Ал-Газали разъясняет сущность *завка* и уровни познания на конкретных примерах. Он пишет, что если даже предоставить импотенту или неполнозрелому ребенку знание ('илм) о чувстве наслаждения от полового акта путем приведения примеров (сладость съестного и т. д.), для них все равно останется недоступным чувство непосредственного наслаждения от полового акта<sup>60</sup>.

В данном случае просматривается влияние философских идей Авиценны на учение ал-Газали об интеллектуальном созерцании (*мушахада*) и вкушении (прямой личный опыт)<sup>61</sup>. Эта классификация способов познания также является авиценновской<sup>62</sup>. Авиценна проводил различие между непосредственным интуитивным познанием (*ал-хикма аз-завкийя*) и опосредованном познанием (*ал-хикма ал-бахсийя*)<sup>63</sup> в философии, выделял в философском познании интуитивное познание (*хадс*) и дискурсивное, опосредованное познание. Авиценна утверждает, что есть два пути познания – рациональное и чувственное. Но что касается интеллигибельных (умопостигаемых) форм, то они постигаются двояко – разумом и интуицией. Рациональное познание реализуется поэтапно – у человека есть предрасположенность к постижению форм, затем он сравнивает знание, полученное в ходе познания, с тем запасом знаний, которые в нем уже есть, анализирует их, сравнивает, переходит от одной грани объекта к другой, формирует понятия и т. д.

Интуиция же осуществляется без опосредующих этапов, сразу. Человеческая душа подобна зеркалу. Всеобщие интеллигибельные (умопостигаемые) формы отражаются через озарение на зеркалах душ людей. В этом отношении люди различаются – у многих из них души схожи с мутными зеркалами. Но некоторые люди обладают абсолютной интуицией, а потому они постигают умопостигаемые формы в один миг, беспредпосылочно, их интуиция выступает как наитие или откровение, они получают знания как бы из глубин своих душ. «Значит, допустимо, чтобы среди людей был человек,

<sup>60</sup> *Ал-Газали. Ихйа` улум ад-дин. Т. 1. С. 101.*

<sup>61</sup> *Treiger A. The Science of Divine Disclosure. P. 175–217.*

<sup>62</sup> *Ibid., P. 234.*

<sup>63</sup> *Ибн Сина. Рисалат ахвал ан-нафс. Париж, 2007. С. 122, 199.*



усиливающий душу крепостью чистоты и силой связи с умопостигаемыми началами до тех пор, пока не озарится интуицией, я имею в виду восприятием внушения деятельного разума (ал-'акл ал-фа'ал) обо всем. В нем (в этом человеке. – И.Н.) запечатлеваются все формы, что имеются в деятельном разуме, разом или почти сразу»<sup>64</sup>. Объектами интуитивного познания являются «Я» человека и Бог (как высший предел в познании; но для этого душа должна быть чистой)<sup>65</sup>.

Учение ал-Газали о пророческом познании также близко учению Авиценны. Согласно ал-Газали, есть два вида познания: высший – божественное внушение путем непосредственного обнаружения и интуитивного раскрытия, созерцания, и опосредованное познание. Высший способ познания – это пророчество. Пророку раскрываются истины спонтанно, без усилий, путем интуитивного раскрытия и созерцания, или откровения (*вахи*). К пророкам примыкают избранные Божьи, которым истины даются через внушение (*илхам*), хотя их знание – всего лишь одна сорок шестая часть пророческого знания<sup>66</sup>.

Основные положения теории пророчества Авиценны совпадают с учением о пророчестве ал-Газали. Согласно Авиценне, основной функцией пророка является обеспечение претворения предписаний религиозного закона, шариата с целью обеспечения благоденствия людей на этом и том свете. Но в отличие от ал-Газали, Авиценна считает, что роль пророка в теоретическом знании имеет гораздо меньшее значение. В своей деятельности пророк использует только религиозные символы<sup>67</sup>. Но толковать их способны только философы, обладающие статусом избранных людей, «особых», в отличие от простолюдинов, «широкой публики». Пророки являются периодически, чтобы люди не забывали о Боге. Культ и обряды важны только для «широкой публики», малообразованных верующих, а избранные, поскольку они приобщены к истине разумом, не нуждаются в ортопраксии.

Таким образом, можно утверждать, что ал-Газали развивал рационалистическую линию исламской теологии в лице ашаризма и арабо-мусульманского перипатетизма, нашедшего наиболее полное выражение в учении Авиценны. Сочинения ал-Газали сыграли существенную роль в последующем сближении калама с арабо-мусульманским перипатетизмом, что завершилось фактически их слиянием в виде «перипатетизирующего» калама. Эстафету от него приняли мутакаллимы аш-Шахрастани и Фахр ад-Дин ар-Рази, результатом деятельности которых стало закладывание основ для последующего сближения калама и *фалсафы*, которое получит наиболее полное выражение в творчестве 'Адуд ад-Дина ал-Иджи, Са'д ад-Дина ат-Тафтазани и других представителей позднего калама.

Что касается суфизма ал-Газали, его ангажированности в исламском мистицизме, то он, как и многие интеллектуалы его эпохи, принадлежавшие к различным идейным течениям, настаивал на правомерности дополнения обычного (экзотерического) религиозного знания интуитивным (эзотерическим) знанием. Ал-Газали доказывал необходимость придания этического характера положениям религиозного закона, шариата. По его мнению, критерием любого действия верующего и суждения о нем является нравствен-

<sup>64</sup> Ибн Сина. Рисалат ахвал ан-нафс. С. 123.

<sup>65</sup> Смирнов А.В. Что стоит за термином «средневековая арабская философия» // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998. С. 52–53.

<sup>66</sup> Ал-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 2. С. 293.

<sup>67</sup> Ибн Сина. Ал-Ишарат ва ат-танбихат. Кум, 1996. С. 144.

ное состояние души. В качестве самой необходимой ценности для человека им выделяются состояние непосредственного присутствия (*хукур*) при Боге, созерцания (*мушахада*) Его и «исчезновения в Нем» (*фана*) в духовном смысле. Поклонение человека Богу вне связи с эмоционально-индивидуальным опытом есть вид проявления лицемерия. Он не противопоставлял опыт конкретного человека религиозному закону. Но опосредствованный путь передачи знания о божественных установлениях, как он считал, должен быть дополнен непосредственным знанием человека о Боге, которое может быть дано только в индивидуальном опыте переживания «высшего состояния» присутствия рядом с Богом.

Подводя итоги, можно сделать следующие выводы.

При оценке отношения ал-Газали к философии и рационализму в целом следует признать отсутствие прямой связи его деятельности с ослаблением и упадком рационализма в исламском мире. Ал-Газали в борьбе рационализма с фидеизмом традиционалистов стоял на стороне рационализма. Он опирался на потенциал рационализма в каламе, главные характеристики которого – утверждение приоритета разума над верой, отрицание слепого следования традиции (*таклид*) и отрицание любых убеждений, принятие которых не предваряется сомнением в их истинности<sup>68</sup>. Свою бескомпромиссную критику калама и арабо-мусульманского аристотелизма он осуществлял путем вскрытия внутренней противоречивости их исходных постулатов и несостоятельности их претензий на право выносить окончательные, абсолютные суждения. Подобная деятельность ал-Газали была в целом позитивной, способствовала обретению арабо-мусульманским аристотелизмом своей ниши в интеллектуальном пространстве исламского мира. Он не несет персональную ответственность за ослабление рационалистической традиции на исламском Востоке. К отставанию (в том числе интеллектуальному) мусульманского мира от Запада привел целый комплекс социально-экономических и политических причин.

### Список литературы

*Ал-Аш'ари*, 'Абу ал-Хасан. Китаб ал-ибана 'ан 'усул ад-дийана. Каир: Дар ал-ансар, 1977. 538 с.

*Ал-Газали*. Ихйа 'улум ад-дин. Бейрут: Дар ал-ма'риф, [Б.г.]. 1711 с.

*Ал-Газали*. Макасид ал-фаласифа. Дамаск: Матба'ат ас-сабах, 2000. 226 с.

*Ал-Газали*. Мизан ал-'амал. Каир: Дар ал-ма'ариф, 1964. 475 с.

*Ал-Газали*. Мункиз мин ад-далал. Каир: Ал-Фаджр ал-джадид, [Б.г.]. 63 с.

*Ал-Газали*. Тахафут ал-фаласифа. Каир: Дар ал-ма'ариф, 1972. 371 с.

*Газали А.Х.* Избавляющий от заблуждений / Пер. с араб. А.В. Сагадеева // *Аверроэс (Ибн Рушид)*. Опровержение опровержения. Киев; СПб., 1999. С. 528–589.

*Гольдциер И.* Ал-'акида ва аш-шари'а фи ал-ислам. Багдад: Дар ал-кутуб ал-хадиса, 1958. 180 с.

*Ал-Джаноби М.М.* Теология и философия ал-Газали. М.: Марджани, 2010. 240 с.

*Дунйа С.* Мукаддима // *Ал-Газали*. Тахафут ал-фаласифа. Каир: Дар ал-ма'ариф, 1972. С. 6–71.

*Ибн Сина*. Ал-Ишарат ва ат-танбихат. Кум: Нашр ал-балага. 1996. 161 с.

*Ибн Сина*. Ас'илат 'Аби Са'ид ибн 'Аби ал-Хайр мин аш-шайх // *Ибн Сина*. Раса'ил ал-'ухра ли-ибн Сина (Хамиш шарх ал-хидайа ал-'асирийа). Тегеран, [Б.г.]. С. 1–6.

<sup>68</sup> *Сагадеев А.В.* Калам (обзор) // Классический ислам: традиционные науки и философия. М., 1988. С. 82.

- Ибн Сина*. Рисалат ахвал ан-нафс. Париж: Dar Babylon, 2007. 203 с.
- Ибн Таймиййа*. Ал-Фагава ал-кубра'. Каир: Дар ар-райан ли-т-турас, 1988. 3326 с.
- Ибрагим Т.К.* О каламе как «ортодоксальной философии» ислама // Народы Азии и Африки. 1986. № 3. С. 205–212.
- Ибрагим Т., Сагадеев А.В.* Ал-Аш'арийа // Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 32–33.
- Игнатенко А.* Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004. 216 с.
- Ал-Кинди*. Рисалат 'Аби Йусуф Йа'куб ибн Исхак ал-Кинди фи ал-кавл фи ан-нафс ал-мухтасар мин китаб Аристу ва Ифлатун ва са'ир ал-фаласифа. Каир: Дар ал-фикр ал-'араби, 1950. 153 с.
- Кирабаев Н.С., ал-Джаноби М.* Знание и вера в философии ал-Газали // Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур / Отв. ред. М.Т. Степанянц, М., 2008. С. 163–171.
- Наумкин В.В.* Трактат Газали «Воскрешение наук о вере» // *Абу Хамид ал-Газали*. Воскрешение наук о вере (Ихйа' 'улум ад-дин). Избранные главы. М., 1980. С. 9–86.
- Платон*. Собрание сочинений: в 4 т / Отв. ред. А.В. Лосев. М.: Мысль, 1993.
- Сагадеев А.В.* Калам (обзор) // Классический ислам: традиционные науки и философия / Отв. ред. и сост. А.В. Сагадеев. М., 1988. С. 43–83.
- Смирнов А.В.* Что стоит за термином «средневековая арабская философия» // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения / Ред. Е.А. Фролова. М., 1998. С. 42–81.
- Фролова Е.А.* Ибн Сина // НФЭ. Т. 2. С. 62–64.
- Abramov B.* Al-Ghazālī's Theory of Causality // *Studia Islamica*. 1988. №. 67. P. 75–98.
- Fakhry M.* Islamic Philosophy. A Beginner's Guide. Oxf.: Oneworld, 2009. 201 p.
- Kirabaev N.S., al-Janabi M.* Faith and Reason in the Thought of al-Ghazali // Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures / Ed. by M. Stepanyants. Washington, 2011. P. 143–150.
- Macdonald D.B.* Al-Ghazzālī // *Shorter Encyclopaedia of Islam* / Ed. by H.A.R. Gibb and J.H. Kremers. Leiden, 2008. P. 150–163.
- McLean G.F.* Editor's Introduction // *Al-Gazālī*. Deliverance from the Error and Mystical Union with the Almighty (Al-Munqidh min al-Dalāl / al-Gazālī). Washington, 2001. P. 29–61.
- Nasr S.H.* The Heart of Islam. N.Y.: HarperOne, 2004. 475 p.
- Nicholson R.A.* Studies in Islamic Mysticism. Richmond: Curzon Press, 1994. 282 p.
- Nicholson R.A.* The Mystics of Islam. L.: Arkana Penguin Group, 1989. 178 p.
- Ormsby E.* Ghazali. Oxf.: Oneworld, 2007. 158 p.
- Treiger A.* The Science of Divine Disclosure: Gazali's Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings. Diss. Yale University, 2008. 384 p.
- Watt W.M.* The Influence of Islam on Medieval Europe. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972. 135 p.
- Watt W.M.* Al-Ghazālī, Abū Hāmid // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. II. Leiden; L., 1991. P.1038–1041.

## Al-Ghazzālī's critique of philosophy

### *Ilshat Nasyrov*

Ph.D. in Philosophy, Leading Research Fellow, Department of Islamic Philosophy. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Volkhonka Str. 14/5, Moscow 119991, Russian Federation; e-mail: ilshatn60@mail.ru

There is a stereotype that the reason why the Muslim world lags behind the West is that the secular in Islamic countries is subordinated to the religious power and science to religion. A very common point of view in academic circles is that a major role in the decline of rationalism in the Muslim world and the rise of mysticism belongs to the famous Islamic

thinker and theologian Abū Hāmid al-Ghazālī. Those who consider him an anti-philosophic irrationalist most often refer to his well-known book *al-Munquḍh min al-Dalal* (Rescuer from Misguidance) according to which all philosophers bear the stigma of unbelief and godlessness. The present article attempts a new approach to the study of al-Ghazzālī's critique of philosophy and rationalism in general. In the recent years, a number of scholars provided new evidence showing that al-Ghazzālī never criticized reason and rationality as such, but rather the position which claimed for human reason the status of absolute validity. In fact, al-Ghazzālī followed precisely the rationalist line in the Islamic theology (Kalam) and himself became a major representative of Islamic peripatetism most perfectly embodied in the doctrines of Avicenna. Thus, Al-Ghazzālī's theory of mystical cognition is based on Avicenna's teaching.

**Keywords:** al-Ghazzālī, mysticism, Sufism, philosophy, Avicenna

## References

- Abramov, B. "Al-Ghazālī's Theory of Causality", *Studia Islamica*, 1988, no 67, pp. 75–98.
- Al-Ash'arī, 'Abū al-Ḥasan. *Kitab al-İbāna 'an 'uṣūl al-dīyāna* [The Clarification of the Principles of Religion]. Cairo: Dār al-anṣār, 1977. 538 pp. (In Arabic)
- Dunya, S. "Muqaddima" [The Introduction], in: Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifa* [The Incoherence of the Philosophers]. Cairo: Dār al-ma'ārif. 1972, pp. 6–71.
- Al-Dzhanabī, M.M. *Teologiya i filosofiya al-Ghazālī* [The Theology and Philosophy of al-Ghazālī]. Moscow: Mardzhani Publ., 2010. 240 pp. (In Russian)
- Al-Ghazālī. *Al-Munquḍh min al-Dalal* [Rescuer from Misguidance]. Cairo: Al-Fadḵr al-djadīd, Without date. 63 pp. (In Arabic)
- Al-Ghazālī. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* [The Revival of Religious Sciences]. Beirut: Dār al-ma'ārif, Without date. 1711 pp. (In Arabic)
- Al-Ghazālī. *Maqāsīd al-Falāsifa* [Aims of Philosophers]. Damascus: Maṭba'a aṣ-ṣabāḥ, 2000. 226 pp. (In Arabic)
- Al-Ghazālī. *Mizān al-'amal* [Criterion of Action]. Cairo. Dār al-ma'ārif, 1964. 475 pp. (In Arabic)
- Al-Ghazālī. *Tahāfut al-Falāsifa* [The Incoherence of the Philosophers]. Cairo: Dār al-ma'ārif, 1972. 371 pp. (In Arabic)
- Fakhry, M. *Islamic Philosophy. A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld, 2009. 201 pp.
- Frolova, E. "Ibn Sina", *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Encyclopedia of Philosophy], vol. 2, ed. by V. Stepin. Moscow: Mysl' Publ., 2010, pp. 62–64. (In Russian)
- Ghazālī, A. "Izbavljajushhij ot zabluzhdenij" [Rescuer from Misguidance], trans. by A. Sagadeev, in: Averroes (Ibn Rushd), *Oproverzhenie oproverzheniya* [Tahāfut al-Tahāfut]. Kiev: UCIMM Publ.; St.Petersburg: Aleteiya Publ., 1999, pp. 528–589. (In Russian)
- Goldziher, I. *Al-'Aqīda wa as-Sharī' fī al-Islām* [The Creed and Religious Law in Islam]. Baghdad: Dār al-kutūb al-ḥadītha. 1958. 180 pp. (In Arabic)
- Ibn Sīnā. *Al-Ishārāt wa al-tanbīhāt* [Remarks and Admonitions]. Qum: Nashr al-balāga. 1996. 161 pp. (In Arabic)
- Ibn Sīnā. "As'ilat 'Abī Sa'īd ibn 'Abī al-Khayr min al-Shaykh", in: Ibn Sīnā, *Rasā'il al-'ukhrā li-Ibn Sīnā (Hāmish sharḥ al-hidāya al-athīriya)* [Other Treatises of Ibn Sīnā (In Margin of the Commentary on 'The Ethereal Gift')]. Tehran: Without date., pp. 1–6. (In Arabic)
- Ibn Sīnā. *Risālat aḥwāl al-naḥs* [A Treatise on the states of the Soul]. Paris: Dar Baby-lon. 2007. 203 pp. (In Arabic)
- Ibn Taymiyya. *Al-Fatāwa al-kubrā'* [A Great Compilation of Fatwa]. Cairo: Dār al-rayān li-t-turāth, 1988. 3326 pp. (In Arabic)
- Ibragim, T. "O kalame kak 'ortodoksal' noi filosofii' islama" [On Kalam as 'Orthodox Philosophy' of Islam], *Narody Azii i Afriki*, 1986, no 3, pp. 205–212. (In Russian)
- Ibragim, T. & Sagadeev, A. "Al-Ash'ariya", *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam: Encyclopaedic Lexicon]. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 1991, pp. 32–33. (In Russian)

- Ignatenko, A. *Zerkaloislama* [The Mirror of Islam]. Moscow: Russkii institute Publ., 2004. 216 pp. (In Russian)
- Al-Kindī. *Risālat 'Abī Yūsūf Ya 'qūb ibn Ishāq al-Kindī fī al-qavl fī al-naḥs al-mukhtaṣar min kitāb Aristū wa Iflātūn wa sār al-falāsifa* [Extracts from Aristotle and Plato and other Philosophers on the Soul]. Cairo: Dār al-fikr al-'arabī, 1950. 153 pp. (In Arabic)
- Kirabaev, N. & al-Janabi, M. "Faith and Reason in the Thought of al-Ghazālī", *Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures*, ed. by M. Stepanyants. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2011, pp. 143–150.
- Kirabaev, N. & al-Dzhanabi, M. "Znanie i vera v filosofii al Ghazālī" [Knowledge and Belief in al-Ghazālī's Philosophy], *Sravnitel'naya filosofiya: znanie i vera v kontekste dialoga kul'tur* [Comparative Philosophy: Knowledge and Belief in the Context of the Dialogue of Cultures], ed. by M. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 2008, pp. 163–171. (In Russian)
- Macdonald, D.B. "Al-Ghazzālī", *Shorter Encyclopaedia of Islam*, ed. by H.A.R. Gibb & J.H. Kramers. Leiden: Brill, 2008, pp. 150–163.
- McLean, G.F. "Editor's Introduction", in: Al-Gazālī, *Deliverance from the Error and Mystical Union with the Almighty (Al-Munqidh min al-Dalāl / al-Gazālī)*. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001, pp. 29–61.
- Nasr, S.H. *The Heart of Islam*. New York: HarperOne, 2004. 475 pp.
- Naumkin, V. "Traktat Gazali 'Voskreshenie nauk o vere'" [The Revival of Religious Sciences], in: Abu Khamid al-Gazali, *Voskreshenie nauk o vere (Ikhia' 'ulum ad-din). Izbrannye glavy*. [The Revival of Religious Sciences (Ihyā' 'Ulūm al-Dīn). Selected Chapters]. Moscow: Nauka Publ., 1980, pp. 9–86. (In Russian)
- Nicholson, R.A. *Studies in Islamic Mysticism*. Richmond: Curzon Press, 1994. 282 pp.
- Nicholson, R.A. *The Mystics of Islam*. London: Arkana Penguin Group, 1989. 178 pp.
- Ormsby, E. *Ghazali*. Oxford: Oneworld, 2007. 158 pp.
- Plato. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], 4 vols, ed. by A. Losev. Moscow: Mysl' Publ., 1993. (In Russian)
- Sagadeev, A. "Kalam", *Klassicheskii islam: traditsionnye nauki i filosofiya* [Classical Islam: Traditional Sciences and Philosophy], ed. by A. Sagadeev. Moscow: INION Publ., 1988, pp. 43–83. (In Russian)
- Smirnov, A. Chto stoit za terminom «srednevekovaya arabskaya filosofiya» [What do we mean by Medieval Arabic Philosophy?], *Srednevekovaya arabskaya filosofiya. Problemy i resheniya* [Medieval Arabic Philosophy: Problems and Solutions] / Ed. by E. Frolova. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 1998, pp. 42–81. (In Russian)
- Treiger, A. *The Science of Divine Disclosure: Gazali's Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings*, Diss. Yale University, 2008. 384 pp.
- Watt, W.M. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972. 135 pp.
- Watt, W.M. "Al-Ghazālī, Abū Hāmid", *The Encyclopaedia of Islam*, 2 vol. Leiden; London: Brill, 1991, pp. 1038–1041.

*К.В. Ворожихина*

## «ВЕЧНЫЕ ИСТИНЫ» И СВОБОДА ОТ РАЗУМА. О НЕКОТОРЫХ ЧЕРТАХ ФИЛОСОФИИ ЛЬВА ШЕСТОВА НА ПРИМЕРЕ КНИГИ «АФИНЫ И ИЕРУСАЛИМ»

*Ворожихина Ксения Владимировна* – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. 119991, Российская Федерация, г. Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: x.vorozhikhina@gmail.com

Статья посвящена одному из ключевых произведений экзистенциального мыслителя Льва Шестова «Афины и Иерусалим». Анализ этой работы дает возможность выявить и рассмотреть особенности философского мировоззрения Шестова, среди которых автор выделяет использование бинарных оппозиций, самоаналитичность, непрямую форму изложения мыслей, отказ от оригинальности, религиозность, оптимизм, гуманизм и др. Тексты философа также обладают следующими специфическими особенностями: кажущаяся простота, отсутствие нагруженности философскими категориями, афористичность и ироничность стиля изложения, своеобразная «заключительность» языка (неоднократное повторение одних и тех же фраз и словосочетаний), асистемность, неточность цитирования и др. Кроме того, в статье рассматриваются основополагающие идеи Шестова, такие как «критика разума», противоположность разума и жизни, рационального мышления и свободы, умозрения и веры, а также его философский метод «странствование по душам», затрагивается вопрос о характере религиозности философа, исследуется вопрос об отношении мыслителя к Иисусу Христу и Библии, анализируются шестовская интерпретация библейского сюжета о первородном грехе, понимание философом образов Авраама и Иова, а также его представление о Боге и человеке.

**Ключевые слова:** вера и разум, Лев Шестов, эмиграция, экзистенциальная философия, Иов, Авраам, первородный грех, религиозная философия, беспочвенность

---

«Афины и Иерусалим» – одна из ключевых работ русского экзистенциального мыслителя Льва Шестова, в основе которой лежит противопоставление разума и веры, отождествляемой философом с безграничной свободой. Книга является образцом философского творчества Шестова, на примере которой можно выявить и проанализировать черты философского мышления Шестова и особенности функционирования его текстов.

Работа «Афины и Иерусалим» является своеобразной «критикой разума»; Шестов пишет: «Задача настоящей книги испытать притязание человеческого разума или умозрительной философии на истину»<sup>1</sup>. Первая часть книги – «Скованный Парменид» – содержит собственно критику разума: Шестов рассуждает об ограниченности и несвободе мышления, о давле-

<sup>1</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2007. С. 23.

нии «вечных истин» и о «сотворенных» истинах; вторая часть – этика, или критика практического разума, в ней содержатся размышления о том, что разум есть следствие греха, и он противоположен вере; третья часть – рассуждение о невозможности примирить «библейскую, откровенную истину с истиной эллинской»<sup>2</sup>, т. е. о противоположности Афин и Иерусалима; четвертая часть посвящена вере, «второму измерению мышления», как называет ее Шестов. Первоначально работа была опубликована на французском и немецком языках (1938), на русском она появилась только в 1951 г., уже после смерти автора<sup>3</sup>.

Для философского стиля Шестова характерно повсеместное использование бинарных оппозиций (это видно уже из названия книги), среди которых: вера и разум, умозрение и откровение, дерзновение и покорность, оглядка и борьба, Афины и Иерусалим. Афины у Шестова символизируют негативную противоположность откровенного знания: господство рациональных истин, отдаляющих человека от истоков жизни – дерева жизни. Ученые и философы Афин вкушают плоды с дерева познания, содержащие в себе яд – смерть, несвободу. Иерусалим – образ ничем не ограниченной райской свободы, когда человек находился в непосредственных отношениях с Богом, когда все было «добро зело» и не существовало ни страдания, ни рабства, ни смерти.

Другая особенность философствования Шестова была подмечена Н.А. Бердяевым, его близким другом. Шестов, писал он, «философствовал всем своим существом», для него философия «была не академической специальностью, а делом жизни и смерти»<sup>4</sup>. Его философия – это самообнажение, самоанализ; в ее основе – личное переживание, настоящее искание. Личная драма заставила его отказаться от догматической, рациональной философии и встать на путь адогматизма и «беспочвенности».

Этот перелом, когда, как пишет Шестов в своем дневнике, «распалась связь времен», произошел в 1895 г. Что именно произошло – неизвестно. Дочь мыслителя Н. Баранова-Шестова предполагает, что, возможно, занятие нелюбимым делом – работа на предприятии отца – могло спровоцировать подобные последствия. По другой версии, Шестов хотел жениться на девушке, которая, увлеченная богоискательством, не могла ответить со всей полнотой на его чувства, она считала свою природу «монастырской», «лунной», не терпящей брака и семьи. Она рассматривала свои отношения с Шестовым лишь как духовный союз.

В 1895 г. Шестов оставляет Киев, начинает скитаться по Европе, где всецело посвящает себя литературе и философии, и приступает к работе над первой крупной статьей «Шекспир и его критик Брандес», которая впервые опубликована под псевдонимом «Шестов». В семье Шварцманов скептически относились к занятиям сына философией. Противостояние отцу – один из экзистенциальных истоков творчества Шестова, и в этом контексте интересно объяснение происхождения псевдонима «Шестов», которое дает один его друзей в своих воспоминаниях. Он приводит слова Шестова: «Представьте себе, что я выдумал это, когда еще был в гимназии. Как все тогда, я ненавижу дел “торгашество” (отец, знаете, был крупный торговец – торгош). Если ста-

<sup>2</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 24.

<sup>3</sup> Эта книга, как и большинство работ Шестова, была написана за границей, поскольку на родине, в Киеве, до эмиграции ему приходилось работать на семейном предприятии «Товариществе мануфактурных складов Исаака Шварцмана», отца философа, и посвящать этому делу все свое время.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Основная идея философии Льва Шестова // Бердяев Н.А. Соб. соч. Т. 3. Париж, 1989. С. 407.

ну писателем, а я непременно хотел прославиться как писатель, я отделаюсь, решил я, от отцовской фамилии и оставлю в своем псевдониме одну лишь начальную букву “Ш”. От отцовского же рода занятий отрублю голову – “торг”, и останется одно свободное “шество”, сродни шествию; шествовать, к тому же, в общем-то в обратном от отцовского направлении. И получите что? Шестов, если переставите две последние буквы!»<sup>5</sup>

Еще одна черта философской стратегии Шестова – скрытность: он практически никогда не говорит о себе или от себя напрямую, но скрывается под масками других мыслителей, близких ему по духу, будь то Достоевский, Ницше, ап. Павел, Авраам, Иов или Кьеркегор. Работы Шестова сотканы из бесчисленного множества фрагментов-цитат, выхваченных из самых разнообразных литературных и философских источников, которые перекликаются и «играют» друг с другом: это библейские изречения, высказывания философов, литературные отрывки. Шестов неаккуратен в цитировании: он деформирует и искажает цитаты, часто воспроизводит по памяти, передавая их смысл приблизительно и неточно. Такое цитирование оказывается неявным способом изложения мыслей самого Шестова; цитаты «вкладываются» в уста мыслителей-двойников, которым Шестов приписывает собственные идеи. Это то, что Бердяев называл «шестовизацией» взглядов мыслителей, к которым обращается Шестов.

Метод, который использует Шестов при анализе текстов – «странствование по душам» мыслителей, близких философу, – прежде всего, тех, которые пережили безнадежность, отчаяние, безумие, даже смерть, и этот опыт лег в основу их «переоценки ценностей», «перерождения убеждений». Шестов видел свою задачу в восстановлении траектории внутренней жизни исследуемого философа, прояснении того, как преломлялся пережитый мыслителем опыт в его произведениях. Таким образом, прикрываясь масками своих философских двойников, Шестов выражает и исследует, главным образом, свои собственные мысли, идеи, самого себя; тем самым его произведения представляют собой не что иное, как непрерывный самоанализ, и в этой его работе над собой – предвосхищение психоанализа. Как считает Фаня Исааковна Ловцкая (сестра мыслителя), специализировавшаяся на изучении психоанализа, Лев Шестов – «один из самых выдающихся предшественников Фрейда»<sup>6</sup>. Тексты Шестова оказываются «духовной автобиографией», непрямой исповедью, в которой он познает *другого* – через себя, и *себя* – через другого.

Когда Шестов анализирует тот или иной текст, он пытается ухватить и передать то «я», что живет за словами. Шестов «борется с очевидностями» восприятия и интерпретации идей мыслителей; по его мнению, в произведении можно выделить два голоса: рациональный, приводящий доводы и аргументы, этот голос говорит то, что хочет сказать автор; второй – эмоциональный, срывающийся на крик, который раскрывает истину пережитого, экзистенциальную истину, которую сам автор не знает о себе. Шестов указывает на внутреннюю борьбу личности, ее двойственность и расколотость, проявляющиеся в двухголосии текста и возникающие из-за несоответствия между человеком и его убеждениями, между поступками и принципами. Шестов ищет глубинные мотивы творчества, обращает внимание на символы-знаки,

<sup>5</sup> Штейнберг А. Друзья моих ранних лет (1911–1928). Париж, 1991. С. 128. Существует и другое мнение о происхождении псевдонима Льва Исааковича Шварцмана. Алексей Ремизов пишет, что по одной из версий, псевдоним был придуман З.Н. Гиппиус, по другой – имя было взято из рассказа Глеба Успенского «Старьевщик»: хозяин московской харчевни – Кузьма Шестов (Ремизов А.М. Кукха. Розановы письма. СПб., 2011. С. 220).

<sup>6</sup> Штейнберг А. Друзья моих ранних лет (1911–1928). С. 244.



которые могут раскрыть душевные тайны его героев. При анализе работ того или иного мыслителя Шестову интересны не идеи, а «книга жизни» – он ищет в произведениях своих героев отражение опыта пережитого. Шестов не изучал философии в университете, и это, по его мнению, позволило ему сохранить свободу мышления. Читая работы мыслителей, он обращается к тем текстам и цитатам, которые другие не принимают во внимание.

Интересно, что Шестов не считал свои идеи исключительными: что-то, признавался он, позаимствовано им у Шекспира, что-то у Ницше и т. д. Но вопрос об оригинальности не был существенным для него. Философ полагал, что существуют слова, которые должны быть повторены и сказаны вновь. А.М. Лазарев пишет Шестову: «Когда Вы говорите то же, что другие, то *будто* знакомые мысли приобретают какую-то новую жизнь, значение»<sup>7</sup>.

Говоря о Шестове, как правило, отмечают, что философ постоянно возвращается к одним и тем же темам – богоискательства и разумоборчества. Шестов «принадлежит к числу однодумов»<sup>8</sup>, говорит о нем С.Н. Булгаков; его уму свойственно повторение, «вечное возвращение», а тексты монотонны и однообразны. Порой даже кажется, что для того чтобы познакомиться с философией Шестова, достаточно прочесть всего одну его работу.

Языку Шестова присуща закликательность и афористичность. Из работы в работу, из статьи в статью он, как мантры, повторяет одни и те же фразы, зачастую ему не принадлежащие. Так, Шестов использует идею средневекового схоласта Петра Дамиани («Бог может сделать бывшее небывшим»), точно и неточно цитирует послания апостола Павла («Все, что не от веры – есть грех»; «Авраам пошел не зная, куда идет» (Евр. 11:8); «Мудрость мира сего есть безумие пред Богом» (1 Кор. 3:19)) и Евангелие («Если вы будете иметь веру с горчичное зерно... ничего не будет невозможного для вас» (Мф. 17:20), «Да будет тебе по вере твоей»). Он обращается к высказываниям Лютера («Спасение обретается только верою»), использует фразы Паскаля («Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова – а не Бог философов»; «Иисус будет в смертных муках до конца мира, – не должно спать в это время»), Спинозы («Не смеяться, не плакать, не ненавидеть, а понимать») и др. Все они постоянно встречаются в текстах философа. Афоризмы Шестова имеют принципиально незавершенный характер, они представляют собой не конечный вывод, но отражение мысли в стадии поиска и вопрошания. Философ демонстрирует нам усилие мыслительной работы, вовлекает в нее, делая своими соучастниками.

Шестов никогда стремился никого обратить в свою веру, он не искал учеников и последователей. Его философия стоит особняком, не вполне вписываясь в контекст русской философской культуры первых десятилетий XX века. В России современники, ввиду крайнего индивидуализма Шестова, ироничности и афористичности его философии, рассматривали автора «Апофеоза беспочвенности» как «слишком западного» мыслителя. Несмотря на это до эмиграции вокруг него сложился круг «шестовцев», в который входили актриса МХАТа Н.С. Бутова, философ А.М. Лазарев, писатель и литературный критик Е.Г. Лундберг, философ, юрист, публицист и литературный критик С.В. Лурье, поэтесса и переводчица В.Г. Малахиева-Мирович.

Философия Льва Шестова призывала к свободному философскому поиску, отказу от авторитетов и догм и, выражала настроение тех, кто не чувствовал себя скованным государственными границами, не относил себя к

<sup>7</sup> Архив Льва Шестова библиотеки Сорбонны, MS2117/176.

<sup>8</sup> Булгаков С.Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова // Современ. зап. 1939. № LXXVIII. С. 308.

какой-либо религиозной традиции, не ощущал своих национальных корней. Как представляется, на Западе экзистенциальные идеи Шестова нашли значительно больший отклик, нежели на родине. Шестов внес существенный вклад в создание интеллектуальной атмосферы во Франции и впоследствии способствовал возвышению философии, обращаясь к проблемам человеческого существования (экзистенции). Так, Альбер Камю в работе «Миф о Сизифе: эссе об абсурде»<sup>9</sup> уделил значительное внимание экзистенциальной философии Шестова. Определенное влияние идей русского философа испытал Г. Марсель, но отошел от них, т. к. со временем пришел к выводу, что Шестов, непрестанно вопрошая, стучался туда, куда нет доступа человеческому разуму. Среди парижских последователей Шестова можно выделить музыкального и литературного критика, переводчика и писателя Бориса Шлёцера, мыслителя и писателя Жоржа Батая, для которого Шестов был первым философским наставником, поэта-философа Бенжамена Фондана; эссеист Рахиль Беспалова стремилась стать ученицей Шестова; о влиянии его философии на свое творчество говорили Ив Бонфуа<sup>10</sup>, «парижские румыны» эссеист Эмиль Чоран и драматург Эжен Ионеско и др.

Яркая и фантастичная философия Льва Шестова оказала определенное воздействие на писателя и поэта Дэвида Герберта Лоуренса (автора нашумевшего романа «Любовник леди Чаттерлей»), который написал предисловие к английскому переводу «Апофеоза беспочвенности», писателя и журналиста Джона Миддлтона Мерри, польского поэта и эссеиста Чеслава Милоша, британского поэта Дэвида Гаскойна.

Как отмечал Бенжамен Фондан, наиболее «правовверный» из его последователей, русский мыслитель никогда не искал учеников, ведь они, полагал Шестов, заставляют учителя говорить то, что хочется слышать им самим, вынуждают его играть роль мудреца-пророка, требуют, чтобы жизнь учителя стала постоянной проповедью. Ученики думают, что учителя дадут им готовые ответы, но это не так. Шестов считал, что философ не может хотеть и не должен быть учителем. Убеждать людей в какой-либо истине бессмысленно, поскольку каждый человек должен выработать свое собственное суждение. По мнению мыслителя, истин столько, сколько людей, каждый человек должен быть творцом своих истин, жить на свой страх и риск, делать выводы на основе собственного опыта. Тех же, кто живет по чужой указке, «следует всячески клеймить и порицать. В них говорит лень и трусость»<sup>11</sup>; мужество и дерзновение являются единственными предпосылками мышления, которое должно оставаться свободным, «адогматическим». Для философа опаснее всего то, что из его мысли сделают выводы, которые она якобы предполагает. Ученики чаще всего забывают мысль учителя и начинают следовать выводам.

Шестов борется с разумом, но при этом находится у него в плену, используя рациональную аргументацию и средства умозрительной философии. Решение этого парадокса связано с тем, как Шестов определяет задачи своей философии. Он пишет: «Вы спрашиваете, зачем же тогда руководить, зачем писать книги?.. Задача духовного руководства состоит лишь в том, чтобы помочь ближнему освободиться от обычной, ставшей как бы второй человеческой природой мудрости. Здесь еще человек может быть нужен и полезен

<sup>9</sup> Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. М., 1990. С. 222–318.

<sup>10</sup> Бонфуа И. Упрямство Шестова // Бонфуа И. Невероятное. Избранные эссе. М., 1998. С. 199–214.

<sup>11</sup> Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2004. С. 201.

человеку. Тот, кто узнал тщету человеческой мудрости, тщету готовых путей к истине, – может в трудную минуту поддержать и утешить начинающего»<sup>12</sup>. Таким образом, философия имеет «пропедевтическое значение, она может подготовить человека к возможным пограничным ситуациям, к катастрофе, научить мужеству и жизни в одиночестве, в неизвестности. Она полезна лишь для “начинающих”. В самой пограничной ситуации...любая философия, в том числе и экзистенциальная, не нужна»<sup>13</sup>. Каждый должен открыть свои необщеобязательные, но по-настоящему подлинные истины. Люди, считает Шестов, спят наяву и бодрствуют во сне. Свою задачу мыслитель видит в пробуждении от сна, в призыве к бодрствованию, поэтому его философия должна «тормозить, щипать, бить, щекотать...»<sup>14</sup> человека, чтобы привести его в чувство, в сознание, в реальность. Философия оказывается в конечном итоге «великой и последней борьбой за первозданную свободу»<sup>15</sup>, т. е. борьбой за реальность верующего сознания, непопороченную знанием.

История философии демонстрирует, что в философии не может быть истины и заблуждений, поскольку они существуют лишь для тех, над кем есть высшая власть, закон, норма. Философы же сами создают нормы и законы, они обладают суверенными правами – таким образом, история философии учит нас свободе от убеждений. Однако, утверждает Шестов, величайшие мыслители Античности, подпав под власть разума, «в погоне за знанием утратили драгоценнейший дар Творца – свободу»<sup>16</sup>. Исходя из убеждения в том, что «истине дана власть нудить, принуждать людей»<sup>17</sup> и заставлять «радошно покоряться ничего не слышащей, ко всему безразличной необходимости»<sup>18</sup>, философы оказались «скованными» добытыми ими, их собственными истинами. При этом необходимость подменила собой истинную человеческую реальность: она «не есть действительно существующее, она лишь для того, кто грезит»<sup>19</sup>, находясь в плену у разума. Почему же истина властвует над Парменидом, а не Парменид над истиной, недоумевает Шестов.

В истории философии, считает Шестов, бессмысленно говорить о прогрессе, нелепо утверждать, что она свидетельствует о том, что человечество и философия, преодолевая свои заблуждения, движутся к истине. Как отмечает Шестов, не только историко-философский процесс, но и мировоззрение каждого отдельного мыслителя содержит в себе противоречия, и историки философии знают об этом. Как в мировоззрении одного философа, так и среди философов нет и не может быть единства.

Шестов замечает, что философы не понимают друг друга: «Аристотель органически не мог понять Платона, так же как Платон не мог бы понять Аристотеля, как они оба не могли понять скептиков и софистов, как Лейбниц не мог понять Спинозу, Шопенгауэр – Гегеля...»<sup>20</sup>. На самом деле, философов интересуют лишь их собственные индивидуальные представления. Единство, соответствие, когерентность своих воззрений с идеями других мыслителей их не занимает, они вверяют себя полностью добытой

<sup>12</sup> Шестов Л. *Sola fide* – только верую. Париж, 1966. С. 285–286.

<sup>13</sup> Кувакин В.А. Мыслители России. Избранные лекции по истории русской философии. М., 2006. С. 459.

<sup>14</sup> Шестов Л. Великие кануны. М., 2007. С. 35.

<sup>15</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 28.

<sup>16</sup> Там же. С. 24.

<sup>17</sup> Там же. С. 31.

<sup>18</sup> Там же. С. 34.

<sup>19</sup> Там же. С. 37.

<sup>20</sup> Шестов Л. Великие кануны. С. 57.

ими истине и не заботятся о ее признании другими. Историко-философский процесс и не должен быть единообразным, однонаправленным, он представляет собой «цветущую сложность» (выражение К.Н. Леонтьева), максимальное разнообразие.

Шестова называют «философом библейского откровения»<sup>21</sup>; Библия для Шестова – это «философия, и самая великая»<sup>22</sup>, самая первая «критика разума»; Библия полна противоречий, она «несравненно чудесна»<sup>23</sup>, ей присущи «ни с чем не сообразная парадоксальность»<sup>24</sup>, и даже «чудовищная нелепость»<sup>25</sup> и «иммориализм»<sup>26</sup>. В Библии содержится истина, которая идет вразрез со всеми навыками нашего мышления, она не требует никаких доказательств и не принимает обоснований. Закон противоречия в ней игнорируется; истина, данная в Библии, выходит за границы человеческого разума. Она – свидетельство опыта переживания единства с Богом; однако этот опыт утрачивает свою истинность, облакаясь в понятия и пропозиции. Истина, которая переживалась библейскими пророками, непередаваема вербально. Она живет вместе с пророками и вместе с ними умирает.

Шестов фактически не делает различия между Ветхим и Новым Заветами. В письме к С.Н. Булгакову он пишет: «Для меня противоположности между Ветхим и Новым Заветом всегда казались мнимыми... Знание преодолевается, откровенная истина – “Господь Бог наш есть Бог единый” – в обоих заветах возвещается эта благая весть, которая одна только и дает силы глядеть в глаза ужасам жизни»<sup>27</sup>. Как отмечает Булгаков, это «неразличение есть основной и важнейший факт в его учении»<sup>28</sup> – Шестов не делает такого различия, так же как это принято в христианском богословии. При этом мыслитель принимает как Ветхий, так и Новый Завет не целиком. Он «исключает» из Ветхого Завета Книги учительные – Псалтырь и «хокмическую» письменность (т. е. письменность мудрых: Книги Притчей Соломоновых, Экклезиаста и др.), кроме Книги Иова, а также за небольшими исключениями и пророческие книги. В Новом Завете наиболее неприемлемым для него является Евангелия от Иоанна, начинающееся антиветхозаветно – «В начале было Слово», что, в понимании Шестова, означает: сперва Афины, потом Иерусалим, т. е. все, что связано с откровением, нужно взвешивать на весах Афин, на весах разума. Таким образом, Шестов проводит свою «критику» Библии, акцентируя внимание лишь на тех ее частях, которые считает не зараженными духом античной философии.

Вопрос о религиозности Шестова сложен для интерпретаторов, он требует особого рассмотрения, поскольку существует множество полемичных мнений по данной проблеме. Каждый исследователь склонен видеть в его философии нечто свое, в зависимости от собственных взглядов и склонностей.

Как пишет Шестов, люди, считающие себя христианами, исказили учение Христа. По мнению мыслителя, христианство грешит умозрением, пытается соединить Афины и Иерусалим, умозрение и откровение: «Даже

<sup>21</sup> Ловицкий Г. Философ библейского откровения (К 100-летию со дня рождения Льва Шестова) // Новый журн. 1966. Кн. 85. С. 208–230.

<sup>22</sup> Курабцев В.Л. Миры свободы и чудес Льва Шестова. М., 2005. С. 74.

<sup>23</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 27.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Там же. С. 312.

<sup>27</sup> Архив Льва Шестова библиотеки Сорбонны, MS2120/37.

<sup>28</sup> Булгаков С.Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова. С. 318.

религия распятого Бога старается подражать метафизическим системам, и последователи этой религии, хоть и носят крест на груди, всегда забывают, что с креста Спаситель мира возопил: Господи, отчего ты меня покинул?»<sup>29</sup>.

Христианство забывает о безумии, отдаваясь разуму; оно подчиняет Бога умозрению. Если Бог требует разумного и возможного – то это философский Бог, поскольку живой Бог требует лишь невозможного, а именно безоглядной веры; то возможное, которого требует Бог философов – это этика. Историческое христианство, согласуясь с разумом, «отменило» Бога и превратилось в назидание и морализаторство, вместо истины оно дало человечеству понятие о «послушании и благочестии»<sup>30</sup>. По мнению Шестова, христианство в действительности оставляет нас в мире вещей, в профанном мире, не давая приблизиться к божественному.

Чтобы прояснить религиозные взгляды Шестова, необходимо понять его отношение к Иисусу Христу. В целом, «оно остается уклончивым, колеблющимся, нерешительным. Чаще всего Шестов закрывается от этого вопроса, как бы не замечая в “Св. Писании” самого Христа»<sup>31</sup>. По мнению Булгакова, «Христос для Шестова не воплотившийся Бог, как это говорит “Писание”, но “совершеннейший из людей”»<sup>32</sup>, гениальный человек, пророк. Таким образом, Шестов склоняется к нехристианскому пониманию статуса Христа.

По всей видимости, Шестов считает, что воскресение Иисуса Христа имело место, но воскрес он не как Бог, а как человек, который через свою веру приобщился божественному всемогуществу. Воскресение Христа, считает философ, опровергает такой принцип рационального научного мышления, как закон причинности. Шестов использует воскресение как аргумент в пользу возможности чуда, в пользу могущества Бога, попирающего законы природы и человеческого мышления.

Шестов воспитывался в иудейской традиции, однако ни в одной из своих работ он не превозносит, но и не критикует иудаизм. Он писал о «“праотцах”, невежественных, но общавшихся с Богом, о безумии древнееврейских пророков и апостолов»<sup>33</sup>. Пророки, олицетворяющие Иерусалим, т. е. откровение и веру в живого Бога, не знают покоя; «они – воплощенная тревога»<sup>34</sup>. Пророк «ищет невозможного, борется с неодолимым, не верит самоочевидностям, не покоряется даже разуму»<sup>35</sup>.

В целом, иудейская национально-религиозная избирательность была чужда Шестову, как и строжайшая обрядовость иудаизма. Шестов признает существование единого Бога, т. е. главному постулату иудаизма он остается верен. Но Бог в понимании Шестова отличен от Бога Торы – бессмертного, вездесущего, вечного, всемогущего и безграничного, и, кроме того, доступного для восприятия человеческим разумом.

Оппозицию пророкам, Иерусалиму и откровению составляют философы, т. е. Афины и умозрение. Афины для Шестова – это покорность вечным и неизменным законам разума и морали, которые нельзя умолишь, к которым нельзя обратиться. Бог Афин – это философский Бог. Выбор Афин – античных философов и ученых – заключается в подчинении воли разуму, мудрость

<sup>29</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 379.

<sup>30</sup> Там же. С. 151.

<sup>31</sup> Булгаков С.Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова. С. 318.

<sup>32</sup> Там же. С. 318.

<sup>33</sup> Курабцев В.Л. Миры свободы и чудес Льва Шестова. С. 72.

<sup>34</sup> Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 45.

<sup>35</sup> Там же. С. 45.

пророков Иерусалима – в дерзновенной борьбе за чаемое и бесконечную веру в его осуществление. Компромисс веры и разума, полагает Шестов, невозможен: Афины «никогда не договорятся» с Иерусалимом.

Бог представляется Шестову средоточием суверенности и свободы, при этом он указывает на несовершенство Бога. Он утверждает, что Бог не всеблаг, не всезнающ – Он «любит, и хочет, и волнуется, и раскаивается, и спорит с человеком, и даже иной раз уступает человеку в споре»<sup>36</sup> (как это было в случае с Иовом). Бог нас обманывает, являясь источником человеческих заблуждений и скрывая от нас тайны мира, Он непостоянен («Бога нет постоянно. Он . . . является и исчезает. Нельзя даже про Бога сказать, что он часто бывает. Наоборот, обыкновенно, по большей части его не бывает»<sup>37</sup>), капризен и ревнив. Бог «не знает ни должного, ни необходимого»<sup>38</sup>, Он свободен от всех ограничений и не нуждается ни в почве, ни в опоре, как и человек, «пробудившийся к самому себе»<sup>39</sup>. Разум, приписывая Ему предикаты, подчиняя Его этическим принципам, стремится спасти человека от «несдержанного и беспорядочного произвола»<sup>40</sup> Бога и Его всевластия – т. е. руководствуется человеческими целями и интересами. Шестов восклицает: «Отдать себя в руки живого Бога – страшно, а покориться безличной необходимости, неведь каким способом внедрившейся в бытие, – не страшно, а радостно и успокоительно!»<sup>41</sup>. Однако тем самым разум убивает живого Бога и порождает каменного истукана – бога философов, слепого и глухого, не видящего человеческих страданий, не слышащего молитв.

Для живого Бога, утверждает Шестов, «нет невозможного»<sup>42</sup>, как нет ничего вечного и неизменного. Бог не подвластен никаким законам, Он может помочь человеку переступить через истину, через добро и через последнее ограничение – законы материального мира, – и сделать бывшее небывшим: «Он, этот Всемогущий Творец, стоит не только по ту сторону добра и зла, но по ту сторону истины и лжи. Перед Его лицом (*facies in faciem*) и зло, и ложь сами собой перестают существовать, превращаются в ничто, которого не только в настоящем, но и в прошлом никогда не было, вопреки всем свидетельствам человеческой памяти»<sup>43</sup>.

Шестов, цитируя слова Сёрена Кьеркегора<sup>44</sup>, говорит, что вся жизнь есть повторение: «повторение – сама действительность; повторение – смысл существования»<sup>45</sup>. Повторение означает: то, что существовало прежде, наста-

<sup>36</sup> Шестов Л. На весах Иова. М., 2009. С. 18.

<sup>37</sup> Шестов Л. *Potestas clavium* (Власть ключей). М., 2007. С. 9.

<sup>38</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 253.

<sup>39</sup> Там же. С. 253.

<sup>40</sup> Там же. С. 259.

<sup>41</sup> Там же. С. 13.

<sup>42</sup> Там же. С. 27.

<sup>43</sup> Там же. С. 176.

<sup>44</sup> При этом шестовская интерпретация категории повторения отличается от понимания ее датским мыслителем. Как указывает Дж.М. МакЛаклан (*McLachlan J.M. Shestov's Reading and Misreading of Kierkegaard // Canadian Slavonic Papers // Revue Canadienne des Slavistes. 1986. Vol. 28. № 2. P. 174–186*), повторение для Кьеркегора есть явление психологическое, для Шестова – реальное, происходящее в физическом мире. Для Кьеркегора повторение в случае с Иовом заключается не в том, что ему возвращается все утраченное – его дети, имущество, стада, здоровье, а в том, что после переживания отчаяния его душевные раны затягиваются, и он психологически возвращается к прежнему состоянию. В этом смысле Кьеркегор оказывается ближе к размышлениям Гегеля: «Раскаяние, покаяние имеют тот смысл, что благодаря возвышению человека к истине преступление осознается как в себе и для себя преодоленное, не имеющее само по себе силы. Такое превращение бывшего в небывшее возможно не в чувственной, а в духовной, внутренней форме» (Цит. по: Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 91).

<sup>45</sup> Кьеркегор С. Повторение. М., 1997. С. 10.

нет вновь. Шестов постоянно возвращается к трем библейским сюжетам, которые играют значимую роль в его философии: мифу о грехопадении и эпизодам, связанные с образами Авраама и Иова.

Все три сюжета объединяет то, что в них человек испытывается Богом. В мифе о грехопадении человек поддается искушению, в отличие от двух других библейских историй. Но более значимо то, что в каждом из них присутствует категория повторения.

Ключевым сюжетом в философии Шестова является библейское сказание о грехопадении, оно является основополагающим для его гносеологии, этики и антропологии. Первородный грех, считает Шестов, заключается в «знании о том, что то, что есть, есть по необходимости»<sup>46</sup>. Причем шестовское толкование этого сюжета отличается от христианского. В плодах с древа познания, по его мнению, изначально был заключен смертельный яд – разум, который устанавливает нормы и законы, главный из которых – это смерть («в познании скрыта смерть»<sup>47</sup>).

Разум, согласно Шестову, является огненным мечом, который преграждает человеку путь в Эдем. Он оказывается человеческой способностью, отделяющей человека от Бога, заставляющей его усомниться в божественном всемогуществе, поставить под вопрос веру. Отсутствие веры, по мысли философа, – основополагающий и единственный грех человека. Вместе с верой человек теряет и драгоценный дар Бога – абсолютную свободу, поскольку изначально человек был приобщен к божественному всемогуществу, и для него не было ничего невозможного. Единственный выход – оставить все рациональные расчеты, идти не оглядываясь; оглядка – это разум и смерть. Когда человек оглядывается, он, как от взгляда Медузы, превращается в «одаренный сознанием камень»<sup>48</sup>.

Возвращение в райское состояние – то, чего ищет Шестов: «Бывшее становится небывшим, человек возвращается в состояние невинности и той божественной свободы, свободы к добру, перед которой меркнет и гаснет наша свобода выбора между добром и злом или, точнее, перед которой наша свобода обнаруживается как жалкое и позорное рабство. Первородный грех... с корнем вырывается из бытия»<sup>49</sup>.

Что касается фигуры Авраама, во имя Бога решившегося на заклание своего сына, с которым он связывал свои надежды, то повторение раскрывается здесь как вера Авраама в то, что «Бог может дать Аврааму нового сына, что Бог может воскресить Исаака...»<sup>50</sup>. Авраам, действуя вопреки этике и исполняя веление Бога, верил в то, что он обретет сына вторично на земле. Авраам становится для Шестова «отцом веры» в живого Бога.

Иову, в связи с которым и возникает проблема повторения, Бог в действительности возвращает все утраченное – погибших детей, утраченное здоровье и богатство. Как отметили многие исследователи, Шестов понимает книгу Иова по-своему: Бог сделал все страдания Иова не бывшими, не существовавшими. В то время как принято считать, что у него вновь родились дети, он нашёл другое имущество. Таким образом, категория повторения, «вечного возвращения» является для Шестова символом всемогущества Бога, который способен ради верующего отменить существовавшее прежде.

<sup>46</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 27.

<sup>47</sup> Там же. С. 241.

<sup>48</sup> Там же. С. 57.

<sup>49</sup> Там же. С. 27.

<sup>50</sup> Там же. С. 195.

Шестов полагает, что вера и непосредственные отношения между Богом и человеком «есть конец человеческой трагедии, конец борьбы, конец страданиям, наступление неограниченных возможностей и райской жизни»<sup>51</sup>. Вера оказывается «непостижимой творческой силой»<sup>52</sup>, преображающей бытие; она влечет нас в пространство невозможного, в пространство произвола, то есть соединяет человека с Богом. Она не имеет ничего общего с покорностью и повиновением, поскольку через веру человек все приобретает. Вера «излучает из себя последние, решающие истины о существующем и несуществующем»<sup>53</sup>, т. е. «сотворенные истины»<sup>54</sup>, которые «свободно даются, свободно принимаются, ни пред кем не отчитываются, никем не регистрируются, никого не пугают и сами никого не боятся»<sup>55</sup>. Существование вечных истин («застывших, окаменевших, омертвевших и мертвяхих»<sup>56</sup>), не зависящих от воли Бога, иллюзорно, им человек подчиняется из-за чувства страха и тревоги, а также нежелания бороться; есть только истина сотворенная, считает Шестов, т. е. истина веры и откровения, над «которой Творец является господином и которая служит, должна служить ему, находится у него на посылках»<sup>57</sup>. Вся книга Шестова проникнута и одушевлена одной единственной задачей: «страхнуть с себя власть бездушных и ко всему безразличных истин, в которые превратились плоды с запретного дерева»<sup>58</sup>.

Бог Шестова так же иррационален, как и глубины человеческой души. По мнению некоторых исследователей (в их числе А.К. Закржевский), Шестов в итоге приходит к выводу, что «Бога нет, что существует только бесконечное, страшное стремление к его отысканию и что человек может создать себе Бога, если уже на то пошло»<sup>59</sup>. Иногда кажется, что Бог для Шестова умер, так же как для Ницше, и уже ничто не может воскресить Его; все, что остается человеку – самому стать Богом. Вероятно, поэтому все качества, приписываемые Шестовым беспочвенному человеку, распространяются им на Бога, то есть Бог оказывается отражением человека.

В целом, Бог для Шестова – это символ сил самого человека; приобщаясь к божественному всемогуществу, человек раскрывает себя и постигает невозможное. Бог – это хаос, бесосновность, каприз, Он – олицетворение шанса, который предоставляется человеку. Человек, отказавшийся от разума и этики, открывший в себе безумие и абсурд, выдерживающий испытание отчаянием, трагедией, безысходностью, сам оказывается той силой, которая выбирает из океана возможностей те, которые будут осуществлены: для Бога все возможно, и это значит, что все возможно для человека, отбросившего разум и живущего в непосредственной связи с Богом.

Шестов оставляет нерешенными множество вопросов. Райское состояние, состояние свободы существует только для моего «я»? Значит, бытие и Другие так и останутся во грехе? Шестов ничего не говорит о дальнейшем существовании человека, преодолевшем смерть силою Бога, как и о том, что станет с миром.

<sup>51</sup> Бердяев Н.А. Лев Шестов и Киркегор // Бердяев Н.А. Собр. соч. Т. 3. Париж, 1989. С. 401.

<sup>52</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 292.

<sup>53</sup> Там же. С. 27.

<sup>54</sup> Там же. С. 251.

<sup>55</sup> Там же. С. 395.

<sup>56</sup> Там же. С. 317.

<sup>57</sup> Там же. С. 307.

<sup>58</sup> Там же. С. 24.

<sup>59</sup> Закржевский А.К. Подполье. Психологические параллели. Киев, 1911. С. 61.



Так формулирует вопросы, оставшиеся у Шестова непроясненными, Бердяев: «Является ли конечным существование конкретного существа? Отрицает ли Л. Шестов лишь вечные истины разума и морали или отрицает также вечную жизнь?.. Как быть с бесконечными стремлениями человека? На что можно надеяться?.. Какой смысл имеют шестовские призывы к Богу, которому все возможно, который может избавить Киркегора от мучений, если Бог не дает воскресения к вечной жизни?»<sup>60</sup>

В работе «На весах Иова» мы находим загадочное рассуждение Шестова о конце истории, согласно которому на Страшном суде решается вопрос о свободе воли, бессмертии души, а также бытии Бога: «И Бог ждет, как каждая живая человеческая душа, последнего приговора»<sup>61</sup>. Кто выносит приговор? Видимо, последнее решение остается для Шестова не за Богом, но за человеком, и именно человек, его выбор, определит, что победит – жизнь или смерть, реальное или идеальное. «Человек, – считает Шестов, – должен быть мерой всех вещей»<sup>62</sup>, как человеческих, так и божественных, и в этом – «высшая цель»<sup>63</sup> и новая заповедь.

Для мировоззрения Шестова характерен радикальный оптимизм, утверждающий, что все человеческие мольбы будут услышаны, а чаяния исполнены. Его философия «человечна», она обращена к единичному индивидуальному существованию и отражает состояние души человека. Правда для Шестова всегда оказывается на стороне человека; его желания и стремления перевешивают чашу весов. Мыслитель призывал к свободе и критичности мышления, говорил о необходимости отказа от любых авторитетов, ведь человек – это неограниченная возможность, открытость миру и Богу. Для философии Шестова характерна бесконечная вера в человека. Философ отстаивает его права и свободы перед необходимостью – природной или социальной.

### Список литературы

- Архив Льва Шестова библиотеки Сорбонны. MS 2117/176.  
 Архив Льва Шестова библиотеки Сорбонны. MS 2120/37.  
 Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова: в 2 т. Р.: La Presse Libre, 1983.  
 Бердяев Н.А. Лев Шестов и Киркегор // Бердяев Н.А. Собр. соч. Т. 3. Париж, 1989. С. 398–406.  
 Бердяев Н.А. Основная идея философии Льва Шестова // Бердяев Н.А. Собр. соч. Т. 3. Париж, 1989. С. 407–413.  
 Бонфуа И. Упрямство Шестова // Бонфуа И. Невероятное. Избранные эссе / Пер. с фр. М. Гринберга и Б. Дубина. М.: Carte Blanche, 1998. С. 199–214.  
 Булгаков С.Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова // Современ. зап. 1939. № LXVIII. С. 305–323.  
 Закржевский А.К. Подполье. Психологические параллели. Киев: Изд. журн. «Искусство и печатное дело», 1911. 108 с.  
 Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / Пер. с фр. А.М. Руткевича // Сумерки богов / Под ред. А.А. Яковлева. М., 1990. С. 222–318.  
 Кувакин В.А. Мыслители России. Избранные лекции по истории русской философии. М.: Рос. гуманист. о-во, 2006. 488 с.  
 Курабцев В.Л. Миры свободы и чудес Льва Шестова. М.: Рос. гуманист. о-во, 2005. 310 с.  
 Кьеркегор С. Повторение / Пер. с дат. П.Г. Ганзена. М.: Лабиринт, 1997. 160 с.

<sup>60</sup> Бердяев Н.А. Лев Шестов и Киркегор. С. 405–406.

<sup>61</sup> Шестов Л. На весах Иова. С. 242.

<sup>62</sup> Там же. С. 250.

<sup>63</sup> Там же.

- Ловцкий Г. Философ библейского откровения (К 100-летию со дня рождения Льва Шестова) // Новый журн. 1966. Кн. 85. С. 207–230.
- Ремизов А.М. Кукха. Розановы письма. СПб.: Наука, 2011. 610 с.
- Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей). М.: АСТ, 2007. 352 с.
- Шестов Л. Sola fide – только верую. Париж: YMCA-Press, 1966. 293 с.
- Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М.: АСТ, 2004. 224 с.
- Шестов Л. Афины и Иерусалим. М.: АСТ, 2007. 416 с.
- Шестов Л. Великие кануны. М.: АСТ, 2007. 256 с.
- Шестов Л. На весах Иова. М.: Эксмо, 2009. 560 с.
- Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж: YMCA-Press, 1964. 349 с.
- Штейнберг А. Друзья моих ранних лет (1911–1928). Париж: Синтаксис, 1991. 288 с.
- McLachlan J.M. Shestov's Reading and Misreading of Kierkegaard // Canadian Slavonic Papers // Revue Canadienne des Slavistes. 1986. Vol. 28. № 2. P. 174–186.
- Piron G. Léon Chestov, philosophe du déracinement. Lausanne: L'Age d'Homme, 2010. 460 p.

### ‘Eternal truths’ and the freedom from reason. Some traits of Lev Shestov’s philosophy as seen in his “Athens and Jerusalem”

*Ksenia Vorozhikhina*

Ph.D. in Philosophy, Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Volkhonka Str. 14/5, Moscow 119991, Russian Federation; e-mail: x.vorozhikhina@gmail.com

This is a study of *Athens and Jerusalem*, an important book by Russian existentialist philosopher Lev Shestov. A closer look at this work allows to reveal and examine the specific features of Shestov’s philosophical thinking, such as his usage of binary oppositions, a tendency toward self-analysis, his preference of the indirect form in exposing his thoughts, his rejection of any claim to originality, the prevailing optimism, humanism, etc. All this is combined with seeming simplicity, scarcity of special philosophic terms, a style rich in aphorisms and irony, a manner which can be called ‘incantational’ in the sense that the author intentionally repeats many times the same words and phrases, the apparent lack of system, imprecise quotations, and so on. Such is the textual background for Shestov’s major ideas which include the ‘critique of reason’, the opposition between reason and life, between rational thinking and freedom, between speculation and faith, as well as the philosophical method of ‘peregrination across the souls’. *Athens and Jerusalem* is essential when inquiring into the problem of the nature of Shestov’s religiosity and his attitude to Christ and the Bible, his interpretation of the original sin and his understanding of the figures of Job and Abraham, and, more generally, his view of God and man.

**Keywords:** faith and reason, Lev Shestov, emigration, existentialism, Job, Abraham, original sin, religious philosophy, groundlessness

### References

- Baranova-Shestova, N. *Zhizn' L'va Shestova* [Lev Shestov’s Life], 2 vols. Paris: La Presse Libre, 1983. (In Russian)
- Berdyayev, N. “Lev Shestov i Kirkegor” [Lev Shestov and Kierkegaard], in: N. Berdyayev, *Sobranie sochinenii* [Collection of Works], vol. 3. Paris: YMCA-Press, 1989, pp. 398–406. (In Russian)
- Berdyayev, N. “Osnovnaya ideya filosofii L'va Shestova” [The Main Idea of Lev Shestov’s Philosophy], in: N. Berdyayev, *Sobranie sochinenii* [Collection of Works], vol. 3. Paris: YMCA-Press, 1989, pp. 407–413. (In Russian)

Bonnefoy, Y. “Upryamstvo Shestova” [Shestov’s Obstinateness], in: Y. Bonnefoy, *Neveroyatnoe* [Improbable], trans. by M. Grinberg & B. Dubin. Moscow: Carte Blanche Publ., 1998, pp. 199–214. (In Russian)

Bulgakov, S. “Nekotorye cherty religioznogo mirovozzreniya L.I. Shestova” [Some Features of Lev Shestov’s Religious Worldview], *Sovremennyye zapiski*, 1939, no 68, pp. 305–323. (In Russian)

Camus, A. “Mif o Sizife. Esse ob absurde” [The Myth of Sisyphus. Essay on the Absurd], trans. by A. Rutkevich, *Sumerki bogov* [The Twilight of the Gods], ed. by A. Yakovlev. Moscow: Politizdat Publ., 1990, pp. 222–318. (In Russian)

Kierkegaard, S. *Povtorenie* [Repetition], trans. by P. Ganzen. Moscow: Labirint Publ., 1997. 160 pp. (In Russian)

Kurabtsev, V. *Miry svobody i chudes L’va Shestova* [Lev Shestov’s Worlds of Freedom and Wonders]. Moscow: Rossiiskoe gumanisticheskoe obshchestvo Publ., 2005. 310 pp. (In Russian)

Kuvakin, V. *Mysliteli Rossii. Izbrannyye leksii po istorii russkoi filosofii* [Russian Thinkers. Selected Lectures on the History of Russian Philosophy]. Moscow: Rossiiskoe gumanisticheskoe obshchestvo Publ., 2006. 488 pp. (In Russian)

Lev Shestov’s Archive of Library of Sorbonne, MS2117/176. (In Russian)

Lev Shestov’s Archive of Library of Sorbonne, MS2120/37. (In Russian)

Lovtskii, G. “Filosof bibleiskogo otkroveniia (K 100-letiyu so dnya rozhdeniia L’va Shestova)” [Philosopher of the Biblical Revelation (100 Anniversary of the Birth of Lev Shestov)], *Novyi zhurnal*, 1966, vol. 85, pp. 305–323. (In Russian)

McLachlan, J.M. “Shestov’s Reading and Misreading of Kierkegaard”, *Canadian Slavonic Papers / Revue Canadienne des Slavistes*, 1986, vol. 28, no 2, pp. 174–186.

Piron, G. *Léon Chestov, philosophe du déracinement*. Lausanne: L’Age d’Homme, 2010. 460 pp.

Remizov, A. *Kukkha. Rozanovy pis’ma* [Kukkha. Rozanov’s letters]. St.Petersburg: Nauka Publ., 2011. 610 pp. (In Russian)

Shestov, L. *Afiny i Ierusalim* [Athens and Jerusalem]. Moscow: AST Publ., 2007. 416 pp. (In Russian)

Shestov, L. *Apofoez bespochvennosti* [Apotheosis of Groundlessness]. Moscow: AST Publ., 2004. 224 pp. (In Russian)

Shestov, L. *Na vesakh Iova* [In Job’s Balances]. Moscow: Eksmo Publ., 2009. 560 pp. (In Russian)

Shestov, L. *Potestas clavium (Vlast’ klyuchei)* [Potestas clavium (The Power of the Keys)]. Moscow: AST Publ., 2007. 352 pp. (In Russian)

Shestov, L. *Sola fide – tol’ko veroyu* [Sola fide – Faith alone]. Paris: YMCA-Press, 1966. 293 pp. (In Russian)

Shestov, L. *Umozrenie i otkrovenie* [Speculation and Revelation]. Paris: YMCA-Press, 1964. 349 pp. (In Russian)

Shestov, L. *Velikie kanuny* [Great Vigils]. Moscow: AST Publ., 2007. 256 pp. (In Russian)

Shteinberg, A. *Druz’ya moikh rannikh let (1911–1928)* [Friends of My Early Years (1911–1928)]. Paris: Sintaksis Publ., 1991. 288 pp. (In Russian)

Zakrzhevskii, A. *Podpol’e. Psikhologicheskie paralleli*. [Underground. The Psychological Parallels]. Kiev: Iskusstvo i pechatnoe delo Publ., 1911. 108 pp. (In Russian)

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Т.Б. Длугач

### ЧЕЛОВЕК В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФИИ И.Г. ФИХТЕ

*Длугач Тамара Борисовна* – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. 119991, Российская Федерация, г. Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: dlugatsch@yandex.ru

Автор ставит своей целью рассмотреть, как оценивает человека И.Г. Фихте. Для Фихте человек – цель философии и цель мироздания. Утверждение автономии человека – в центре фихтевских рассуждений. Здесь Фихте – даже впереди Канта, т. к. у последнего утверждается только автономия человеческого разума, у Фихте же – человека в целом. Вместе с тем, в своих идеях о человеке как о господине природы никто не был так близок Фихте, как Маркс. Исходя из различных определений человека, даваемых Фихте, видно, что, с одной стороны, человек для Фихте – природное существо, рожденное природой в ее неспешном движении; с другой же стороны, человек властвует над природой, он изменяет ее, становится ее господином. Наивысшей особенностью человека для Фихте выступает его причастность к нравственному закону. Этим доказывается идеалистический характер деятельности в концепции философа. Нравственный закон для Фихте есть, в то же время, Высшая Воля, от которой зависят все конечные воли. Она заставляет человека желать чего-либо, прежде всего, изменять все существующее. Затем включается творческая способность, научению которой должно быть посвящено новое воспитание. Человек образует новые идеальные образы и претворяет их в действительность благодаря деятельности. Ради деятельности существует и познание, являющееся, в сущности, знанием знания. Так человек преобразует весь мир.

**Ключевые слова:** Фихте, природа, намерение, мышление, деятельность, Высшая Воля, прогресс

---

Не было, пожалуй, в истории философии автора, который бы так возвеличил человека, как Фихте. Для Фихте человек – цель философии, и он же – цель мироздания. Поэтому вопрос о том, что представляет собой человек – в центре фихтевских рассуждений. Философ дает множество определений, и главное в них – утверждение автономии человека. Здесь Фихте – даже впереди Канта, т. к. у последнего утверждается только автономия человеческого разума, у Фихте же – человека в целом. В то же время в своих идеях о человеке как о господине природы никто не был так близок Фихте, как Маркс. В течение почти двухсот лет эти взгляды были очень актуальны, и лишь в последнее полвека возобладали взгляды на природу как на сосуществующую рядом с человеком самостоятельную субстанцию, которую человек не может изме-

нять, как ему вздумается. Так что же такое человек? Результат ли он развития природы или определен чем-то иным? Чувственное ли он или моральное существо? Что он сделать в состоянии и чего не может ни при каких условиях?

**Человек – продукт природы и Высшей Воли.** Надо сказать, что однозначного определения человека у Фихте нет. Сначала кажется бесспорным, что человек определяется как продукт природы: «Через какую же другую, как не через всеобщую силу природы, так как он ведь не что иное, как часть природы, может быть определен он?»<sup>1</sup>; природа идет своим неспешным путем, проходя этапы неживых форм, живых организмов и, наконец, человека. Природа все время спешит в вечном процессе превращений, порождая все новые формы и свойства, все новые признаки, в том числе и мышление.

Свойства, с которыми человек появился, и время, когда он появился, определены всеобщей силой природы. Конечно, говорит Фихте, я не могу объяснить, каким образом сила природы производит мысль, но я не могу также объяснить, как она производит и другие формы. Философ даже высказывает предположение, что эти глубинные силы природы никогда не будут объяснены, т. к. они сами представляют то исходное, из чего все должно быть объяснено. Надо просто признать, заключает Фихте, что мышление существует, и ограничиться этим. Надо признать также, что все другие формы существуют, и также ограничиться этим. В неорганизованной материи природа представляет собой простое бытие; в организованной материи она воздействует на себя саму; в высшем и совершеннейшем своем творении, в человеке, она созерцает и познает себя. Она в нем как бы удваивается и из простого бытия становится соединением бытия и сознания.

В каждом индивидуе, пишет Фихте, природа демонстрирует себя – с одной стороны. И в то же время на протяжении всей работы «Назначение человека» (1800) мы встречаемся с утверждениями, что человек изменяет природу, что он становится ее господином и заставляет ее служить себе. Эти утверждения указывают на то, что человек не целиком природное существо. Для Фихте это бесспорно, т. к. природное он отождествляет с чувственным, а у человека, кроме чувственного, есть еще и духовное. Откуда оно? Это не совсем ясно; мышление – продукт природы, а все остальное, духовное, – что оно и откуда? Фихте поясняет, что человек зависит только от самого себя и существует сам по себе. Но и это не совсем понятно, ибо причем здесь тогда природа, а также та сила, которая позволяет господствовать над природой? «То, что я предназначен необходимо к тому, чтобы быть мудрецом и добрым или дураком и злым, что я ничего не могу изменить в этой определенности, что в первом случае за мной нет никакой заслуги, а в последнем – никакой вины, – вот что наполнило меня отвращением и ужасом. *Вне меня находящаяся* причина моего бытия и всех свойств этого бытия, проявления которой опять-таки определяются другими причинами, внешними по отношению к этой, – вот то, что оттолкнуло меня с такой силой. Та свобода, которая не есть *моя собственная* свобода, но только свобода *чуждой силы вне меня*, да и то только *обусловленная*, только половинная, – такая свобода меня не удовлетворяла. *Я сам* ...хочу самостоятельно представлять собой что-либо, сам по себе и для себя, а не при чем-то другом и не через другое; и как нечто самостоятельное – я хочу сам быть последним основанием, последней причиной того, что меня определяет»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Фихте И.Г. Назначение человека // Фихте И.Г. Соч.: в 2 т. Т. 2. СПб., 1993. С. 80.

<sup>2</sup> Там же. С. 93–94.

Что же является той силой, которая обеспечивает человеку самостоятельность? Очевидно, не тело, пишет Фихте, оно – проявление сил природы; следующая строка приоткрывает, в чем же состоит эта сила: «...Я хочу свободно хотеть согласно свободно избранной цели; я хочу, чтобы эта воля как последняя причина, т. е. не определяемая никакими другими высшими причинами, могла бы приводить в движение прежде всего мое тело, а посредством его и все окружающее меня и производить в нем изменения. Моя деятельная естественная сила должна находиться во власти воли и не приводиться в движение ничем, кроме нее»<sup>3</sup>. Становится ясно, что есть некая сила, – Фихте называет ее *волей*, – от которой исходит вся мощь человека, его деятельное могущество и его свобода. Как будто воля и есть то, что делает человека самостоятельным и придает ему силы. Но откуда берется воля? Она не от природы, так же, как не природе обязаны своим существованием еще два свойства – деятельность и свобода. Фихте совершенно определенно считает среди этих трех свойств главным – волю. Главное – *захотеть, пожелать* чего-либо; воля движет моими руками, моими действиями. Но моя воля имеет своим источником более Высокую Волю. Ее нельзя рассматривать как нечто внешнее моей воле; последняя – момент первой, объединяющей все конечные человеческие воли в одну. О ней еще много будет сказано, пока же важно понять, что только воля – как нечто нематериальное – приводит в движение и материальный, и духовный миры.

Посредством орудий и сил – Фихте вводит понятие орудия, но не объясняет, что это такое и какое имеет значение для человека – воля есть первое основание, и перед ней нет ничего, что определяло бы ее. Поскольку воля, хотение, нематериальна, человек оказывается принадлежащим к двум мирам: «...Я представляю собой член двух порядков: одного чисто духовного, в котором я господствую посредством одной только чистой воли, и другого, чувственного, в котором я проявляю свою деятельность... Воля – это живой принцип разума, это сам разум, когда он понимается чисто и независимо...»<sup>4</sup>. Эти два порядка сосуществуют. Моя воля, которую я ввожу в порядок мира, есть источник истинной жизни. Моя деятельная естественная сила должна находиться во власти воли и не приводиться в движение ничем иным, кроме нее. Все поступки человека вытекают из воли; поэтому я – господин природы. Согласно фихтевскому взгляду, способность изменять природу, совершенно освобожденная от действия ее законов – это сила цели, сила воли: «Мысль не остается уже более простым зрителем, но от нее исходит само действие»<sup>5</sup>. Как видим, только желание менять все, является настоящей причиной разнообразного существования природы. И если раньше Фихте утверждал, что человек – продукт двух миров, то позже он склоняется к другому выводу, причем совершенно определенно: «Человек не есть порождение чувственного мира, и конечная цель его бытия не может быть в нем достигнута. Его назначение выходит за пределы времени и пространства и вообще всего чувственного. Что он такое и чем он обязан сделаться, об этом он должен знать; как, насколько велико его назначение, так и мысль его должна также уметь подняться выше всех границ чувственности... Он поднимает себя над этими границами, ...все чувственное превращается в чистое ничто...»<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Фихте И.Г. Назначение человека. С. 94.

<sup>4</sup> Там же. С. 192.

<sup>5</sup> Там же. С. 97.

<sup>6</sup> Там же. С. 212.

Идеалистический характер интерпретации человека становится очевиден. Не тело – источник силы и самостоятельности человека, но духовное свойство, воля – такой источник, благодаря которому человек поднимается над всем чувственным. Воля содержится в человеке, она рождается вместе с человеком и представляет собой, по сути, его сущность. Фихте подчеркивает, что сначала вместе с волей рождается человек, а затем он совершенствует себя. Это вполне соответствует первому положению наукоучения: я полагаю безусловно свое собственное бытие.

**Человек – господин природы.** Правда, Фихте видит, что освобождение человека происходит со временем. Как духовное высшее существо человек формируется постепенно; также и жизнь его с переходом на каждый новый этап становится более свободной и самостоятельной. «Еще с трудом завоевывает себе наш род пропитание и условия своего дальнейшего существования у противодействующей ему природы. Еще сгибается большая половина человечества всю свою жизнь под тяжелым грузом, чтобы обеспечить пропитание себе и меньшей части человечества, которая за нее думает; бессмертный дух человечества вынужден употреблять свое творчество, и мышление, и труд на землю, которая дает людям пропитание»<sup>7</sup>.

Также нередко случается, что злобный природный вихрь уничтожает то, над чем человек трудился долгие годы. Болезни сводят людей в могилу. И социальные катастрофы угрожают людям. Но Фихте убежден, что все эти грубые силы превращаются в ничто перед человеческим могуществом. Природа должна быть поставлена в такое положение, чтобы ее сила была подчинена людям, они должны господствовать над силами природы. И это, согласно Фихте, когда-нибудь произойдет. Наука будет помогать человеку, и постепенно человеческий труд уменьшится до пределов, необходимых для благого человеческого существования. Конечно, Фихте не мог пройти мимо науки, ведь само его философское учение носит название «наукоучение». Да и в целом вся немецкая классическая философия вплоть до Гегеля была наукоучением, была устремлена на науку. В лекции «О назначении ученого» (1794) Фихте с самого начала заявляет, что ответ на вопрос о науке связан с ответом на вопрос: каково назначение человека и что такое человек вообще. Вся философия и все философские знания, говорит он, ориентируются на этот вопрос как на главный. И, как все немецкие идеалисты, Фихте заявляет, что у человека есть разум, что он разумное существо и что поэтому является своей собственной целью, ибо ничто не может быть выше разума. Абсолютное бытие, по Фихте, есть не что иное, как бытие разумного существа. Но Я немыслимо без своих эмпирических определений, т. е. без не-Я, – иначе оно не есть Я, субъект. Поэтому человек есть и чувственное существо. Для Фихте он, как уже говорилось, – существо двух миров: чувственного и разумного, хотя впоследствии философ будет склоняться только к одному из них – духовному. Это – чистое Я, или яйность. Человек определяет себя сам, он – цель самого себя. Эта цель включает в себя нравственный закон, соответствующий его разумному назначению, точнее, определяющий его. Человек, говорит далее Фихте, должен быть в согласии с самим собой и с вещами. Подчинить себе все неразумное, овладеть им согласно своему собственному плану – такова цель человеческого бытия, и, кроме того, человек должен постоянно совершенствоваться. Он становится нравственно лучше, чище и улучшает все вокруг себя в чувственном мире.

<sup>7</sup> Фихте И.Г. Назначение человека. С. 170.

В соответствии с этим определяется и цель, и назначение ученого. Человек должен знать, какие у него задатки, что он должен развивать, и в этом ему помогают ученые. Наука сама есть отрасль человеческого бытия, и каждая ее ветвь должна развиваться дальше. Ученым свойственно стремление развивать науку. Они должны привить людям знание их истинных потребностей и способностей, также те новые свойства, что появились в последнее время. Человек достигает совершенства в бесконечном своем развитии, поэтому ученый должен указывать на каждом этапе, что здесь важнее всего. Ученый, как учитель человечества, должен к тому же быть нравственно чистым, лучшим человеком своего века. Он – жрец истины и служит ей. Прогресс культуры – вот в сущности цель человека и ученого.

В лекциях дается критика взглядов Руссо на науку, причиной которых, как думает Фихте, было неразвитое знание. Руссо стремился поступать честно и рекомендовал людям «естественное состояние», но он обратил слишком малое внимание на развитие культуры, он хотел только развития независимо от чувственности, а не в духовном отношении. «Руссо забывает, – пишет Фихте, – что человечество должно и может приблизиться к этому (идеальному. – *Т.Д.*) состоянию только благодаря заботам, стараниям и работе. Без применения деятельности жизни нет»<sup>8</sup>.

Все же нужно выяснить, только ли в конечном счете человеческая воля и сила определяют его существование и данное состояние природы. И вновь мы вынуждены вернуться к той таинственной, Вечной живой Воле, которая объединяет в себе все отдельные человеческие воли, производные от нее. Уже говорилось, что ее нельзя считать внешней по отношению к отдельной человеческой воле; сущность здесь одна и та же. И если мы захотим выяснить ее глубинную природу, то вынуждены будем признать, что она представляет собой нравственный закон. Здесь Фихте впереди Канта. Согласно Канту, нравственное благо внедрено только в отношения между людьми; у Фихте нравственный закон определяет все поступки человека; изменение природы тоже осуществляется как нравственное благо. Нравственный закон есть также совесть, и именно она заставляет видеть в других разумных существах людей, которых никогда нельзя использовать в качестве средства. Нравственный закон у Фихте – нечто гораздо более действенное, чем у Канта. Он дает ему множество разных определений: это и воля, и высший импульс действия, и абсолютное благо.

Воля, Высшая Воля, живая Воля порождает мир; она является живым и действующим элементом духовного мира, «точно так же, как движение является тем же для мира чувственного»<sup>9</sup>. «Я стою посредине обоих прямо противоположных миров, одного – видимого, в котором решающая роль принадлежит действию, другого – невидимого и даже непостижимого, в котором эту роль играет воля; я представляю собой одну из первоначальных сил для обоих миров...»<sup>10</sup>. Моя воля, говорит Фихте, есть лишь часть Высшей Воли, создавшей все миры и меня самого, она – составная часть сверхчувственного мира. Причем эта высшая воля пронизывает и нынешний, земной мир, создавая его.

В чувственном мире моя воля становится также и действием; как это происходит, Фихте не объясняет, просто утверждая, что действие присоединяется к воле, что оно есть ее следствие: Высшая, чистая Воля – источник всего существующего и моей воли также. Именно поэтому, когда я считаю себя совершенно самостоятельным, признание общей воли не означает утвержде-

<sup>8</sup> Фихте И.Г. Несколько лекций о назначении ученого // Фихте И.Г. Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 61–62.

<sup>9</sup> Фихте И.Г. Назначение человека. С. 186.

<sup>10</sup> Там же.



ние какой-то чуждой силы – она есть моя высшая основа, частью которой я являюсь. Тут же Фихте вновь поясняет, что Высшая Воля – это нравственный закон и одновременно совесть. Очень последовательно автор показывает, что настоящий мир существует для нас лишь через веление долга. И далее: исключительно благодаря взгляду на свою волю как на часть Высшей Воли, я понимаю себя как причину земного мира и как причину самого себя без всякого, вне ее лежащего орудия, и как действие сверхчувственного мира. Надо сказать, что Высшей Воле Фихте уделяет не меньше внимания, чем конечной. «Как здесь, уже в простом направлении и движении моей руки я познаю и охватываю все вытекающие отсюда направления и движения, с такой же достоверностью, как будто они уже налицо и воспринимались мною, точно так же охватываю я в своей согласной с долгом воле ряд необходимых и неизбежных следствий в духовном мире, как будто бы они уже существовали, <...> именно когда я это делаю, мыслю я закон духовного мира, в котором моя чистая воля является одной из движущих сил, подобно тому, как моя рука является одной из движущих сил в материальном мире»<sup>11</sup>.

Правда, признание Высшей и конечной волей не обосновывается доказательно, оно просто принимается, исходя из целостной концепции нашего мыслителя. «Ни я, ни какое другое конечное, а потому в каком-нибудь отношении чувственное существо не может даже хотя бы только понять, каким образом чистая Воля может иметь следствия и каковы могут быть эти следствия, так как сущность нашей конечности именно в том и состоит, что мы не можем этого понять, что мы, вполне, располагая чистой волей как таковой, необходимо рассматриваем ее следствия как состояния; каким же образом я или какое-нибудь другое конечное существо может ставить себе целью и осуществлять то, что мы все просто не в состоянии ни мыслить, ни понимать?»<sup>12</sup> – ставит вопрос Фихте и отвечает: даже если мы не можем понять ни каким образом возникают следствия, ни каким образом моя воля определяет чувственный мир, мы должны исходить из Высшей Воли. Так как конечная воля не может дать закон сверхчувственному миру, которого не может охватить ни один конечный дух, ибо все конечные воли находятся под властью закона сверхчувственного мира, то надо признать: как всеобщая сила притяжения держит все тела и соединяет их с собою и друг с другом, так и этот сверхчувственный закон соединяет, держит в себе и располагает в порядке все единичные разумные существа. Нельзя, согласно Фихте, отказаться от идеального, сверхчувственного единого закона, потому что материальное начало не может само ни двигаться, ни приводить в движение иное, ни объединять. Ведь что представляет собой Высшая Воля? Это самостоятельный разум; это чистая воля, действующая сама через себя, без какого-либо орудия и чувственной материи. «...Эта высокая Воля не идет своей дорогой, отдельно от остального мира разума. Между нею и всеми конечными разумными существами имеется духовная связь, и сама она есть эта духовная связь мира разума. Я твердо хочу исполнить свой долг, и она хочет также, чтобы мне удалось это...»<sup>13</sup>. Голос совести – это голос оракула из вечного мира, и я исполняю его волю. Высшая Воля связывает меня с самим собой и со всеми подобными мне существами. Она – чисто духовное веление долга, которое можно представить как *веление* такого поступка в чувственном мире. Нельзя представлять самостоятельный чувственный мир, а надо исходить лишь из действия свободных духов, объединенных во всеобщей бесконечной Воле.

<sup>11</sup> Фихте И.Г. Назначение человека. С. 199.

<sup>12</sup> Там же. С. 199–200.

<sup>13</sup> Там же. С. 202.

Эта Вечная Воля – творец мира. И не один раз подчеркивает Фихте, что она и есть нравственный закон: «Не во что иное, как в то, что из верного и непреклонного исполнения нами нашего долга в этом мире разовьется вечная жизнь, осуществляющая нашу свободу и нравственность»<sup>14</sup>.

Высшая Воля производит все, она создает и человека со всеми его способностями. Одна из важных способностей, благодаря которым совершаются все изменения в мире, – это способность познания: надо знать окружающий мир для того, чтобы его изменять. В этом вопросе Фихте неоднозначен: с одной стороны, мышление порождается природой, с другой стороны, оно – продукт Высшей Воли; с одной стороны, эта деятельность – по изменению существующего, ведь Фихте утверждает, что человек рожден для того, чтобы действовать; с другой стороны, без познания действие невозможно. Но ясно, что Фихте здесь впереди Канта: хотя, конечно, Кант первый в немецкой философии акцентирует внимание на активности (вспомним: мы не можем мыслить линию, не проведя ее мысленно), все же она для него, в основном, – простое действие. У Фихте же деятельность – первое и нравственное начало на всех этапах. Фихте с самого начала отвергает кантовскую вещь саму по себе и ощущения, воспринимаемые от нее. Разум, по его убеждению, сначала практичен, а потом теоретичен. Это означает, что разум (мышление) должен сначала создать ту вещь, которую он затем сможет познавать. В самом деле, думает Фихте, когда исследователь приходит в лабораторию, он не начинает с ощущений, которые якобы исходят от предмета эксперимента. Нет, он строит свои рассуждения, основывая их на собственных мысленных схемах, которые конструирует и которые соотносит с прежними схемами. Беркли уверял, что мы не можем выйти за пределы своих ощущений; Фихте уверяет, что мы не можем выйти за пределы своего сознания. Все, что мы имеем в познании, это первоначально продукт нашего сознания. Мы не можем выйти за его пределы. Может ли когда-нибудь, пишет Фихте, «вещь отличаться от ... сознания вещи и сознание ... отличаться когда-либо от вещи?»<sup>15</sup>. И кажется, что это действительно так: ведь когда я говорю, что знаю, что такое береза, то этот предмет выступает для меня вместе со *знанием* о ней. Скажи, спрашивает автор читателей, поскольку вы не превратились в пни и чурбаны, – можете ли вы мыслить или осознавать что-либо без осознания этого? Ведь «стол» вы знаете как знание, знание о столе, а пень – как знание о пне. Но как же так – могут задать Фихте вопрос – получается, что реальность *вне* меня есть *моя* реальность? И недаром тогда Фихте упрекали в субъективизме? – Фихте в ответ на это предлагает картину двух реальностей: одна существует независимо от меня, но я о ней ничего не знаю. Другая же создана мной, она передо мной и в познании, и в действии, и я создаю ее сам.

**Познание – средство господства над миром.** Но если предмет для познания человек создает сам, а познание также есть не что иное, как мысленное соиздание предмета, то получается, что в познании мы соотносим сознание – с сознанием же, или, как говорит Фихте, сознание II степени с сознанием I степени, или же осуществляем сравнение образа с прообразом. Как же человек создает прообраз? Ответ на этот вопрос Фихте дает в работе «Речи к немецкой нации» (1808), подробнее мы рассмотрим его немного ниже; пока лишь остановимся на том, что способность творить новые образы присуща человеку в качестве одной из его главных способностей, ведь он

<sup>14</sup> Фихте И.Г. Назначение человека. С. 207.

<sup>15</sup> Фихте И.Г. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии // Фихте И.Г. Соч.: в 2 т. Т. 1. СПб., 1993. С. 646.

рожден для того, чтобы переделывать мир и совершенствовать себя. В этом пункте особенно заметна близость позиций Фихте и Маркса. Маркс, правда, отталкивается от потребностей человека: желая удовлетворить какие-то свои потребности, человек придумывает новые орудия и предметы; у Фихте нигде нет речи о потребностях, хотя, по-видимому, он имеет их в виду, но правильнее было бы думать, что человек создает новые образы (новые мысленные предметы), желая просто удовлетворить свою творческую потребность. У Маркса целеполагающая деятельность вплетена в материальные действия; у Фихте идеальная деятельность первична и выражает сущность человека.

Общее у Фихте с Марксом также и то представление, что вследствие воздействия на окружающий мир человек становится его господином, природа подчиняется ему. Человек переделывает растения, выводит новые породы животных; все сырое вещество природы изменяется им. «Природа должна постепенно вступить в такое положение, чтобы можно было с уверенностью предугадывать ее закономерный ход и чтобы ее сила встала в определенное отношение к человеческой власти, которой предназначено господствовать над силой природы»<sup>16</sup>. В тот период, в XIX–XX вв., такие утверждения были вполне правомерны; сейчас же, в связи с экологическим кризисом потребовались новые установки – признания свободы самой природы и ее сосуществования рядом с человеком. Природа требует сегодня к себе отношения как к внешнему самостоятельному миру, как существующему самому по себе.

Способность суждения, т. е. способность активно познавать мир, – это изобретение Канта; у Фихте эта способность самопроизвольна и не зависит от материального изменения мира; скорее, наоборот, здесь второе подчинено первому. Творческая сила рождается в самом субъекте и направлена на внешний мир; по отношению же к субъекту Фихте уделяет внимание, прежде всего, проблеме его самоусовершенствования.

Остановимся на вопросе о формировании познающего субъекта. Маркс и Фихте здесь также близки в своих интерпретациях. Согласно Марксу, у человека постоянно рождаются новые потребности и способности; Фихте же считает, что у человека развивается способность к усовершенствованию и творчеству. Но самое главное, по Фихте, – надо сформировать, т. е. помыслить субъекта как *мыслящее* существо. Это довольно трудный момент – субъект должен быть не мыслимым – как книга, береза и прочее, – а как *мыслящее* же.

Определение, которое Фихте дает этому двойственному субъекту, – двойное определение «дело–действие» (*Tathandlung*), оно подчеркивает то обстоятельство, что субъект мыслящий мыслит себя как мыслящего. Если отойти немного в сторону, то, действительно, познавая нечто, человек в то же время мыслит и о себе самом – это Фихте подметил очень тонко. Но если согласно Марксу познание и самопознание происходят одновременно, то с точки зрения Фихте сначала возникает самосознание, которое затем начинает познавать. Познание, как его интерпретирует Фихте, это совершенно особый процесс.

О некоторых его особенностях уже говорилось: во-первых, это отрицание вещей самих по себе, т. е. отрицание существования предметов вне познания – мы не знаем, существуют ли они, и мы не знаем, как они существуют. Во-вторых, как думает Фихте, у нас нет такого органа чувств, использованием которого мы бы доказали, что ощущения относятся к чему-то *вне* нас. Мы можем лишь доказать, что все ощущения содержатся в нас. Это наши состояния, и только о них мы можем говорить: красное, твердое, горькое, прямоугольное и т. п. – это состояния, или факты нашего сознания. Из этих

<sup>16</sup> Фихте И.Г. Назначение человека. С. 171.

фактов посредством объединения их благодаря продуктивному воображению у нас в сознании возникает предмет познания; но считать его *внешним* мы можем благодаря особому свойству нашего сознания, которое выносит его вовне. Фихте называет этот акт – «выходением из созерцания». В «Фактах сознания» (1810) Фихте говорит: «"Внешнее восприятие" содержит *возбуждение* внешнего чувства, – но оно принадлежит к созерцаниям, и созерцающий может воспринимать его "только на себе и в себе". Следовательно, мы можем только сказать, что оно есть самосозерцание. Потому что совершенно непонятно, каким образом созерцающее может выйти из этого простого восприятия и сказать: вне меня и совершенно независимо от меня существует *нечто*, протяженное в пространстве и с такими-то качествами»<sup>17</sup>. Мы не можем отнести эти свойства к чему-то внешнему, т. к. мы не можем выйти за пределы самосознания, т. е. к чему-то внешнему. Мы сами *выносим* созданный нами предмет вовне. И поэтому то, что мы называем внешним чувством, на самом деле есть образ *внутреннего чувства*. Мы не сразу понимаем это, потому что акт продуктивного воображения непосредственно сливается со своим продуктом, и только рефлексия над этим процессом дает понимание того, что внешний предмет – продукт Я, т. е. не-Я. Таким образом, благодаря продуктивному воображению и благодаря созерцанию мы получаем в свое распоряжение *внешний* предмет, и так образуется не-Я. Что и отражено во втором основоположении наукоучения Фихте.

Все рассуждения философа строятся на совершенно особой концепции мышления, не совпадающей со взглядами других немецких идеалистов. Немецкие идеалисты исходили из понимания человека как разумного существа, суть которого составляет именно разум. Он помещается в голове человека и как мысленный принципиально отличен от предметов вовне. Главным становится вопрос: что является предметом познания? – Тот предмет, который находится в голове, или же тот предмет, который вне ее? Кажется бесспорным, что это – предмет разума. Для того, чтобы как-то соединить этот предмет с внешним познаваемым, приходилось придумывать разные сложные пути; Гегель даже придал внешним материальным предметам идеальную основу. Кант установил между предметами разума и внешними предметами особое отрицательное отношение: бесспорно, что предметом познания является предмет разума, точнее, не разума, а его ответвлений – чувственности и рассудка, но установив, что он – феномен, Кант установил также связь между ним и внешним предметом как ноуменом. Заявив с самого начала существование, с одной стороны, вещей самих по себе, а, с другой, человека, наделенного разумом, Кант предположил, что предмет разума соотносится с самим предметом как с чем-то, чего нельзя знать, но на что непременно надо ориентироваться как на маяк, или звезду познания, к которому надо стремиться, никогда его не достигая. Заслуга Канта в данном случае была и в том, что он предположил: мы знаем предмет настолько же, насколько мы его не знаем. И это, действительно, так, поскольку у предмета может быть множество свойств, неизвестных нам.

Марксово понимание разума и познания было еще одним оригинальным решением: включив цель, целеполагание в практическую деятельность, Маркс получил возможность соединить предмет, сформированный разумом, с будущим самого предмета как с его целью – материальным его изменением. С этих позиций предмет сам по себе и предмет разума тесно соприкасаются.

<sup>17</sup> Фихте И.Г. Факты сознания // Фихте И.Г. Соч.: в 2 т. Т. 2. СПб., 1993. С. 625.

У Фихте особая концепция: он не выходит за пределы человеческого разума; предмет познания – это только предмет разума. Мы никак и никогда не можем выйти за пределы своего сознания, и все, что мы знаем о внешнем мире, мы знаем только из сознания и самосознания; поэтому познание внешних предметов есть результат внутренних созданий разума. При этом Фихте не ставит вопроса о том, правильно ли разум соединил все эти элементы: ведь как будто человек может соединить их не под тем углом и не в том сочетании. Нет, философ молчаливо исходит из того, что соединение всех ощущений (которые и ощущениями-то нельзя назвать) идет правильно, а иначе мы не можем знать предмет.

Итак, признание Фихте первым актом основоположения деятельности Я по формированию себя самого как мыслящего, а вторым актом – деятельности Я по созиданию не-Я, как будто верно. И подтверждается различие между взглядами на познание Канта и Фихте: Кант относит ощущения к внешним воздействиям со стороны вещей самих по себе; Фихте же считает впечатления (не ощущения) элементами самосознания. Вопрос, откуда происходят впечатления, не решается Фихте: как будто они исходят все же от предмета, созданного вследствие ограничения Я своей активности. Как это ограничение происходит, остается не до конца понятным, и поэтому не очень ясен акт созидания не-Я. Это одна из неразрешенных задач Фихте. Но созидание не-Я необходимо, т. к. нет субъекта без объекта, без не-Я.

Свое отличие от Канта (которого в данном случае Фихте называет материалистом) Фихте объясняет так: «Здесь обнаруживается отличие нашей системы от той, которая признает существование чувственных вещей в себе и кладет их в основание сознания; мы не придадим ей двусмысленного названия догматизма, а будем называть ее материализмом... Материализм утверждает: в установленных до сих пор объективных представлениях мира изображает себя чувственный мир; мы же, напротив, утверждаем, что в этих представлениях, в тех же самых, которые они имеют в виду, изображает себя жизнь самого сознания, <...> материализм предполагает, что вещи обосновывают вообще жизнь сознания. В этом-то мы с ним и несогласны, <...> в описанном нами сознании жизнь изображает себя и изображает только себя»<sup>18</sup>. Таким образом, не стоит говорить о вещах и ощущениях, имеет смысл говорить о самосознании и сознании, о формировании Я и о созидании не-Я.

Но здесь открывается еще одна трудность: дело в том, что не-Я создается дважды. Первый раз, когда мы выносим вовне созданный продуктивным воображением предмет так, как будто он существует сам по себе, независимо от нас. Подобное впечатление возникает потому, что этот акт совершается стихийно, неосознанно, неотрефлексированно. Но во второй раз, когда мы познаем этот, созданный нами же предмет, но уже осознанно, он выступает как *копия* прежнего первообраза. Иначе говоря, сознание всегда имеет дело с самим собой и своими созданиями: сначала в виде первообраза, затем в виде его копии. Ведь мы не можем сказать о столе (или березе) ничего кроме того, что мы *знаем* их как стол (или березу); а потом мы составляем знание об этом знании. Первообраз и образ, или первообраз и его копия – вот с чем всегда имеет дело человек в процессе познания. Как уже упоминалось, речь идет о соотношении сознания II степени с сознанием I степени. «Если жизнь сознания совершенно свободна, как мы уже раньше признали, то в ней могло появиться восприятие, конечно, только через ее собственную свободу; а тогда и сама вещь должна была бы всегда признаваться за свободно созданный

<sup>18</sup> Фихте И.Г. Факты сознания. С. 702.

образ»<sup>19</sup>. Итак, Фихте предлагает совершенно оригинальную концепцию разума и познания, заставляя нас сегодня вновь задуматься над отношением его концепции к кантовской и гегелевской.

Возвращаясь к сопоставлению взглядов Фихте и Маркса, заметим их близость также в вопросе о творческой сущности человека. Человек существует ради самого себя, и основной чертой его является создание новых, небывалых предметов. Причем это свойство присуще ему от рождения в качестве неустранимого человеческого свойства; оно и есть свойство человека как такового. Не ради чего-то или кого-то творит человек, а только ради себя и своих целей. У Фихте, правда, творчество подправляется Высшей Волей, нравственным законом.

**Сущность нового воспитания.** Для того, чтобы творчество проявилось в полной мере, человека, по Фихте, надо воспитывать; это должна быть совершенно новая целостная система воспитания. Ее Фихте излагает в работе «Речи к немецкой нации». Надо обратить внимание на мужество Фихте: эти лекции читались во время оккупации Наполеоном Пруссии и грозили автору суровыми карами. К счастью, Наполеон не обращал внимания на философов, и это спасло Фихте, который призывал немцев освободиться от угнетения и обрести самостоятельность.

В чем же состоит суть нового воспитания? Во-первых, это не простое усвоение различных знаний и приемов, ведь таким путем не может возникнуть представление о самостоятельном духе и, как говорит Фихте, «первоначальном принципе всех вещей». Если воспитатель хочет добиться успеха у воспитанника, он должен нащупать в нем то, что для него является главным, и развить это. «Если ты хочешь чего-то от него добиться, ты должен сделать нечто большее, чем только уговаривать его, ты должен сделать его, сделать таким, чтобы он вовсе не мог хотеть иначе, чем так, как ты хочешь, чтобы он хотел»<sup>20</sup>. А ты хочешь, чтобы он хотел творить. Воспитатель должен предполагать в воспитаннике «способность самодеятельного начертания образов». Эти образы независимы от действительности и являются фактически прообразами будущей действительности. Для этого надо пробудить в душе воспитанника желание «самодеятельности». «Эта деятельность по созданию духовных образов, которую мы должны развить в питомце, есть, без сомнения, действие согласно правилам, а эти правила открываются действующему...»<sup>21</sup>. Предполагается, что в воспитаннике есть эта «способность самодеятельного начертания подобного рода образов, независимых от действительности и являющихся отнюдь не изображениями ее, но, скорее, прообразами»<sup>22</sup>. Вот это – первое, из чего должно исходить новое воспитание. Самостоятельное начертание образов – т. е. мысленное сотворение действительности – главное дело человека, а не только способность пассивно нечто воспринимать и повторять. Воспитать ее можно, потому что «охота самодеятельности» в нем сильнее всего. Эта деятельность порождает познание, но не оно здесь самое главное; главное – воспитать желание создавать новые образы (согласно которым затем будет изменяться действительность). Самодеятельность успешно развивается, т. к. она внедрена в человека в момент рождения. «Воспитание прямо и непосредственно направлено только на возбуждение правильно развивающейся духовной

<sup>19</sup> Фихте И.Г. Факты сознания. С. 633.

<sup>20</sup> Фихте И.Г. Речи к немецкой нации. М., 2008. С. 31.

<sup>21</sup> Там же. С. 35.

<sup>22</sup> Там же. С. 34.

деятельности»<sup>23</sup>. И человек получает от такого развития самое большое удовлетворение. Одновременно таким воспитанием удовлетворяется нравственное чувство.

Новое воспитание должно быть применено ко всем людям, оно не позволяет развиваться эгоизму, а, напротив, соединяет всех в общину. Фихте уверен, что человек предназначен для жизни в обществе. Доказывается это тем, что от природы, как полагает философ, каждый индивид получает лишь одну способность. Будучи развита и использована, она приносит данному индивиду определенное богатство. Но другие виды богатства могут дать ему только другие индивиды, наделенные иными способностями. Поэтому люди должны жить вместе, обмениваясь тем, что у них имеется. Разумнее всего, как думает Фихте, посвятить себя какому-то одному предмету (а точнее – какому-то одному виду деятельности), для чего он более всего подготовлен природой. Каждый должен дать обществу то, что может, и получить от него то, что могут другие. Никто не имеет права, думает Фихте, работать только для самоуслаждения, отрываться от близких; каждый возвращает обществу свое и все должны объединиться для пользы рода человеческого. Но это вовсе не означает факта использования людей – Фихте не раз повторяет, что все на свете может быть использовано как средство, кроме человека, – как раз наоборот, дело касается взаимного обогащения. При этом каждый должен поставить общество в известность о своей индивидуальной деятельности, т. к. только единый центр – государство – рассчитывает, сколько людей на каком месте должно работать. Так образуются сословия. Эти идеи Фихте развивает в разных работах, в том числе в «Замкнутом торговом государстве» (1800). Здесь уточняется, что обособленные индивиды договариваются между собой – не делать того, что вредит другим.

**Социальные отношения.** Надо заметить, что на раннем этапе своего развития Фихте разделял демократические взгляды; он писал об общественном договоре, направленном на обеспечение свободы каждого гражданина посредством справедливых законов. Он утверждал также, что кончилась эпоха порабощения людей, что каждый принадлежит только себе. В «Основах естественного права» он также пишет о необходимости обеспечить всех жизненно важными средствами и отстаивает право на труд и на собственность. В более поздний период своего творчества Фихте переходит на этицистские позиции, подчеркивая главенствующую роль государства.

Работа «Замкнутое торговое государство» была направлена против экономической блокады Англии Наполеоном и преследовала цель доказать экономическую независимость отдельной страны. Вопрос о возникновении государства здесь не ставится; предполагается, что его истоки затерялись в туманной дали. Но, возникнув, государство берет на себя функции управления благосостоянием и деятельностью граждан. Оно определяет количество работников в каждом сословии и взаимосвязь последних. «Назначение государства состоит прежде всего в том, чтобы *дать* каждому свое, *ввести* его во владение его собственностью»<sup>24</sup>, а ею является собственность не на вещи, а на определенный вид деятельности.

Только государство, пишет автор, соединяет неопределенное количество людей в замкнутое целое, в общность; только оно может выяснить особенности у всех тех, кого оно принимает в свой союз; только через него устанав-

<sup>23</sup> Фихте И.Г. Речи к немецкой нации. С. 38.

<sup>24</sup> Фихте И.Г. Замкнутое торговое государство // Фихте И.Г. Соч.: в 2 т. Т. 2. СПб., 1993. С. 237.

ливается основанная на праве собственности. Иными словами, распределяя граждан по разным группам-сословиям, государство тем самым устанавливает *право* как право на собственность.

Двумя главными отраслями деятельности является добыча естественных произведений природы – ископаемых, растений, животных – и их обработка. Соответственно этому выделяются два главных сословия: производители и художники. Производители обязываются добывать столько продуктов, чтобы могли питаться не только они сами, но и художники и, далее, все те, кто ничего не добывает. Художники же должны требовать от производителей столько сырья, сколько они привыкли иметь по данным ценам. Третье сословие между ними – это сословие купцов: два сословия передают третьему право непосредственного обмена. Кроме того, в государстве имеются члены правительства, учащиеся, военные, «...в соответствующем правовому закону государстве три главных сословия должны быть рассчитаны в зависимости друг от друга, и каждое должно быть ограничено определенным количеством сочленов. Каждому гражданину должно быть обеспечено соответствующее участие во всех продуктах и фабрикатах страны в обмен на результаты приходящейся на его долю работы; то же и общественным должностным лицам, но без видимого эквивалента. Для этой цели стоимость всех вещей должна быть твердо установлена и поддерживаема по отношению друг к другу, и цена их по отношению к золоту». Посредством сбалансированности разных видов деятельности Фихте надеялся исключить нищету социальных низов и обеспечить независимость экономики страны. Государство же и перераспределяет число работников в каждой отрасли. «Каждый должен быть доволен тою сферой, в которую его поставила природа, и всем тем, что является следствием этой сферы»<sup>25</sup>.

Благодаря упорядоченной и законной деятельности государства, как думает Фихте, все граждане будут благополучны. Они не будут работать чрезмерно, как выючные животные, их труд будет радостным и светлым. Такой достаточно утопический план предлагается человечеству. По мнению Фихте, он приближает человека к лучшему миру, который находится не где-то там, а входит в нынешний мир. Ошибкой, на его взгляд, было бы думать, что человек только тогда получит доступ в надземный мир, когда вырвется из этого мира: он уже теперь находится и живет в надземном мире, работает для него. Он лежит вокруг нас – потому что в земную жизнь входит нравственный закон.

В достижении лучшего мира – достоинство человека. «Впервые через Я входят порядок и гармония в мертвую и бесформенную массу... Через него держатся вместе мировые тела и становятся *единым* организованным телом. Через Я утверждается огромная лестница ступеней от лишая до серафима, *в нем* – система всего мира духов...»<sup>26</sup>. Человек вкладывает не только необходимый порядок в вещи, он дает им также и тот, который он произвольно выбрал. Человек предписывает сырому веществу организоваться по его идеалу. Для него вырастает то, что раньше было холодным и мертвым, и вещество вырастает для него во что-нибудь другое, чем сегодня. Вокруг него облагораживаются животные, они отрешаются под его осмысленным взглядом от своей дикости. Более того, вокруг человека облагораживаются души.

<sup>25</sup> Фихте И.Г. Замкнутое торговое государство. С. 249.

<sup>26</sup> Фихте И.Г. О достоинстве человека // Фихте И.Г. Соч.: в 2 т. Т. 1. СПб., 1993. С. 437.



Таков человек, таков каждый, кто может самому себе сказать: Я – человек. «Честь и достоинство человека утверждается только благодаря деятельности. Человек – это деятельное существо. Действовать! Действовать! – вот призыв, обращенный к человеку Высшей Волей. На этой основе человек становится господином природы»<sup>27</sup>.

Этим панегириком в адрес человека можно завершить наше рассмотренное фихтевское учение о человеке. Философ уверен в его могуществе и независимости, и всеми своими работами пытается доказать это. Сможем ли мы сегодня следовать главным идеям Фихте и развивать их? В том, что касается достоинства и значения человека, – безусловно, да.

### Список литературы

Фихте И.Г. Замкнутое торговое государство / Пер. с нем. Э.Э. Эссена // *Фихте И.Г. Соч.*: в 2 т. Т. 2. СПб., 1993. С. 225–357.

Фихте И.Г. Назначение человека / Пер. с нем. В.М. Брадиса и Т.В. Поссе // *Фихте И.Г. Соч.*: в 2 т. Т. 2. СПб., 1993. С. 9–224.

Фихте И.Г. Несколько лекций о назначении ученого / Пер. с нем.; под ред. В. Вандека // *Фихте И.Г. Соч.*: в 2 т. Т. 2. СПб., 1993. С. 7–64.

Фихте И.Г. О достоинстве человека / Пер. с нем. Б.В. Яковенко // *Фихте И.Г. Соч.*: в 2 т. Т. 1. СПб., 1993. С. 435–441.

Фихте И.Г. Основа общего наукоучения / Пер. с нем. Б.В. Яковенко // *Фихте И.Г. Соч.*: в 2 т. Т. 1. СПб., 1993. С. 65–337.

Фихте И.Г. Речи к немецкой нации / Пер. с нем. А.К. Судакова. М.: Канон+, 2008. 336 с.

Фихте И.Г. Факты сознания / Пер. с нем. О. Давыдовой; под ред. Э.Л. Радлова // *Фихте И.Г. Соч.*: в 2 т. Т. 2. СПб., 1993. С. 621–769.

Фихте И.Г. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии / Пер. с нем. // *Фихте И.Г. Соч.*: в 2 т. Т. 1. СПб., 1993. С. 564–667.

*Böttger F. Ruf zur Tat: Johann Gottlieb Fichte, sein Leben in Briefen und Berichten verbunden mit einer Auswahl aus seinen allgemeinverständlichen Schriften. Berlin: Verlag der Nation, 1956. 395 S.*

### Man in Fichte's system of philosophy

*Tamara Dlugach*

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Volkhonka Str. 14/5, Moscow 119991, Russian Federation; e-mail: dlugatsch@yandex.ru

The purpose of this paper is to examine how Fichte evaluates man's role and position. For Fichte, man is the goal of philosophy and the purpose of the Universe. At the centre Fichte's reflections is the assertion of man's autonomy. In this respect, Fichte exceeds the confines even of Kant's thinking who insisted on the autonomy of human reason alone, whereas Fichte – on that of man as a whole. From several definitions of man given by Fichte it becomes obvious that, on the one hand, man is a natural being created by nature in its unhurried motion, while on the other hand, man holds sway over nature by changing it and becoming its master. Incidentally, no thinker approaches Fichte's ideas on man as the master of nature as close as Marx. The highest faculty in man is, according to Fichte, his involvement in moral law (which is also evidence that in his system activity receives

<sup>27</sup> *Böttger F. Ruf zur Tat: Johann Gottlieb Fichte, sein Leben in Briefen und Berichten verbunden mit einer Auswahl aus seinen allgemeinverständlichen Schriften. Berlin, 1956. S. 287.*

an idealist interpretation). The moral law is at the same time the supreme Will on which all finite wills depend. It prompts man to desire something, in the first place to desire to change all that exists. This is the point where the creative faculty is turned on, which has to be formed by the new education. Man creates new ideal forms and then implements them in reality by means of activity. It is for the sake of activity that cognition exists which, in fact, is no more than a knowledge of knowledge. This is how man transforms the world.

**Keywords:** Fichte, nature, will, thinking, supreme Will, activity, progress

## References

Böttger, F. Ruf zur Tat: *Johann Gottlieb Fichte, sein Leben in Briefen und Berichten verbunden mit einer Auswahl aus seinen allgemeinverständlichen Schriften*. Berlin: Verlag der Nation, 1956. 395 S.

Fichte, J.G. “Fakty soznaniya” [Facts of Consciousness], trans. by E. Essen, in: J.G. Fichte, *Sochineniya* [Selected Writings], vol. 2. St.Petersburg: Mifril Publ., 1993. S. 621–769. (In Russian)

Fichte, J.G. “Naznachenie cheloveka” [The Vocation of Man], trans. by V. Bradis & T. Poss, in: J.G. Fichte, *Sochineniya* [Selected Writings], vol. 2. St.Petersburg: Mifril Publ., 1993. S. 9–224. (In Russian)

Fichte, J.G. “Neskol’ko lektsii o naznachenii uchenogo” [Several Lectures on the Vocation of the Scholar], ed. by V. Vandek, in: J.G. Fichte, *Sochineniya* [Selected Writings], vol. 2. St.Petersburg: Mifril Publ., 1993. S. 7–64. (In Russian)

Fichte, J.G. “O dostoinstve cheloveka” [On the Dignity of Man], trans. by B. Yakovenko, in: J.G. Fichte, *Sochineniya* [Selected Writings], vol. 1. St.Petersburg: Mifril Publ., 1993. S. 435–441. (In Russian)

Fichte, J.G. “Osnova obshchego naukoucheniya” [Foundations of the Entire Science of Knowledge], trans. by B. Yakovenko, in: J.G. Fichte, *Sochineniya* [Selected Writings], vol. 1. St.Petersburg: Mifril Publ., 1993. S. 65–337. (In Russian)

Fichte, J.G. *Rechi k nemetskoj natsii* [Addresses to the German Nation], trans. by A. Sudakov. Moscow: Kanon+ Publ.; Reabilitatsiya Publ., 2008. 336 pp. (In Russian)

Fichte, J.G. “Yasnoe, kak solntse, soobshchenie shirokoi publike o sushchnosti noveishei filosofii” [A Crystal Clear Report to the General Public Concerning the Actual Essence of the Newest Philosophy], in: J.G. Fichte, *Sochineniya* [Selected Writings], vol. 1. St.Petersburg: Mifril Publ., 1993. S. 564–667 (In Russian)

Fichte, J.G. “Zamknutoe torgovoe gosudarstvo” [The Closed Commercial State], trans. by E. Essen, in: J.G. Fichte, *Sochineniya* [Selected Writings], vol. 2. St.Petersburg: Mifril Publ., 1993. S. 225–357. (In Russian)

*Е.А. Самарская*

## НЕЗАВЕРШЕННОСТЬ ИСТОРИИ КАК ФИЛОСОФСКИЙ ПРИНЦИП (ПО РАННИМ РАБОТАМ Р. АРОНА)

*Самарская Елена Александровна* – доктор политических наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. 119991, Российская Федерация, г. Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: Helene-Samarskaya@yandex.ru

Статья посвящена рассмотрению взглядов Р. Арона на историю, которые он развивал в своих ранних философских текстах. Автор исходит из предпосылки, что взгляды Арона на этот предмет менялись, в шестидесятые годы они несколько иные, чем в конце тридцатых годов. Но уже вначале они имели антиметафизическую направленность и формировались под влиянием немецких неокантианцев конца XIX – начала XX вв. Он перенял у них принцип понимания как средства познания прошлого, но истолковал его не в духе интуитивизма, а на интеллектуалистский лад, когда понимание событий прошлого основывается на воссоздании исторических ситуаций и соответствующих решений субъектов истории. Но Арон критически относился к сциентистским наклонностям неокантианцев, в силу чего они оказались беспомощны перед глобальными философскими проблемами, которые не поддаются решению позитивистскими методами. В то же время Арон признавал, что они прокладывали путь новой (неметафизической) философии, которую молодой Арон именует «историзмом», «релятивизмом». В главной своей философской работе раннего периода «Введение в философию истории» Арон делает центром рассмотрения деятельность наблюдателя прошлого, историка. Последний судит историю, исходя из настоящего, из собственного жизненного опыта и дает рациональную реконструкцию исторических событий. Обусловленность видения историка настоящим и незавершенность истории узаконивает факт множественности ее интерпретаций. Понятие прогресса оказывается при этом распространением на прошлое точки зрения настоящего. Ранние тексты Арона – «Критическая философия истории» и «Введение в философию истории» отличает антропологический подход к истории. В пятидесятые–шестидесятые годы его подход к ней меняется: в результате исследований единого индустриального общества Арон переходит к макроанализу истории, в этот период и позже у него вырабатывается стратегический подход к истории, так завершается цикл исторических интерпретаций, в начале которого была теория понимания.

**Ключевые слова:** Философия истории, прогресс, неокантианство, теория понимания, детерминизм, тотальность, экзистенциализм, историзм

---

Мы живем в эпоху, когда утрачивается оптимистическая вера в прогресс, во времена разлома устоявшегося мира, мы сталкиваемся с чем-то неизведанным. Идеологии прогресса уходят в прошлое: философия Гегеля, который

говорил о движении мирового духа от непосредственности к опосредованности и далее к синтезу того и другого, Маркса, представлявшего историю как переход от первобытного общинного строя к миру индивидуализма и частной собственности и в перспективе к новой форме общинного начала (коммунизму), Сен-Симона и О. Конта, рассматривавших историю как развитие эпох – от теологической стадии к метафизической и затем к позитивному обществу. Все четыре названных персонажа – метафизики, верившие в высшую заданность исторического прогресса, в его неизбежность, которая диктовала направление усилий людей. В наше время, когда очерченные названными прогрессистами перспективы обнаружили свои отрицательные стороны, происходит что-то новое, исторические круги разомкнулись, видны разрывы в истории, она теряет свою закономерную форму и перед нами встает вопрос об ориентирах в движении к будущему. Арон раннего периода был остро задет ощущением краха исторической закономерности.

**Философские истоки мысли Арона.** После окончания Высшей нормальной школы Арон в начале 1930-х гг. оказался в Германии, где прожил несколько лет и испытал влияние неокантианцев, В. Дильтея, Г. Зиммеля, Г. Риккерта и особенно М. Вебера. Он и познакомил французских читателей с их творчеством, издав в те же 1930-е гг. книгу под названием «Критическая философия истории». Немецкие неокантианцы привлекли внимание Арона тем, что разрушали метафизический подход к истории и искали возможность ее позитивного исследования. Они наблюдали крах гегельянства и активно ему содействовали, видя в гегелевской системе завершение традиционной философии. В борьбе с ней антиметафизики обратились к кантианству, черпая свое вдохновение в лозунге «Назад к Канту». Их цель заключалась уже не в том, «чтобы сходу определить смысл становления человечества». «Как “Критика чистого разума” не позволяла духу приблизиться к истине интеллигибельного мира, так критическая философия истории отказывается от познания конечного смысла эволюции. Анализ исторического познания относится к философии истории так, как кантовская критика относится к догматической метафизике»<sup>1</sup>. Отсюда вытекала задача для историка – отказаться от идеи метафизической завершенности истории и найти в ней место для новых решений относительно истины и выбора индивидов.

В поисках доказательства существования истины истории Арон обращается, например, к Дильтею. Последний привлек его тем, что «мечтал» о строгой научности в исследовании человеческой истории и хотел ее выстроить на иных основах, ином методе, чем основания наук о природе. Арон так излагал его мысль: «Нет больше философии, есть философски ориентированное позитивное исследование»<sup>2</sup>. Решить проблему позитивного исследования истории Дильтей пытался в рамках своей философии жизни, исходное данное в истории – «психологическое единство жизни»<sup>3</sup>. На этой основе Дильтей разработал для гуманитарных наук свой метод понимания: исторический и духовный миры мы улавливаем «изнутри, в самонаблюдении, а не только во внешнем восприятии»<sup>4</sup>. В гуманитарных науках речь должна идти не о рационализме в духе Декарта или Конта, следует брать для исследования целостное существо, искать разум, имманентный интуиции, т. к. «интеллектуальные связи должны быть имманентны чувственно данному»<sup>5</sup>. Арон считал

<sup>1</sup> Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. М.; СПб., 2000. С. 11.

<sup>2</sup> Там же. С. 19.

<sup>3</sup> Там же. С. 26.

<sup>4</sup> Там же. С. 27.

<sup>5</sup> Там же. С. 41.

попытку Дильтея выстроить метод понимания, исходя из психологической основы индивидуального бытия, неудачной, так как при этом затруднительно для наблюдателя понять другого, выйти за пределы самого себя и открыть измерение универсального. Впрочем, в последний период своей жизни Дильтей сам отказался от психологизма. Арон усвоил этот метод понимания, но придал ему, в отличие от дильтеевского интуитивизма, интеллектуалистский характер: историк понимает действия участника событий, если он документально восстанавливает объективную ситуацию прошлого. Но историк ограничен в своем понимании прошлого собственной эпохой, ее ценностями и просто предрассудками. Это одна из причин того, что его понимание имеет сугубо вероятностный характер. Отчасти из этого вытекает у Арона мысль о множественности смыслов истории, определенных позицией наблюдателя (историка): *многозначна историческая действительность и многозначны ее истолкования. «Историческая действительность, будучи действительностью человеческой, неоднозначна и неисчерпаема»*<sup>6</sup>.

Есть у Арона и другое, более глубокое истолкование многозначности истории, он воспринял его у Дильтея. Оно связано с трактовкой вопроса о соотношении частей и целого в гуманитарных науках. Особенность тут в том, что целое имманентно связано с частями и, как пишет Арон, излагая мысль Дильтея, «в конечном итоге, чтобы исчерпать объяснение фрагмента жизни, нужно было бы понять все становление и познать все законы»<sup>7</sup>. Если применить этот тезис к трактовке науки истории, то получится вывод, что наука истории сама исторична, она развивается, следуя за становлением реальной истории. Арон одобряет мысли Дильтея о незавершенности истории, говоря, что «никакая история не имеет абсолютно универсального характера, но окончательная причина этой специфики заключается не в том, что каждое настоящее видит прошлое иначе. Эта причина исходит из более глубокой истины: никакая история не имеет завершенного характера, потому что значение или смысл фиксируется только в конце эволюции. Универсальная история – это биография, почти автобиография человечества: как и смысл всякого существования, смысл существования человечества может быть исчерпан только в том случае, если это приключение будет завершено»<sup>8</sup>. Итак, изначально Арон был настроен против метафизических теорий прогресса, против веры в какое-то предопределенное движение к лучшему и тем самым к завершающей фазе истории.

Продолжая тему «Арон и неокантианцы», следует отметить его особое отношение к Макс Веберу, к его философии истории, к его поиску границ исторического объективизма и обоснованию возможности субъективного выбора. Собственно, носителем последнего у Вебера выступал прежде всего историк, который, оглядываясь на прошлое, свободно отбирает факты, осуществляя своеобразную реконструкцию истории. Конечно, свободным историка можно признать лишь относительно, поскольку его выбор определяется ценностями эпохи, в которой он живет. Поэтому свобода историка существует лишь в рамках его ангажированности, он наделяет смыслом историю, вынося ценностное суждение о ней, которое, однако, имеет налет метафизичности, как и утверждения об определении истории божьим промыслом или высшим разумом. Но Вебер, как показывает Арон, преодолел метафизичность, обратившись за помощью к идее детерминизма. Если выбор историка продиктован ценностями, то связи между фактами он устанавливает соответственно

<sup>6</sup> Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. С. 137–138.

<sup>7</sup> Там же. С. 46.

<sup>8</sup> Там же. С. 59.

требованию универсальной истины. Вот что привлекает Арона – обращение к детерминизму как неотъемлемой части позитивного исторического исследования. Вернее, Арон ценит у Вебера и тезис об ангажированности историка, и идею использования детерминизма в исторических исследованиях: «Вебер оставляет место субъективности и объективности, воле историка и необходимости вещей»<sup>9</sup>; «Отрицание метафизичности и утверждение каузальности, субъективность отбора фактов и объективность отношений – таковы направляющие идеи логики Вебера»<sup>10</sup>.

Детерминизм у Арона не имеет ничего общего с марксистской материалистической теорией причинности, с проникновением в сущность явлений, он означает 1) отношения регулярности в наблюдаемых событиях и 2) использование особого типа понятий, не понятий-обобщений, как в естественных науках, а «идеальных типов», в которых скомпонованы характерные черты изучаемого явления. Поясняя это, Арон писал: «Фактически, мы стилизуем, мы сохраняем только то, что нам кажется характерной чертой. Идеальный тип создается не путем обобщения, а путем утопической рационализации. Мы заменяем мысленным сверхчувственным изображением противоречия и бессвязность реальности»<sup>11</sup>. У Вебера Арон встретился с представлением об идеальном типе западного капитализма, который занял такое большое место в его более поздних исследованиях, когда он сопоставлял западный капитализм и советский социализм. С его помощью можно ухватить «единичное» явление, выделяя, например, отличительные признаки западного капитализма и противопоставляя его другим экономическим системам. Арон так описывает это: «Мы выделяем тот или иной признак капитализма, который по той или иной причине привлекает наше внимание, и в зависимости от основного признака распределяем второстепенные. Получаем доступное пониманию целое, где сохраняется неповторимость и единство исторического индивида»<sup>12</sup>. Идеальная типизация у Арона, как у Вебера, тесно связана с его представлением о многозначности истории, ее незавершенности, она определяет и сугубо вероятностный характер детерминизма.

Сейчас часто приходится слышать, будто история не имеет сослагательного склонения. Вопреки этому, Арон, вслед за Вебером, предполагал, что всякая писаная история заключает лишь частичную и относительную истину, ей всегда может быть противопоставлено другое видение тех же событий, где акценты могут быть расставлены совершенно иначе. Например, В.И. Ленин видел причину Первой мировой войны в империалистических устремлениях развитых капиталистических стран. Но можно представить ее как результат столкновения экономических и внешнеполитических интересов последних монархических держав в Европе (Германия, Австро-Венгрия, Россия).

**Историзм против критицизма.** Хотя Арон с глубоким сочувствием излагал взгляды представителей критической философии истории, в «Заключении» он выносит им довольно суровый приговор, говорит об упадке сциентизма, позитивизма и о провале «критицизма». Критики столкнулись с глобальными философскими проблемами, которые не смогли решить позитивными методами. Речь о «фундаментальных антиномиях» – «с одной стороны, между исторической релятивностью, кажущейся фактом, и универсальной истиной, требуемой разумом, а с другой стороны, – между инди-

<sup>9</sup> Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. С. 149.

<sup>10</sup> Там же. С. 150.

<sup>11</sup> Там же. С. 157.

<sup>12</sup> Там же. С. 157–158.

видуальными, отдельными и множественными перспективами и всеобщностью эволюции»<sup>13</sup>. Мысль Арона заключается в том, что критики, выступив с опровержениями метафизики, на деле не смогли отделаться от глобальных философских проблем, которые не поддаются решениям позитивными методами. Они были своего рода «данниками прошлого». Но они также, особенно Дильтей и Вебер, прокладывали путь новой философии, которую молодой Арон именуется «историзмом», «релятивизмом». Если «критицизм верит в науку», то «историзм» верит в философию, а не в критику и науку. Все критики ставили под сомнение возможность универсальной истинной философии и признавали бесспорной истину позитивных наук и логики. Но они внесли вклад в идею релятивности тем, что занимаясь вопросом о роли историка в конструировании прошлого, подчеркивали «связь ретроспекции с настоящим историка, активную роль ученого, который осуществляет выбор и организует исторический материал»<sup>14</sup>. При этом интерпретации истории оказываются релятивистскими и «даже если в теории утверждается универсальность, все равно проявляется влияние в смысле релятивности»<sup>15</sup>. Так критики выходят на новые философские темы, они отказываются рассуждать применительно к вечности, к абсолюту и хотят философствовать в реальности, в истории, говоря от лица индивида. Природа новой философии истории явственно обнаруживается, по Арону, в феноменологии и в экзистенциализме. В конце жизни, в «Мемуарах» Арон особо подчеркивал антипрогрессистскую направленность своих ранних работ и писал, что он понимал историю «не как панорамное видение всего рода человеческого, а как истолкование настоящего или прошлого, привязанного к философской концепции существования»<sup>16</sup>.

**Основные идеи Арона из «Введения в философию истории».** Главная философская книга Арона раннего периода также посвящена проблемам философии истории, т. к., по его мнению, «рефлексия над сознанием истории является началом философии», в ней речь идет о главном философском вопросе – «как индивиду удастся уловить человеческую тотальность?»<sup>17</sup>. Итак, его философия не позитивизм, не сциентизм, она скорее связана с философией экзистенции или с такой философской концепцией, «которая признает свою неотделимость от выражаемой ею эпохи и от предчувствуемого ею будущего»<sup>18</sup>.

Арон резко отделял человеческую историю от истории природы, принцип человеческой истории – самопознание человека, она представляет собой некий способ «сохранения прошлого в настоящем»<sup>19</sup>. Если посмотреть на историю видов животных, то они развиваются либо вследствие внутривидовых мутаций, либо под влиянием окружающей среды, а не потому что перенимают опыт предков; а человеческая история есть именно способ становления человека путем исследования им опыта прошлых поколений: «Человечество имеет историю, потому что оно ищет свое призвание»<sup>20</sup>.

Итак, история, по Арону, непосредственно связана с сущностью человека и поэтому естественно, что он начинает свою философию истории с вопроса о том, как можно познать человека? Прежде всего, он говорит о методах по-

<sup>13</sup> Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. С. 199.

<sup>14</sup> Там же. С. 197.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Арон Р. Мемуары. М., 2002. С. 133.

<sup>17</sup> Арон Р. Избранное. С. 247.

<sup>18</sup> Там же. С. 218–219.

<sup>19</sup> Арон Р. Introduction à la philosophie de l'histoire. P., 1968. P. 43.

<sup>20</sup> Арон Р. Избранное. С. 239.

знания, каковых он отмечает, как уже было сказано выше, два – понимание и установление каузальных связей. Арон был хорошо знаком с трактовками понимания у В. Дильтея, К. Ясперса или З. Фрейда, сам он под пониманием имел в виду схватывание «значения» или «смысла» того или иного акта индивида или коллектива, который можно выделить, не обращаясь к разработке стоящих за этим актом причинно-следственных связей: «Мы говорим о понимании, когда сознание выявляет значение, которое будучи имманентно действительности, было или могло быть мыслимо теми, кто его пережил или реализовал»<sup>21</sup>.

**Самопознание и познание другого.** Переходя к конкретному разбору понимания как формы познания, Арон, прежде всего, затрагивает вопрос о познании человеком самого себя, своего прошлого. Наблюдатель, будь то даже в случае познания им самого себя, не в состоянии отразить целиком живой опыт, он его рационализирует, разбивает на моменты и добивается таким путем установления его единства, но это рационализированное «сконструированное единство», а не живой опыт в его сложности и цельности: «Как только человек захочет себя познать, он становится объектом для самого себя и вследствие этого недостижимым в своей интегральности»<sup>22</sup>.

В ходе анализа особенностей самопознания Арон высказывает мысли, не новые для него, занимающие важное место в его философии истории. Прежде всего, это тезис о том, что нельзя полностью понять историю, которая не завершена, она длится и каждый новый момент открывает ее новые стороны. Вторая мысль касается соотношения прошлого, настоящего и будущего в индивидуальной и коллективной истории. С одной стороны, мы смотрим на прошлое с позиций настоящего и того, кем мы хотим быть, выбирая тем самым себе прошлое, с другой стороны, мы творим будущее, отталкиваясь от своего прошлого опыта: «В каждый момент мы должны вновь создавать наше Я, связывая прошлое с настоящим. Так соединяется в непрерывно обновляемой диалектике ретроспективное познание и выбор, принятие данного и усилие по его преодолению. Мы раскрываемся как в действии, так и в интроспекции»<sup>23</sup>.

Мысли о трудности воспроизведения в знании незавершенного живого опыта и обусловленности его характера точкой зрения наблюдателя Арон высказывает и говоря о познании другого. Мы осуществляем рациональную реконструкцию живого опыта другого, причем может существовать множество реконструкций, различие между которыми определяется точкой зрения того или иного наблюдателя. Арон приходит к выводу, что адекватное познание другого недостижимо, сознания, взятые в их конкретной целостности, «являются навеки отделенными друг от друга»<sup>24</sup>. «Интеллектуальная коммуникация» посредством языка и коммуникация в общем действии не уничтожает разъединенности сознаний, а очерчивает их общую функцию в качестве членов социальной группы. Это свидетельствует о присутствии в действиях людей безличностных, анонимных моментов социального происхождения.

**Индивид и общество.** От рассмотрения отношений между «Я» и «Другим» Арон незаметно переходит к вопросу о соотношении между индивидом и обществом. Он уклоняется от утверждений в духе альтернативы. Тем не менее он на деле высказывается в либеральном духе в пользу индивидуализ-

<sup>21</sup> Aron R. Introduction à la philosophie de l'histoire. P. 59.

<sup>22</sup> Ibid. P. 71.

<sup>23</sup> Ibid. P. 74.

<sup>24</sup> Ibid. P. 80.



ма, об этом свидетельствует его трактовка исторического знания, хотя у него встречаются утверждения, согласно которым коллективная общность является исторически первой в отношении индивида и объективного разума в отношении исторического сознания: «Люди достигают сознания, безотчетно усваивая некоторую манеру мыслить, судить, чувствовать, которая принадлежит определенной эпохе, отличает нацию или класс. Прежде чем отделиться и изолироваться, умы открыты вовне, они являются похожими, если так можно сказать, прежде чем стать различными. В качестве социальных они непосредственно разделяют различные очевидности и убеждения. Биологическая индивидуальность является данностью, человеческая индивидуальность личности конструируется, исходя из общей основы»<sup>25</sup>. Та же мысль высказывается им иначе: «В индивидуумах и через индивидуумов общие представления становятся ясными, в них и через них реализуют себя общности, которые всегда им предшествуют и всегда их превосходят»<sup>26</sup>. И все же Арон совсем не коллективист, что сказывается в его трактовке исторического знания.

Он трактует его по аналогии с самопознанием индивида и познанием другого, оно, как и последние, использует метод понимания. Обосновывается это тем, что за социальными феноменами (совокупностью институтов, религиозными и философскими системами, эстетическими и этическими воззрениями, государственностью) стоят психические события, они некогда были созданы людьми и пропитаны их интенциями. Поэтому они сопоставимы не с природными явлениями, а «с человеческими актами и творениями, которые надлежит интерпретировать на манер литературного или философского текста»<sup>27</sup>. Как самопознание, так и познание другого демонстрируют «разрыв» между живым опытом и его реконструкцией в познании. Так же обстоит дело и с историческим знанием, только «разрыв» между знанием и его объектом достигает чрезвычайных размеров. Историк осваивает один из многих смыслов своего объекта, который для него постижим в зависимости от его собственной ситуации в современном ему мире. Обусловленность суждений историка настоящим и незавершенность истории определяют факт множественности ее интерпретаций. Арон смотрел на историю как непрерывный процесс человеческого творчества: история не завершена, прошлое не завершено, каждое последующее поколение, творя будущее, изменяет взгляд на прошлое: «Каждая эпоха выбирает себе прошлое, черпая в коллективной сокровищнице, каждое новое существование изменяет наследие, давая ему другое будущее и придавая ему другое значение»<sup>28</sup>. В антидогматической философии истории Арона человек выступает не как неподвижная данность, он бесконечно развивается, совершенствуется, он «неисчерпаем», как неисчерпаемой оказывается историческая реальность: «Неисчерпаемо значение человека для человека, творения для интерпретаторов, прошлого для последующего настоящего»<sup>29</sup>.

**Арон и идея прогресса.** Сложный вопрос для Арона представляет исторический прогресс, особенно если учесть, что история, наука не существуют у него сами по себе, а только через посредство историка. И для него чрезвычайно важна ценность, с точки зрения которой он смотрит на историю. Но Арон признавал, что в его время происходил распад ценностей. Общество не

<sup>25</sup> Aron R. Introduction à la philosophie de l'histoire. P. 88–89.

<sup>26</sup> Арон Р. Избранное. С. 277.

<sup>27</sup> Aron R. Introduction à la philosophie de l'histoire. P. 90.

<sup>28</sup> Ibid. P. 125.

<sup>29</sup> Ibid. P. 147.

имело ясных целей своего развития. Конечно, он называл иногда свободу как цель истории и указывал такое движение прогресса как переход от военных обществ к индустриальным, от механического единства к органическому, от пошлого к свободе как цели человечества. Но эти замечания крайне редки у него. И наряду с ними он допускал становление истории как смену эпох, каждая из которых существует сама по себе. Вера в прогресс предполагает веру в определенные ценности. Так, можно исследовать непрерывное развитие идей с точки зрения их ценности для того, что сегодня считается истиной. Тогда история идей принимает форму прогресса: «В той мере, в какой прошлое науки соотносено с настоящим, научное становление принимает неизбежно форму прогресса»<sup>30</sup>. История науки представляет собой постоянное обновление, старые положения включаются в новую систему, приобретают новый смысл и т. д. Такой же подход Арон сохраняет, говоря о целостной истории: история как реальность не существует сама по себе, ее созидает историк, говоря с позиций сегодняшнего дня. Он пишет об историке: «Пророк после события, *он дает историю в перспективе* и его перспектива связана с настоящим, подлинно настоящим или настоящим, фиктивно перенесенным в прошлое и во всех случаях позднейшим в отношении того становления, которое описывают»<sup>31</sup>. Таким образом, прогресс – это результат распространения на прошлое точки зрения, продиктованной современными реалиями. С позиций настоящего определяется начало исторического процесса и его финальная цель. Историк, исследуя его эволюцию, постоянно переходит от начального пункта процесса к финальной точке и обратно, обеспечивая тем самым в итоге относительную и временную истину о ходе истории. Она неразрывно связана с теми «ирреальными конструкциями», которые выстраивает историк, указывая на различные возможности в прошлом. За счет этого преодолевается ощущение фатальности истории: «Ирреальные конструкции должны остаться составной частью науки, даже если они сохраняют двусмысленное правдоподобие, ибо они дают единственное средство уйти от *иллюзии ретроспективной фатальности*»<sup>32</sup>.

Арон не раз повторяет, что невозможно дать целостную картину человеческой истории. Выводы относительно перспектив целого имеют «произвольный» и «метафизический» характер. При этом «социолог заменяет вероятностные рассуждения метафизическими декретами»<sup>33</sup>. Он отрицает идею марксистов о том, что экономика является определяющей причиной в истории: «Проблема заключается в том, чтобы понять почему, как такое-то предшествующее явление может быть названо *настоящей* или *последней* причиной. Мы проанализировали механизм исторического исследования: немислимо, чтобы можно было сказать заранее и всеобщим образом, какое предшествующее явление служит определяющей причиной. По какому праву делают остановку в регрессии? Вне экономического предшествующего выявляются другие, неэкономические предшествующие»<sup>34</sup>. Нет абсолютных первых причин в истории: ни естественные факторы (географическая среда, раса), ни социальные факторы (плотность народонаселения, экономика, политика) не являются абсолютными причинами исторических преобразований. В силу сказанного, предвидения относительно будущего, по Арону, возможны только в отношении его частных черт, а не в отноше-

<sup>30</sup> Aron R. Introduction à la philosophie de l'histoire. P. 154.

<sup>31</sup> Ibid. P. 164.

<sup>32</sup> Ibid. P. 230.

<sup>33</sup> Ibid. P. 304.

<sup>34</sup> Арон Р. Избранное. С. 308–309.

нии будущего как целого. Таким образом, границей каузального синтеза является целостный объект, т. к. историческая каузальность имеет частичный и фрагментарный характер.

**Человек и история.** Заключительный раздел книги, названный «История и истина», раскрывает антропологический смысл философии истории Арона, ее тема – человек и история, человек в истории и история, понятая через природу человека, человеческой активности. Действующий в истории частичный детерминизм оставляет место для проявления человеческой воли, она вносит в историю или в повседневность определенную тотальность, которая имеет разный масштаб в зависимости от того, идет ли речь об индивиду или о большой группе людей, но эта тотальность имеет всегда относительный характер, она завершена лишь ретроспективно, но не в отношении будущего. Что касается полной тотальности, то она находится в бесконечном становлении, ею «обладал бы философ, если бы человек исчерпал свою историю, закончил бы творить самого себя и вообще творить»<sup>35</sup>. Суть ароновского понимания человеческой деятельности полностью раскрывается в таком его высказывании: «Историческая тотальность не существует в себе, но для нас. Мы ее составляем из фрагментов, собранных и организованных ретроспективно посредством единства нашего интереса или единства, которое мы придаем эпохам или культурам. Непосредственное наблюдение раскрывает перед нами множество деятельностей и пробелы необходимости в объекте. Разрывы в каузальной сети оставляют место для действия, незавершенность и разнообразие миров – для решений личности»<sup>36</sup>.

Трактуемая таким образом человеческая деятельность оказывается проявлением свободы и выбора в истории. С этой точки зрения Арон подходит даже к интерпретации марксистского проекта, создатели и сторонники которого претендовали на знание объективной необходимости в истории и отождествляли свободу с познанной необходимостью, а последнюю с социализмом. Арон предлагает другую, антропологическую интерпретацию марксизма: вывод о неизбежной победе социализма в результате классовой борьбы в капиталистическом обществе представляет собой исторический выбор и как таковой он относителен и выражает экзистенциальную позицию. В «Мемуарах» Арон писал, что всякий политический выбор, будь то коммунистический проект или либеральная демократия, ориентируется не только на соображения экономической и институциональной эффективности, такой выбор определяется и стремлениями воплотить тот или иной тип человека, основанного на принципах либо свободы личности, либо коллективного долга.

Арон разрабатывал философию свободы и выбора, но она глубоко отлична от концепции выбора, которую развивал его сокурсник по Высшей нормальной школе Ж.-П. Сартр. Арон настаивал на историчности выбора: в выборе индивид обнаруживает ситуацию, в которой он находится, политические цели, которые он принимает, ценности, которые он ассимилировал в своем духовном формировании. По убеждению Арона, историчность выбора не уничтожает свободы: «Свобода конкретного выбора ограничена природой общностей и историческими условиями. Но свобода индивида сохраняется целиком, ибо он судит историю в то же время, как он судит в истории»<sup>37</sup>. Выбор осуществляется, поскольку «человек имеет за собой незаконченную историю или, скорее, он сам есть незаконченная история»<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Арон Р. Избранное. С. 349.

<sup>36</sup> Арон Р. Introduction à la philosophie de l'histoire. P. 377.

<sup>37</sup> Ibid. P. 418.

<sup>38</sup> Ibid. P. 143.

У Арона свобода кажется очень благоразумной, она выбирает из имеющихся возможностей, она чужда бескомпромиссной свободе Сартра. Но Арону можно было бы возразить, что постулируемые им тотальности (высшая степень подчинения определенной воле окружающих обстоятельств и других индивидов) хотя и относительны, но могут на какое-то время, порой длительное, казаться абсолютными, они перекрывают своей властью возможности самовыражения индивидов и даже целых народов (это относится ко всем авторитарным режимам). То есть свобода как выбор из имеющихся возможностей не всегда может состояться, она присуща людям в определенных исторических обстоятельствах, в условиях демократии например. Часто история не предоставляет возможностей, а тащит за собой и индивидов, и общество в целом.

Кажется, что и Арон признает это, когда пишет, что если поведение индивидов поддается моральному суждению, то к истории оно неприменимо: оно «оказывается ничтожным перед чудовищным величием истории, подлежащей осуждению полностью, если ее измерять законом любви или императивом доброй воли»<sup>39</sup>. Таков заключительный аккорд рассуждений Арона о незавершенности истории. Она дает место свободе и выбору индивидов и групп, но она же оборачивается чудовищным результатом действий людей, результатом, который никто не предвидел. В «Мемуарах» Арон так проясняет эту свою мысль о чудовищности истории и внеморальном характере политических действий: «Должно ли подчинять вождя или властелина общему правилу? Он один среди многих, поэтому трудно избежать утвердительного ответа. Он ответственен за свое дело в большей степени, чем за свое поведение, – поэтому побуждение ответить отрицательно пересиливает»<sup>40</sup>.

Главная книга Арона по философии истории завершается резюме, в котором он пишет о диалектике временных отношений – прошлого, настоящего и будущего – и о свободном выборе в истории, о «свободе во временности». Во временных отношениях он делает акцент на будущем, оно определяет трактовку настоящего и оценку прошлого, в свободе подчеркнута ее обусловленность прошлым и современной ситуацией и обращенность к будущему, которое протянуто в бесконечность. В целом, пишет он, «существование человека является диалектическим, то есть драматическим, потому что он действует в несвязном мире, берет на себя обязательства вопреки временности, ищет истину, которая ускользает, не имея другой опоры кроме фрагментарной науки или формального размышления»<sup>41</sup>. Можно так охарактеризовать мысль Арона об истории – люди свободно выбирают свои цели, а история наполняет их действия смыслом, которого они не предвидели, история – это мириады действий, и какой смысл обретет историческое действие в конечном счете, никому не известно. Вернее, из действий людей рождается «чудовищное величие истории», которое извращает всякий выбор, всякий индивидуальный поступок.

**Р. Арон и французские экзистенциалисты.** Философские идеи, высказанные Ароном в его работах конца 1930-х гг., занимали его и после окончания Второй мировой войны. Он тогда много критиковал французских левых – Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, Л. Альтюссера. Адресованную им критику он собрал в работе «Мнимый марксизм». Названные левые не принимали догматический марксизм, происхождение которого они вели от Ф. Энгельса, В.И. Ленина, но хотели сохранить ценные идеи из наследия Маркса. Так,

<sup>39</sup> Aron R. Introduction à la philosophie de l'histoire. P. 420.

<sup>40</sup> Арон Р. Мемуары. С. 144.

<sup>41</sup> Aron R. Introduction à la philosophie de l'histoire. P. 437.

Сартр принимал у Маркса идею деятельного начала (*praxis*), но взамен идеи о тотальном синтезе истории он выдвинул тезис о множественности тотальностей, которые рождаются в результате действий индивидуального или коллективного субъекта истории.

Арон видел позитивные моменты у Сартра и Мерло-Понти, ценил диалектику Сартра, его идею о том, что различные протестные движения, если они и завершаются победой, постепенно изживают себя, революционный пыл его сторонников угасает и единение людей, существовавшее в пору борьбы, распадается. Революционные цели, будучи воплощены в реальности, утрачивают свой прежний смысл, превращаются в отчужденную инертную действительность, которая превращает людей в рабов старых лозунгов и устремлений. Тогда постепенно формируется новое революционное братство, которое стремится разрушить инертную действительность бытия и утвердить новые цели исторической борьбы. Эту диалектику, которая включает движение от разрушения инертного бытия в порыве к свободе индивидов и групп и последующему распаду вновь утвержденных целей, их превращение в «практико-инертное», Арон считал верным отражением революционных ситуаций в истории: революции постоянно предают, а достижение выдвинутых ими целей завершается распадом революционных групп и искажением самого смысла их исторического деяния<sup>42</sup>.

В статьях сборника «Мнимый марксизм» Арон дал и критический разбор книг Мерло-Понти «Гуманизм и террор» и «Приключения и злоключения диалектики». Он отмечал сходство философских позиций Сартра и Мерло-Понти, когда последний писал о существовании в истории «прекрасных мгновений», «высших точек», когда субъект и объект, прошлое и будущее, индивид и коллектив соединяются в революционном действии. Тогда как будто проявляется «истина истории», но мгновение заканчивается, утверждается новое общество, которое далеко от революционности, возникает новая элита, партия бюрократизируется и т. д. Арон возражал, что нельзя найти истину истории в перманентной революции, ибо в ней открывается незавершенность истории и, следовательно, неокончателность ее истины.

Позже, уже в восьмидесятые годы XX в., Арон в «Мемуарах» подверг критике книгу Сартра «Критика диалектического разума», его диалектический метод, сведенный к движению абсолютного революционного негативизма в истории. Арон признавал у себя нечто общее с Сартром, оно – в рассмотрении механизмов, «посредством которых индивиды создают мир предметов и установлений, среди которых чувствуют себя чужими. *Praxis*, вопреки своей направленности, наталкивается на противоположную направленность того, что она создала. Такое видение истории не противоречит моему, которое вытекает из «Введения», однако по некоторым основным вопросам, одновременно философским и политическим, наши точки зрения противоположны»<sup>43</sup>. Главное в том, что Сартр увязывал свою философию бунта с деятельностью коллективности («толпы»), которая всегда направлена против власти и сопряжена с насилием, тогда как Арон соотносил выбор с деятельностью индивидов. Сартр безоговорочно принимал идею насильственной революции, Арон же, хотя придерживался в своем «Введении» философии выбора и свободы, подразумевал при этом, что исторический выбор не обязательно ведет к революционному негативизму, он скорее является чем-то

<sup>42</sup> Эту логику освобождения и нового порабощения можно хорошо проследить по истории русской революции 1917 г., когда славные революционные цели свободы и равенства оказались прикрытием для реалий бюрократического государства.

<sup>43</sup> Арон Р. Мемуары. С. 641.

средним между принятием действительности и революционным ее отрицанием. Арон не чувствовал себя абсолютно свободным от прошлого, Сартр же полагал, что его можно безусловно отринуть, и оба были противоположны Марксу с его идеей тотального синтеза истории.

Здесь уместно снова затронуть вопрос о сущности прогресса у Арона, на этот раз в связи с теориями Сартра. В философии Сартра нет места для идеи прогресса, поскольку каждый шаг истории представляется объектом тотального отрицания, вся история есть череда таких отрицаний, нет накопления позитивных перемен, история – это кладбище значений, которые утверждались в разрозненных актах *praxis*. Правда, в «Критике диалектического разума» Сартр очерчивает единую направленность истории к ликвидации «нехватки», но движение истории в этом направлении не было им внятно прослежено и увязано с его исторической диалектикой. У Арона отношение к прогрессу иное, он не отрицает его, но постулирует множество его линий. Прогресс – это интерпретация истории с позиций определенной цели, выбранной тем или иным индивидуальным или коллективным субъектом, это проекция будущего на прошлое. Он имеет многообразный характер, всегда частичен и не претендует на всеобъемлющую тотальность. Напротив, всеобщей истории как бы нет, история всегда имеет незавершенный характер, а множественность выборов влияет на то, что результат моего выбора может оказаться совершенно неожиданным, так что верно было бы сказать, что история искажает выбор определенного субъекта, отчуждает его от действительности. Но если бы Арон остановился на этом видении истории, он был бы подобен Сартру, а он признаёт ценность прошлого, которое входит как позитивный элемент в настоящее и воздействует также на видение будущего.

В пору написания статей с критикой французских левых Арон уже начал разрабатывать теорию единого индустриального общества. Она была направлена на демистификацию советского социализма в глазах западных левых, которые видели в советском социализме образ будущего для своих стран. Переориентация Арона на исследование индустриальных обществ изменила не только предмет его философии истории, но и ее метод. Если раньше он рассматривал диалектику человеческой деятельности, место в ней свободы и выбора, если раньше его философия истории могла быть названа антропологической, то теперь Арон переходит к макроанализу, касающемуся сопоставления индустриальных обществ, характера их производственных и экономических моделей, своеобразия их культур. Но некоторая преемственность с принципами ранних философско-исторических работ сохраняется. Сохраняется принцип вероятностного детерминизма, принявший форму идеальнотипического моделирования индустриальных обществ, согласно которому они неоднозначны, включают несколько типов экономических и политических режимов. Сохраняется и идея незавершенности истории, что выразилось в утверждении гетерогенности культур, отрицания ее универсальности. В этом духе Арон писал, что индустриальная цивилизация, неся в себе материальную унификацию регионов мира, оставляет в неприкосновенности творческую свободу искусств, все области за пределами «рационального и производительного труда». Позже, в семидесятые годы XX в. Арон в «Лекциях по истории» еще более изменил свои взгляды на философию истории, уходя от точки зрения своих ранних философских работ, но все же сохранив главную свою мысль о свободе выбора индивидов, об их историческом творчестве. Но эти темы требуют особого анализа.

**Список литературы**

- Арон Р. Воображаемые марксизмы / Пер. с фр. И.А. Гобозова. М.: Либроком, 2010. 375 с.
- Арон Р. Избранное: Введение в философию истории / Пер. с фр. И.А. Гобозова. М.; СПб.: Университет. кн., 2000. 595 с.
- Арон Р. Мемуары / Пер. с фр. Г.А. Абрамова, Л.Г. Ларионовой. М.: Ладомир, 2002. 871 с.
- Aron R. Introduction a la philosophie de l'histoire. Paris: Gallimard, 1968. 250 p.

**Incompleteness of history as a philosophical principle  
in the early works of Raymond Aron**

*Elena Samarskaya*

DSc in Political Science, Leading Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Volkhonka Str. 14/5, Moscow 119991, Russian Federation; e-mail: Helene-Samarskaya@yandex.ru

The present article examines Raymond Aron's view of history as laid down in his early philosophical writings. It proceeds from the assumption that Aron's position was not immune to changes, so the position he took during the 60s would differ from the one he held toward the end of the 30s. It is important to note, however, that from the very start his stance was clearly anti-metaphysical and subjected to major influence from German neo-Kantians of the late 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> century. From those philosophers Aron inherited the principle of understanding as a means of cognizing the past, but in doing so he rejected the intuitionist approach influenced by Dilthey and gave it an intellectualist interpretation which assumes that the understanding of past events must be based on recreating the historical situations and the respective decisions made by the subjects of history. Moreover, Aron was critical of scientific tendencies typical of neo-Kantian thinking: he maintained that it proved helpless when faced with major philosophical problems which are unyielding when approached with positivist methods. At the same time, Aron recognized that neo-Kantians paved the way to the new, non-metaphysical philosophy which in his early writings he designates as 'historism' or 'relativism'. In his main philosophical work of the early period, *Introduction to the Philosophy of History*, Aron concentrates on the activity of an observer of the past, a historian. The latter judges history from the present, according to his personal experience, and gives a rational reconstruction of historical events. The dependence of historian's view on the present and the incompleteness of history make the multiplicity of its interpretations legitimate. The notion of progress turns out to be an extrapolation of a present viewpoint onto the past. Aron's early texts, such as the *Critical Philosophy of History* and the *Introduction to the Philosophy of History*, are marked by an anthropological approach to history. During the 50s and 60s his attitude changes as a result of his studies of global industrial society. Aron passes to the macroanalysis of history and gradually develops a strategic approach to it which eventually closes the cycle of historic interpretations which had the theory of understanding at its beginning.

**Keywords:** philosophy of history, progress, neo-Kantianism, theory of understanding, determinism, totality, existentialism, historism

**Referenses**

Aron, R. Introduction a la philosophie de l'histoire. Paris: Gallimard, 1968. 250 pp.

Aron, R. Izbrannoe: Vvedenie v filosofiyu istorii [Selected Writings: Introduction to the Philosophy of History], trans. by I. Gobozov. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 2000. 595 pp. (In Russian)

Aron, R. Memuary [Memoirs], trans. by G. Abramov & L. Larionova. Moscow: Ladomir Publ., 2002. 871 pp. (In Russian)

Aron, R. Voobrazhaemye marxizmy [Marxism and the Existentialists], trans. by I. Gobozov. Moscow: Librocom Publ., 2010. 375 pp. (In Russian)



*А.А. Перцева*

## ПРОБЛЕМА ВИДИМОСТИ У ФУКО И РАНСЬЕРА

*Перцева Алина Андреевна* – аспирант школы по философским наукам. Национальный Исследовательский Университет Высшая Школа Экономики. 105066, Российская Федерация, г. Москва, ул. Старая Басманная 21/4. Аспирант аспирантской школы «Практики и теории смысла». Университет Париж VIII Венсенн-Сен-Дени; e-mail: alina.pertseva@gmail.com

Отправляясь от противоречия, существующего между описанием паноптизма у Мишеля Фуко и требованием стать видимым в публичном пространстве как императивом эмансипации у Жака Рансьера, автор, сравнив между собой метод двух философов, выявляет расхождения, которые существуют при тематизации каждого из трех элементов, связанных с упомянутым противоречием: политики, субъективации и видимости. Используя в качестве точки отсчета археологический метод Фуко и его концепцию власти, Рансьер ставит своей задачей сделать мыслимыми практики сопротивления власти в их позитивности. Этого он достигает главным образом за счет введения понятия «субъективации» как производительной формы сопротивления. В качестве ключевой характеристики субъекта, наряду с такими особенностями, как конечность, бытие-для-другого и др., Рансьер выдвигает способность повлиять на существующее «разделение чувственного». Большая открытость мысли Рансьера теме эмансипации объясняется, в том числе, той ролью, которую играет в его философской системе эстетика как в смысле чувственного познания, так и в значении дискурса об искусствах. Высказывается предположение, что из трех акторов эстетики – философа, автора и зрителя, – именно зритель является первоочередным субъектом эмансипации у Рансьера. В той мере, в какой зритель проявляет активность, которая от него не ожидается в рамках режима чувственности, предполагающего иерархии между активностью и пассивностью, он ставит под вопрос этот режим чувственности. Между темой субъекта и темой зрителя обнаруживается корреляция: именно поскольку субъект Рансьера – это «неучтенные» в текущем порядке распределения чувственного, он может быть увиден только «эмансипированным зрителем», и поэтому избегает «ловушки» паноптизма.

**Ключевые слова:** Жак Рансьер, Мишель Фуко, видимость, субъективация, субъект, эстетический режим, паноптикум, полиция, эмансипация, зритель

Мишель Фуко, классик французской мысли, теоретик знания, власти и этики в форме «заботы о себе». Жак Рансьер – важный современный французский автор, работающий главным образом над темами эстетики, равенства и выявления несправедливости. Казалось бы, на уровне тем эти авторы достаточно далеки друг от друга. Однако теоретические и методические основания их размышлений крайне близки (отказ от онтологии, исследование архивов, анализ дискурсивных практик, критика властных институтов, исследование процедур исключения и т. д.). Подходя к близким проблемам с очень схожим инструментарием, они приходят к выводам, которые дополнительны друг другу. Судя по всему, разницу задает «угол атаки»: равенство у Рансьера и жизнь у Фуко. На примере трех тем, одинаково релевантных для обоих авторов – политики, субъективации и видимости, мы попытаемся проследить, как Рансьер, сложившийся как самостоятельный мыслитель уже после смерти Фуко, выстраивает с ним эти отношения близости-отдаления. Несовпадение их взглядов особенно ярко проявляется в тот момент, когда эти три темы оказываются связаны вместе.

### Видимость: ловушка или эмансипация?

Глава из «Надзирать и наказывать», посвященная паноптизму, является, пожалуй, одним из самых известных текстов, посвященных анализу механизмов власти у Фуко. В ней Фуко демонстрирует, как особый архитектурный диспозитив становится моделью нового типа властных отношений. Автоматизм самодисциплины предстает как результат воздействия визуальной машины, которая, индивидуализируя, делает подчиненного постоянно видимым из некоего центра, но никогда не позволяет видеть сам этот центр: «Тот, кто помещен в поле видимости и знает об этом, принимает на себя ответственность за принуждения власти; он допускает их спонтанную игру на самом себе; он впитывает отношение власти, в котором одновременно играет обе роли; он становится началом собственного подчинения»<sup>1</sup>.

С первого взгляда кажется, что следующие строки из «Десяти тезисов о политике» Жака Рансьера, теоретика эмансипации<sup>2</sup>, игнорируют результаты этого анализа и являются полной противоположностью позиции Фуко: «Чтобы отказать какой-либо категории, например, трудящимся или женщинам, в возможности быть политическими субъектами, традиционно требовалось констатировать, что они принадлежат к “домашнему” пространству, к пространству, отделенному от публичной жизни, откуда якобы могут доноситься лишь стоны или крики, выражающие страдание, голод или гнев, но где не услышишь речей, обнаруживающих общий *эстетис*. И политика тех, кто традиционно входил в такие категории, всегда состояла в том, чтобы переквалифицировать эти пространства, явить в них место сообщества, пусть даже сообщества простой тяжбы; дать себя увидеть и выслушать как говорящих существ, причастных некоему общему *эстетису*. Эта политика состояла в том, чтобы дать увидеть то, чего не видно; услышать как речь то, что было слышно только как шум; проявить как чувство общего блага и общего зла то, что предьявлялось только как выражение конкретного удовольствия или конкретных горестей»<sup>3</sup>. В этой

<sup>1</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999. С. 296–297.

<sup>2</sup> Понимаемой в самом широком смысле как сопротивление власти, основанное на предпосылке равенства кого угодно с кем угодно.

<sup>3</sup> Рансьер Ж. Десять тезисов о политике // Рансьер Ж. На краю политического. М., 2006. С. 212.

цитате формулируется императив эмансипации, который проходит красной нитью через все творчество Рансьера: чтобы освободиться от власти, неуценным группам необходимо дать себя услышать и увидеть.

Зачем давать себя увидеть там, где видимость – это «ловушка»? (у Фуко находим: «Яркий свет и взгляд надзирателя пленят лучше, чем тьма, которая в конечном счете защищает заключенного. Видимость – ловушка»<sup>4</sup>). Рансьер в своей теории эмансипации как будто соединяет две схемы власти Фуко: ритуалы исключения, вводимые против проказы, и дисциплинарные схемы сегментации в случае чумы. Выйти из дисциплинарной системы на какое-то время можно, согласно Рансьеру, если показать, что есть группы, которые она исключает. По сути, процесс эмансипации предполагает демонстрацию того, что две схемы не работают по отдельности и обе друг на друга накладываются. При всей претензии дисциплинарной сегментирующей схемы на всеохватность, всегда будут оставаться группы, в силу сложившегося порядка чувственности ею проигнорированные. Логично было бы предположить, что такая позиция, находящаяся в «слепой зоне», и есть самая выгодная позиция для сопротивления власти. Здравый смысл подсказывает, что эту позицию и надо удерживать, чтобы не поддаться силе дисциплинирующей власти. Тем не менее эмансипация, согласно Рансьеру – это выход из этой слепой зоны. Почему это не «ловушка»? Как можно помыслить такую парадоксальную эмансипацию, учитывая, что Рансьер во многом заимствует анализ власти у Фуко?

### От Фуко к Рансьеру: между вдохновением и недовольством

У Рансьера есть как минимум две точки соприкосновения с Фуко, о которых он открыто заявляет. Поскольку речь идет о ключевых моментах – понятии власти, центральном для теоретических построениях обоих авторов, и рассуждениях о методе, мы имеем достаточно оснований, чтобы сравнить их подходы в целом. В этой работе мы попытаемся проследить конкретный шаг, которые удаляют Рансьера от Фуко, и в результате приводят к кардинальному изменению тактики сопротивления. Как Рансьер приходит к тезису, согласно которому императив эмансипации – не только «быть услышанным», но и «быть увиденным»? Почему этот императив не противоречит анализу паноптикума Фуко, а только продолжает его?

Начнем с прояснения общих оснований сравнения. Встреча философов<sup>5</sup> (скорее заочная – Фуко специально объясняет, что вопросы были заданы в письменном виде) состоялась в 1977 г., когда Рансьер взял у Фуко интервью для журнала «*Révoltes Logiques*», лозунгом которого было «мы истребим логичные бунты» Рембо, а методологическим ориентиром – археология Фуко. Эта же «встреча» во многом определила позицию, которую Рансьер, тогда еще только работавший над своей диссертацией, посвященной архивам рабочего движения начала XIX в., занял по отношению к мысли Фуко, для которого этот год, последовавший за выходом первого тома «Истории сексуальности», стал поворотным с точки зрения мысли о сопротивлении власти. Какие выводы делает Рансьер из диалога с Фуко? В редакторском введении в номер читаем:

<sup>4</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. С. 293.

<sup>5</sup> Речь идет о «публичной» встрече. До этого Фуко и Рансьер оба работали над созданием департамента философии в Париж-VIII, и кажется маловероятным, чтобы им удалось избежать встречи друг с другом.

Именно с этой точки зрения мы задали Мишелю Фуко ряд вопросов, касающихся того, как его анализ функционирования власти позволяет помыслить практики сопротивления. Возможно, его ответы только порождают новые вопросы: не предполагает ли автономизация власти, учитывая сложность механизмов рациональности, в которых она осуществляется, совершенно недефиницированное понятие сопротивления? Вероятно, Фуко отказывается субстанционализировать плебс [plèbe], воплощать сопротивление в страдающем человечестве, которое бы взяло на себя естественным образом неповиновение власти. Нет, говорит он, плебса как субстанции, но есть плебс как реверсивная сила, или в лучшем случае, как сила сопротивления, которая, у кого угодно – буржуа или пролетариев – вступает в оппозицию власти, везде, где она осуществляется. Но утверждать так разве не означает определять сопротивление чисто негативно, как тень, отбрасываемую властью? Как же тогда говорить о стратегиях сопротивления? Разве критика теории «самого слабого звена» не уводит нас в сторону от вопроса: как изобрести формы сопротивления, которые были бы не просто ответами от случая к случаю, способными породить новые механизмы порабощения и которые при этом не реконституировали бы в самой форме отказа новый порядок принуждения?<sup>6</sup>

В этом отрывке уже видна демаркационная линия, отделяющая Рансьера от Фуко, и мы вполне можем считать дальнейшие политические построения Рансьера в каком-то смысле ответом на эти вопросы. С одной стороны, рассуждения Рансьера используют анализ механизмов власти в качестве отправной точки. С другой стороны, он ставит Фуко в упрек исключительно негативную проработку темы протеста, источник которого Рансьер, занимающийся практиками сопротивления рабочего класса, видит в «плебсе», в той мере, в какой тот указывает на народ в целом.

Примерно та же схема отношений повторяется и в рецепции Рансьером метода Фуко. Похоже, некоторая корректировка метода была необходима ему для того, чтобы сделать плебс темой, а сопротивление рассмотреть позитивно. В интервью со своим переводчиком на английский, спустя более 20 лет, Рансьер рассуждает:

Я бы сказал, что мой подход чем-то близок подходу Фуко. Он сохраняет принцип, идущий от трансцендентализма Канта, который заменяет догматизм истины поиском условий возможности. В то же время эти условия не являются условиями мысли вообще, но, скорее, представляют собой имманентные условия конкретной системы мысли, конкретной системы выражения. Я расхожусь с Фуко там, где археология, как мне кажется, следует схеме исторической необходимости, в соответствии с которой по ту сторону определенного разрыва что-то больше не является мыслимым и не может больше быть сформулировано. Зримость формы выражения как художественной формы зависит от исторически определенного режима восприятия и мыслимости. Это не означает, что она становится невидимой с появлением нового режима. Таким образом, я одновременно стараюсь историзировать трансцендентальное и де-историзировать эти системы условий возможности. <...> В заданный момент времени несколько режимов сосуществуют и смешиваются в самих работах<sup>7</sup>.

Основное сходство в подходах двух авторов состоит в отказе от «симптоматологии», т. е. поиска скрытого значения высказываний, стоящего как бы «за» ними, в пользу исследования их «горизонтальных распределений». Рансьер открыто применяет метод *a priori* Канта, «варварски» пересмотрен-

<sup>6</sup> Les Revoltes Logiques. 1977. №. 4. P. 6.

<sup>7</sup> Rancière J., Rockhill G. The Janus-Face of Politicized Art: Jacques Rancière in Interview with Gabriel Rockhill // Rancière J. The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible. N.Y., 2004. P. 50.

ный Фуко с точки зрения его историчности благодаря смещению внимания со знания на язык<sup>8</sup>, но к другого рода формациям: вместо науки Рансьер подвергает анализу искусство. В центре его внимания скорее не знание, а незнание – *ignorance*, которое не определяется как простое отрицание знания.

Кроме того, Фуко, заимствуя метод у Канта, оставляет его, наряду с Ницше (которого Рансьер как будто не замечает), в качестве «неархеологизируемой фигуры», которая оказывается как бы вне *эпистем*. Что касается Рансьера, то он, как ни странно это звучит, анализирует Канта, автора трансцендентального метода, трансцендентально. В центре внимания его поиска условий возможности современного эстетического дискурса оказываются такие классические авторы, как Баумгартен, Кант, Гегель, Шиллер, Шеллинг, Шлегели, Шлейермахеры и т. д., которые, правда, выступают скорее в роли художественных критиков, чем философов (достаточно обратить внимание на то, что в основном Рансьер цитирует из их текстов примеры анализа художественных произведений).

С другой стороны, во многом вдохновленный Фуко, Рансьер в работе над своей докторской диссертацией обращается к архивам. Но, как он признается в одном из интервью<sup>9</sup>, вместо объектов, которые он должен был обнаружить по инструкции Фуко, Рансьер находит там субъекты. Вместо свидетелей, говорящих об условиях жизни и труда, которые он должен был бы там найти по всем правилам научного исследования, Рансьер, по его словам, встречает поэтов, художников и философов, рассуждавших на те же темы, что и ученые, поддерживая зачастую не менее высокий уровень дискуссии. Судя по всему, мы можем говорить, что Рансьер использует метод Фуко скорее как эффективную стратегию аргументации, чем как строгий метод исследования.

Важной является и еще одна корректировка: когда Рансьер применяет тот же метод к политике, в отличие от эстетики, речь идет не об исторически изменяющихся условиях возможности, а об особой универсалии – равенстве. Хотя она и реализуется каждый раз сингуляризированной (и в этом оригинальность трактовки понятия «универсалия» Рансьером), но сама по себе она неисторична. Поэтому демократия не является всего лишь одним из политических режимов. Она – альтернативный способ разделения чувственного.

### Ограничить полицию

Цитата из «*Révoltes Logiques*» подсказывает, с какого из трех элементов следует начинать распутывать узел: Рансьер приходит к собственной теории, отталкиваясь от исследований механизмов власти у Фуко. В работе, в которой Рансьер систематизирует свою политическую теорию, в «Несогласии», он не скрывает свою точку отсчета («один воинствующий благожелатель»<sup>10</sup>, – говорит он прежде чем ввести имя Фуко): «Так что если важно показать, как то мастерски проделал Мишель Фуко, что полицейский порядок распространяется далеко за пределы специальных учреждений и техник, в равной степени важно сказать, что ничто само по себе, только потому, что в нем вершатся соотношения власти, не политично»<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Формулировка Фуко: «Я намереваюсь обозначить им [словосочетанием «историческое *a priori*»] то *a priori*, которое было бы не условием валидности суждений, а условием реальности высказываний». Фуко М. Археология знания. СПб., 2012. С. 240.

<sup>9</sup> Интервью, посвященное презентации книги Ж. Рансьера «Метод равенства», организованное книжным магазином «Mollat Bordeaux». URL: <http://www.youtube.com/watch?v=uSuQk6mX6Nk> (дата обращения: 17.04.2015).

<sup>10</sup> Рансьер Ж. Несогласие. Политика и философия. СПб., 2013. С. 58.

<sup>11</sup> Там же. С. 59.

Рансьер высоко ценит критику Фуко юридической трактовки рестриктивной, гомогенной и репрессивной власти. Он прямо заимствует его подход, подчеркивающий продуктивный характер множественности отношений сил, в основе которых лежит не насилие, а рациональность. В качестве такого парадигматического анализа у Фуко он выбирает «*Omnes et Singulatim*», и за тем, что Фуко понимает под властью, закрепляет взятое из этого текста широкое понимание термина «полиция» как одновременно индивидуализирующей и тоталитарной формы управления. «Представления авторов XVII и XVIII вв. о “полиции” существенно отличаются от того, что мы понимаем под этим понятием сейчас. <...> Под “полицией” они имеют в виду не определённый институт или механизм, функционирующий в рамках государства, но присущий государству способ управления; сферы, практики и цели, требующие государственного вмешательства»<sup>12</sup>. Выбор термина не случаен: предпочитая называть все, что отражает стратегии и техники власти, сплавленной с социальными механизмами и действующими на уровне микрофизики, полицией, Рансьер тем самым подчеркивает, что сфера политического этим типом отношений не ограничивается.

Конечно, говорить, что Фуко сводит все социальные отношения к властным отношениям полицейского порядка – это большая натяжка, но такая формулировка подчеркивает сложность, которую замечали как сам Фуко, так и множество его исследователей. Когда Рансьер упрекает Фуко в том, что тот не описал концептуальные возможности для сопротивления власти, он как будто вторит Хабермасу, своему главному неприятелю по политической теории, центральному понятию которого, консенсусу, он настойчиво противопоставляет диссенсус. Но для Рансьера эмансипация и сопротивление власти являются слабым звеном политической теории Фуко в той мере, в какой любое сопротивление власти только усиливает эту власть. Более того, сам Фуко подчеркивает, что сами механизмы власти необходимо анализировать исключительно в связи с сопротивлением: «Не существует власти без потенциального отказа или сопротивления»<sup>13</sup>, что еще больше усложняет «позитивную» самодостаточную мысль о нем.

Полицию Рансьер определяет как форму распределения чувственного, характеристикой которой является воображаемое соответствие мест, функций и способов быть и действовать в пространстве, закрытую на себя, равную самой себе, не допускающую никакой пустоты или избытка<sup>14</sup>. Чтобы разграничить полицию и политику, Рансьер обращает особое внимание на неучтенных в этом порядке, главной чертой которого является герметичность, – рабов, женщин, рабочих, иммигрантов – тех, кто сначала был выведен под категорией «плебса», и кого позже стали описывать как *demos*. Так у Рансьера появляется привилегированная инстанция политики, поскольку в основе неучета неучтенных – несправедливость. Эти группы не то что бы исключены совсем из порядка, но им отказано в том статусе, на которые они могли бы претендовать. В основе демонстрации этой несправедливости – «скандальная» истина равенства кого угодно с кем угодно. И равенство становится не-исторической универсалией.

<sup>12</sup> Фуко М. «*Omnes et singulatim*»: к критике политического разума // Фуко М. Интеллектуалы и власть. Ч. 2. М., 2005. С. 308.

<sup>13</sup> Там же. С. 316.

<sup>14</sup> Здесь, похоже, проявляется важное различие, касающееся отношения двух авторов к тотализму: признавая эвристичность подхода к власти Фуко, он переносит акцент с дисциплинирования тел и их изоляции на их выставление, на правило их показа, то есть на их зримость.

Введение понятия «политика» как антитезы «полиции» не предполагает простого отрицания. Рансьеру удается ограничить действие полиции не за счет того, что он противопоставляет индивида социальному – это противопоставление для него малоэвристично. Также как и антитеза этика/политика. Все выглядит так, как будто Рансьер во многом использует Фуко против Фуко, когда Фуко в основу властных отношений кладет не символические структуры, а особенные пространственные конфигурации, оптические аппараты и т. д. Сам же Фуко, например, в «Рождении клиники» прослеживает археологию взгляда – т. е. историческую изменчивость условий чувственности. Этот не само собой разумеющийся, случайный характер чувственных оснований социального порядка Рансьер и использует, чтобы преодолеть ограничения, которые он видит в теории власти Фуко.

Из случайного характера чувственного порядка, поддерживающего полицию, следует для Рансьера, что сопротивлением будет не реакция на какие-либо действия власти, а производство таких инстанций высказывания, которые не вписываются в этот существующий порядок и самим фактом своего появления оспаривают структуру отношений, казавшуюся всеохватной, естественной и необходимой. Основная проблема в том, как заставить увидеть то, что не видно в этой структуре, услышать то, что воспринимается как шум. Власти, понимаемой Фуко в позитивном смысле как производительной, продуктивной, Рансьер противопоставляет такое же позитивное, производительное сопротивление, осмысленное в категориях «субъекта», «субъективации»: «Под *субъективацией* мы будем понимать производство посредством серий действий инстанции высказывания и способности к нему, не опознававшихся как таковые в данном опытном поле, и чья идентификация, стало быть, неразрывно связана с переустройством самого опытного поля»<sup>15</sup>.

### Дать обнаружить себя субъекту

Понятие «субъект» появляется у Рансьера не случайно. Во-первых, само по себе использование этого понятия, казалось бы уже окончательно дисквалифицированного французской мыслью в конце XX в., является вызовом. В случае Рансьера, это вызов Альюссеру, который не только описал субъекта как результат интерпелляции в своей классической работе «Идеология и идеологические аппараты государства»<sup>16</sup>, но и ввел понятие «бессубъектный процесс» как ключевое для описания историко-политических трансформаций. Со стороны Рансьера это не просто бунт: у него есть аргумент, который появляется уже в его первой серьезной работе «Урок Альюссера». Критика субъекта неактуальна (это «семейная тяжба»<sup>17</sup> или «цеховая проблема»<sup>18</sup> философов), утверждает он, пока есть группы, которым отказано в статусе субъекта – рабочие, женщины, иммигранты... Можно было бы подумать, что желание этих групп обнаружить себя в качестве субъекта – это «ловушка», результат воздействия идеологии и не более, чем иллюзия. Но здесь вступает в силу второй аргумент, который в развернутом виде описан в более поздних работах – в «Несогласии» и «На краю политического».

<sup>15</sup> Рансьер Ж. Несогласие. Политика и философия. С. 63.

<sup>16</sup> См. замечания, касающиеся сближения концепции субъекта как интерпелляции у Альюссера и понятия «субъективации» у раннего Фуко: *Le Blanc G. Etre assujetti: Althusser, Foucault, Butler // Actuel Marx. 2004. №. 36. P. 50.*

<sup>17</sup> *Rancière J. La leçon d'Althusser. P., 1974. P. 43.*

<sup>18</sup> *Rancière J. After What // Who Comes after the Subject? N.Y., 1991. P. 247.*

В отличие от теоретиков политики идентичности, Рансьер предпочитает термину «идентичность» понятие «субъективации». С одной стороны, «идентичность» – это часть того полицейского порядка, который приписывает каждому свое место и время в социальном пространстве, создавая роли, статусы и ожидания. С другой стороны, и это главный аргумент Рансьера, претензии социальных групп, которые борются за свои права, не частные, а универсальные. Неправота, которая является результатом проявления неучтенного субъекта, демонстрируется на основании зазора между несправедливостью социальной иерархии и равенством всех говорящих существ. В этом отношении «универсальность» приобретает оригинальное значение у Рансьера: «Политическая универсальность содержится не в человеке и не в гражданине. Она – в “что из этого получается?”», в дискурсивном и практическом задействовании этого вопроса<sup>19</sup>. Универсальность требований рабочих, желающих быть признанными в качестве субъекта, заключается в том, что демонстрируя неправоту, лежащую в основе их непризнания (или, скорее игнорирования), они тем самым оспаривают справедливость всего социального порядка, который их игнорирует. Субъект характеризуется тем, что в существующем порядке времени и пространства он способен возвести «сцену», которая будет несовместима с этим порядком и тем самым уже будет оспаривать его: «Политическая субъективация – это способность порождать такие полемические, парадоксальные сцены, которые позволяют увидеть противоречие между двумя логиками [полицейской и равенства], полагая существования, являющиеся в то же время несуществованиями»<sup>20</sup>. Понятие субъекта особенно важно в той мере, в какой политическая универсалия – равенство – проявляется только в сингуляризированной форме, которой, очевидно, не может быть идентичность – часть полицейского порядка.

В связи с идентичностью появляется еще один аргумент: субъективация в качестве предварительного этапа предполагает дезидентификацию – необходимость порвать с тем статусом, который приписывается обществом той или иной группе, а главное – с местом, которое ей отводится в текущем социальном пространстве. Уже *ὑποκειμενον* Аристотеля, калькой с которого является латинское *sub-jectum*, предназначено для фиксирования инстанции, которая остается после вычета переменчивых идентичностей. Но используя ресурсы понятия «субъект» классической философии, Рансьер далек от привнесения его базовых характеристик – идентичности, рефлексивности, прозрачности, самодостаточности. Поскольку сопротивление – это такая же производительная сила, как и власть, то субъект – это результат этого производственного процесса, который сопровождает эмансипацию, а не самодостаточная инстанция, предшествующая ему. Вместо рефлексивности определяющее значение приобретает отношение к другому, в той мере, в какой субъект, чтобы стать субъектом, должен быть услышан и увиден в качестве такового. Парадокс части и целого, актуализирующийся при проявлении в качестве субъекта тех, кто не был учтен в полицейском порядке, отменяет характеристику идентичности. То же относится и к кратковременному исключительному характеру этого события. Субъект не предшествует и не существует после события политики.

Такой субъект противопоставлен одновременно первому понятию субъекта у Фуко и его этическому субъекту 1980-х годов. Паноптизм Фуко производит субъектов в той мере, в какой объективирует их. Фуко как будто про-

<sup>19</sup> Рансьер Ж. Политическое, идентификация, субъективация // Рансьер Ж. На краю политического М., 2006. С. 103.

<sup>20</sup> Рансьер Ж. Несогласие. Политика и философия. С. 70.



должает логику анализа взгляда Сартра, но меняет точку зрения на субъект: вместо классического субъекта в значении *sub-jectum* он выдвигает вперед подчиненного субъекта в значении *sub-jectus*. Поэтому, в отличие от Сартра, субъект раннего Фуко формируется, а не уничтожается под взглядом Другого. Если для феноменолога объективация ставит субъект под вопрос, то для структуралиста объективация и есть способ субъективации *par excellence*: «Скорее, я пытался создать историю разных способов субъективации человека в нашей культуре: с этой целью я исследовал три способа объективации, которые превращают людей в субъект»<sup>21</sup>. Противопоставленная идентичности, субъективация Рансьера уже не является результатом объективации, и, скорее, близка к субъективации позднего Фуко, в той мере, в какой она – источник сопротивления, но не совпадает с ней, как не совпадает отношение себя-к-себе с отношением себя-к-другому, как не совпадает этика – с эстетической, универсальные требования – с заботой о себе.

### Дать субъекту возможность влиять на распределение чувственного

Кроме того, и это, кажется, особенно важный шаг, субъективация Рансьера предполагает, что имеется возможность поставить под вопрос, или даже изменить, существующее распределение мест и статусов, существующее «разделение чувственного», одновременно разделяемого всеми, то есть общего, и разделяющего всех, то есть разъединяющего. Так понимаемая субъективация предполагает, что неким агентом изменяется конфигурация пространства и времени, слышимого и неслышимого, видимого и невидимого, диктующая определенные формы восприятия. В результате у Рансьера появляется принципиальная возможность повлиять на текущее распределение чувственного («Политика есть, в первую очередь, вмешательство в видимое и в высказываемое»<sup>22</sup>), конститутивная для субъекта.

Чтобы понять, почему возможность субъекта повлиять на распределение чувственного – видимого/невидимого, слышимого/неслышимого – является ключевым моментом для анализа разрыва Рансьера с Фуко, воспроизведем вкратце схему, с помощью которой Делёз описывает интеллектуальную траекторию Фуко, представляя ее как стройную и логичную систему, где каждый элемент возникает не случайно, как об этом часто принято говорить («внезапно Фуко поворачивается к грекам...»), а фактически с необходимостью.

С самого начала Делёз подчеркивает особую важность тематизации отношений видимого/высказываемого у Фуко, лежащих в основе первого элемента системы – знания. В интерпретации Делёза, видимое<sup>23</sup> и высказываемое у Фуко разделены радикально, они несводимы друг к другу, но каждый раз мы встречаемся с различными формами их сцепления, которые Делёз называет, подхватывая термин, казалось бы скорее случайно оброненный самим Фуко, диаграммой. Несмотря на несводимость видимого и высказываемого друг к другу («отношение языка к живописи является бесконечным отношением»<sup>24</sup>), в связке высказывание/видимое приоритет отдается высказыванию,

<sup>21</sup> Foucault M. *Le Sujet et le pouvoir // Foucault M. Dits et Ecrits*. Т. IV. P., 2001. P. 222.

<sup>22</sup> Рансьер Ж. Десять тезисов о политике. С. 210.

<sup>23</sup> Видимость, о которой идет речь – это не только распределение того, что видимо, а что нет. Это еще и определение позиции видящего, то есть ответ на вопросы «Кто видит?» и «Откуда?». Субъект в этом смысле – лишь одна из возможных инстанций видения, а не его источник, как в феноменологии.

<sup>24</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 47.

о чем свидетельствуют методические размышления, представленные в «Археологии знания» (ту же самую тему несводимости, но приоритета находим и у Рансьера<sup>25</sup>).

Знание, определяемое конкретным способом артикуляции видимого и высказывания, тоже не подвешено в воздухе и завязано на власти, понимаемой как взаимоотношения сил. В результате складывается следующая цепочка: отношения видимое/высказывание, в котором постулируется примат высказывания, является отношением форм, конституирующих знание; оно, в свою очередь, является производным от власти, но не сводится к ней; власти же может быть противопоставлена только субъективность как отношение силы, конституирующей власть, к самой себе. Но может ли субъективность, определяемая у Фуко как «тень, отбрасываемая властью», оказывать влияние на распределение видимого и слышимого? В той мере, в которой субъективность является производной от власти, является ответом на власть, мы можем наблюдать только точечные столкновения, возникающие как реакции на эту власть, но не касающиеся остальных элементов.

Что нового привносит Рансьер в эту схему? По сути, он ее закольцовывает: «Политическая субъективация перекраивает поле опыта, выдававшее каждому его идентичность вкупе с причитающейся долей. Она отменяет и составляет заново отношения между способами *делать*, способами *быть* и способами *говорить*, определяющие чувственную организацию сообщества, соотношения между пространствами, и теми, где делается другое, способности, связанные с одним *деланием*, и те, что требуются для другого»<sup>26</sup>. Теперь отношения видимого/ высказывания определяются не только посредством власти, но и через субъективацию. Такая возможность появляется в связи с тем, что знание больше не обладает исключительным правом распределять видимое/ высказывания, и начинает разделять его с эстетикой.

Кроме эстетики, понимаемой как чувственное познание, как распределение пространства/ времени, которую мы находим в «Несогласии», аналога употребления этого термина Кантом в «Критике чистого разума», Рансьер использует и понятие эстетики во втором значении слова – значении «Критики способности суждения». Принято говорить об «эстетическом повороте» Жака Рансьера. Точки отсчета при этом разнятся: иногда его фиксируют выходом «Коротких путешествий в страну народа» (1990), первая глава которой посвящена Уильяму Вордсворту, иногда – критическими текстами о кино, которые Рансьер писал для «*Cahiers du cinéma*», начиная с конца 1980-х, или же отсчитывают от последней главы «Философа и его бедняков» (1983), где он критикует интерпретацию Бурдьё эстетики Канта. Действительно, в какой-то момент тема эстетического становится центральной для Рансьера. Достаточно посмотреть на его библиографию, чтобы заметить, как внезапно слова «эстетика», «литература», «зритель», «кино», «образ» насыщают его работы. Но так утверждать было бы не совсем справедливо: еще в его первых работах – в докторской диссертации («Ночь пролетариев»), в статьях для «*Révoltes logiques*» эта тема так или иначе поднимается: «Именно через искусство, предвосхищающее религию и труд будущего, парадигму новой социальной индивидуальности, могут быть преодолены противоречия эгоизма и ассоциации, труда и любви: труд станет религиозным, когда религия станет

<sup>25</sup> См., напр., Рансьер Ж. Фраза, образ, история // Рансьер Ж. Разделяя чувственное. СПб., 2007. С. 182–200.

<sup>26</sup> Рансьер Ж. Несогласие. Политика и философия. С. 69.

театром»<sup>27</sup>. Все выглядит так, как будто особое место, которое Рансьер уделяет эстетике в ее связи с политикой, делает его философию более открытой для эмансипации.

### Эстетическая революция Рансьера

Как и в случае с политикой, взгляды Рансьера на эстетику во многом вытекают из соответствующих положений Фуко, но не сводятся к ним, и, если можно так сказать, – идут дальше. Хотя литература и визуальные искусства явно представляли для Фуко большой интерес<sup>28</sup>, тем не менее эстетика является скорее маргинальным элементом по отношению к его «творчеству» в целом. По сути, функционирование видимости у Фуко выстраивается по аналогии с работой высказывания, а возможности эстетики в целом определены эпистемой. Фуко и сам это признает, когда в «Археологии знания» в одном абзаце коротко намечает проект возможной археологии живописи, где он отрешивается одновременно от феноменологического прочтения («чистое видение, которое следовало бы затем транскрибировать в материальность пространства»<sup>29</sup>) и интеллектуалистского («восстановить латентный дискурс художника»<sup>30</sup>): «Независимо от научных познаний и философских тем она [живопись] насквозь пронизана позитивностью знания»<sup>31</sup>. При всем его уважении к автономии видимого, задачу археолога живописи он обозначает как описание дискурсивных практик, воплощенных в технологии.

С точки зрения системы, если о ней все же можно говорить у Фуко, несмотря на его сопротивление систематизации, он достаточно последовательно избирался от элементов видимости: книга «Черное и цвет», которую Фуко должен был посвятить Мане, и контракт на которую он подписал с издательством Minuit еще в 1967-м, так и не вышла; подзаголовок «Археология взгляда медика», сопровождавший «Рождение клиники» и создающий ассоциации с представлением о наличии «унифицирующей функции некоего субъекта»<sup>32</sup>, был в итоге снят. По выражению Юбера Дамиша, обращавшегося к разбору «Менин» Фуко, «в контексте книги [«Слова и вещи»] этот анализ имеет исключительно эмблематическую функцию, вроде фронтисписа»<sup>33</sup>. Хотя Фуко и предлагает крайне оригинальное прочтение картины (согласно Дамишу, это расхождение между воображаемым и геометрическим центром картины), но этого никто (кроме Дамиша) не заметил, потому что в целом анализ картин у Фуко не является чем-то самостоятельным. Чрезмерное увлечение рациональными загадками пространства картины и отказ «видеть очевидное» отмечал еще Лакан в своем семинаре от 18 мая 1966 г., на который он пригласил Фуко после выхода «Слов и вещей», чтобы предложить ему свое видение «Менин».

Нет смысла искать у Рансьера ответы на упреки Лакана, адресованные Фуко. Не найдем мы у него ни темы скопического желания, ни высокой оценки чувственного измерения. Максимум, что мы увидим – это уравнивание в правах слов и образов, но никогда образы и чувственное познание не обретут

<sup>27</sup> Rancière J. La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier. P., 2012. P. 225.

<sup>28</sup> А Майкл Келли, например, утверждает, что именно в своих рассуждениях о живописи Фуко и тематизирует критического агента. Kelly M. Foucault on Critical Agency in Painting and the Aesthetics of Existence // A Companion to Foucault. Chichester, 2013. P. 243–263.

<sup>29</sup> Фуко М. Археология знания. С. 348.

<sup>30</sup> Там же. С. 347.

<sup>31</sup> Там же. С. 348.

<sup>32</sup> Там же. С. 119.

<sup>33</sup> Damisch H. L'origine de la perspective. P., 1987. P. 402.

силу, превосходящую силу слов. Тем не менее эта тема равенства, которую Рансьер активно развивает в своей эстетике, на этот раз «самостоятельной»<sup>34</sup>, а не эмблематической, и позволяет нам предполагать, что его эстетика оказывается тем, что заполняет пробел между теоретическим разумом, который у Фуко спаян с властью, и практическим – последней критикой Канта против первых двух у Фуко.

Нельзя, конечно, сказать, что эстетика как дискурс об искусствах у Рансьера – это территория исключительно эмансипации. Три режима идентификации искусств, которые он выделяет – этический режим образов, репрезентативный и эстетический<sup>35</sup> режимы искусств – во многом аналогичны *эпистемам* Фуко и имеют похожую по характеру силу принуждения. Как и в случае *эпистем*, режимы чувственности, в первую очередь, определяются дискурсивными практиками. При переходе от одного режима к другому важно не только и не столько появление новых течений в искусстве или отдельных революционных произведений, сколько критическая работа, которая делает возможными эти события: переоценка Гегелем голландской живописи, Винкельманном греческой скульптуры или братьями Гонкур Шардена. Показательна в этом смысле также и ключевая роль, которую Рансьер отводит литературе (Бальзак, Флобер и др.) в переходе к новому, эстетическому режиму искусств, который, согласно Рансьеру, продолжается до сих пор. В этом видится его близость к Фуко: приоритет слов над видимостью при их несводимости друг к другу.

В чем же тогда состоит «эстетическая революция» Рансьера? Во многом эмансипирующая роль, которую Рансьер видит в эстетике, – это наследство Канта, перенятое через прочтение Канта Шиллером, и проведенное мимо Сциллы критики незаинтересованности эстетически суждения Канта у Бурдьё и Харибды освоения эстетики возвышенного Лиотаром.

Во-первых, Рансьер заимствует понятие «эстетического состояния» Шиллера, уравнивающего одновременно чувственные и рациональные способности и соответствующие им низший и высший классы (Кант здесь присутствует через понятие «игры», уравнивающей чувственность и рассудок). Для того, чтобы сделать возможным появление «сцены», важного понятия его политической теории, Рансьеру надо отказаться от идеи «Невежественного наставника», согласно которой эмансипация подготовлена равенством интеллектов (которая, к тому же, была бы слишком близка другому противнику Рансьера – Хабермасу)<sup>36</sup>. Речь уже больше не идет об уравнивании разных ви-

<sup>34</sup> Попутно обратим внимание на то, что тема самостоятельности/несамостоятельности эстетики является ключевой в анализе Рансьером текстов классической немецкой эстетики.

<sup>35</sup> Только в третьем режиме искусств по сути впервые накладываются друг на друга два значения слова «эстетика»: чувственное познание и дискурс об искусствах.

<sup>36</sup> Если читать «Невежественного наставника», работу Рансьера, которую он посвящает педагогическому опыту Жозефа Жакото, то может сложиться впечатление, что основой эмансипации является признание всеобщего равенства умственных способностей. Этот опыт для Рансьера является полной антитезой педагогике Альтюссера. Тем не менее в выступлении «Политическое, идентификация, субъективация» 1991 г. находим: «Фактически возможно доказать, что всякая полиция отрицает равенство, и что два процесса несовместимы между собой. Таков тезис великого мыслителя интеллектуальной эмансипации, Жозефа Жакото, который я развил в книге «Невежественный наставник». Согласно этому тезису, возможна лишь интеллектуальная эмансипация индивидов. Это означает, что политической сцены не существует. Существует лишь закон полиции и закон равенства. Чтобы такая сцена существовала, нам необходимо изменить формулу. Вместо того чтобы сказать, что всякая полиция отрицает равенство, мы скажем, что всякая полиция *несправедлива* к равенству. Этим самым мы скажем, что политическое есть сцена, на которой верификация равенства должна принять форму разбора несправедливости» (Рансьер Ж. Политическое, идентификация, субъективация. С. 99–100).

дов интеллектов – интеллектов рабочих и интеллектов профессоров. Точнее, в основу этого равенства кладется более фундаментальное уравнивание – уравнивание чувственных и интеллектуальных способностей. В репрезентативном режиме искусства, предшествовавшем эстетическому, иерархия между интеллектом и чувственностью, выраженная в представлении об активности и пассивности, поддерживалась (и поддерживала) соответствующей социальной иерархией между активным классом интеллигенции (владевшим *логосом*) и пассивным классом низов (характеризуемым через *пафос*). Чтобы отказать этой иерархии в ее претензии на необходимость, педагогику Жакото Рансьер дополняет «эстетическим воспитанием» Шиллера.

Во-вторых, и в этом случае это интерпретация с точки зрения исторического *a priori*, Шиллер в пятнадцатом из своих «Писем об эстетическом воспитании человека» формулирует модель разделения форм опыта. Она, согласно Рансьеру, была применена в практике искусства. Речь идет о парадоксе автономии/гетерономии искусства: с одной стороны, под эстетикой понимается совершенно особая (автономная) форма опыта, а с другой стороны, эта автономия возможна только потому, что эта же логика приводит к изъятию искусства (например, в «тезисе о конце искусства» Гегеля). Определяя автономию искусства, эстетика, используя в качестве ключа понятие «чувственности», тем же самым и отказывает искусству в специфике. «В каком-то смысле, вся проблема заключается в одном только предлоге. Шиллер говорит, что эстетический опыт будет основой системы искусства *и* искусства жить»<sup>37</sup>.

Сочленение искусства прекрасного и искусства жить, а также снятие иерархий между способностями происходит у Шиллера за счет обращения к искусству греков. Праздность лица Юноны Людовизи Шиллер объяснял через особенность эстетического опыта, который предполагает одновременное подвешивание и законов природы, и законов морали, и ассоциируется с искусством «свободного народа». Отсюда – высокая оценка понятия «эстетической видимости» как идеала равенства и понятия «игры» как его оператора у Шиллера: «Эстетическое творческое побуждение незаметно строит посреди страшного царства сил и посреди священного царства законов третье, радостное царство игры и видимости, в котором оно снимает с человека оковы всяких отношений и освобождает его от всего, что зовется принуждением как в физическом, так и в моральном смысле»<sup>38</sup>.

В опыте наслаждения эстетической видимостью, таким образом, проявляет себя совершенно особого рода автономия зрителя – автономия выпадения из властных отношений, которую Рансьер и противопоставляет критике Бурдьё: «Богиня и зритель, свободная игра и свободная видимость пойманы вместе в особом сенсориуме, отменяющем оппозицию активности и пассивности, воли и сопротивления»<sup>39</sup>. В результате такого понимания эстетики начинает включать в себя измерение политики (в смысле верификации равенства) – симметричный ответ на тезис об эстетике, лежащей в основе политики из «Несогласия»: «...искусству свойственно производить перерасчленение материального и символического пространства. Именно в этом искусство соприкасается с политикой»<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> *Rancière J.* The Aesthetic Revolution and Its Outcomes: Emplotments of Autonomy and Heteronomy // *New Left Review*. 2002. №14. P. 134.

<sup>38</sup> Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собр. соч.: в 7 т. Т. 6. М., 1957. С. 355.

<sup>39</sup> *Rancière J.* The Aesthetic Revolution and Its Outcomes. P. 136.

<sup>40</sup> Рансьер Ж. Неудовлетворенность эстетикой // Рансьер Ж. Разделяя чувственное. СПб., 2007. С. 65.

### Субъект эстетической революции

Эмансипирующая роль искусства связана с последним режимом, эстетическим, снимающим иерархии сюжетов, форм, субъектов и объектов. Означает ли это, что эмансипация уже произошла, что она оказалась «позади» нас в тот момент, когда этот режим вступил в силу? Судя по тому, что Рансьер, в отличие от Фуко, считает, что «в определенный момент времени несколько режимов сосуществуют и смешиваются»<sup>41</sup>, эстетическая революция – не единичный момент в прошлом, а то, что постоянно возвращается. Есть ли в эстетике, в той мере, в какой она приобретает измерение политики, свой субъект? Или это «бессубъектный процесс» наподобие истории Альтюссера, от которого Рансьер отрекается? Для ответа на этот вопрос разберем по очереди претендентов на статус субъекта эстетической революции. Судя по всему, мы можем говорить о трех «очагах» эмансипации в эстетике: философы и критики, которые делают мыслимым новый режим; художники, писатели, артисты и др., которые делают этот режим воплощенным; публика, которая делает его воспринятым.

Обратимся сначала к философам, внимательное чтение которых и позволило Рансьеру говорить об эмансипирующих возможностях искусства. В «Неудовлетворенности эстетикой» Рансьер заявляет, что программа эстетической революции Шиллера – это метаполитика («Эту “политику”, таким образом, следует называть скорее метаполитикой»<sup>42</sup>). Метаполитика – это термин, который Рансьер выдвигает в «Несогласии», определяя его как «дискурс о ложности политики»<sup>43</sup>, собирательный для большинства нереализуемых революционных проектов преобразования общества, которые требуют отказа от политики как источника всех зол, избавиться от которого мы можем, только его полностью искоренив (парадигматическим примером является марксизм). Как получается, что текст, на основе которого Рансьер выдвигает свой знаменитый тезис о связи эстетики и политики, он относит не к политике, а к метаполитике, которую критикует? Одно небольшое методологическое уточнение поможет разобраться с тем, каков статус этого тезиса.

Как Рансьер читает Шиллера? С одной стороны, трансцендентально, т. е. с точки зрения условий возможности для дискурса об эстетике, которые находятся в его текстах, а с другой стороны – «содержательно», заимствуя идею равенства, присущего эстетическому режиму. Эти два способа прочтения кажутся взаимоисключающими, на что указывают, например, замечания Фуко: «Безусловно, это единство [дискурса] не позволяет решить, кто был прав, кто приводил более строгие доводы, кто последовательнее придерживался своих же собственных постулатов – Линней или Бюффон, Кенэ или Тюрго, Бруссе или Биша»<sup>44</sup>.

Судя по всему, нельзя исключать в этом случае важность формы, в которую Рансьер облекает свое прочтение Шиллера. В «Именах истории», своеобразном аналоге «Археологии знания», т. е. методическом рассуждении о работе, которую Рансьер уже проделал, он развивает тезис о литературной форме исторического дискурса. Такая форма не является чем-то случайным, от чего следует отказываться, или чем-то вредоносным, разоблачающим науку истории. Она – необходимый элемент истории, который только подчеркивает омонимия истории-науки и истории-повествования. В докторской

<sup>41</sup> *Rancière J., Rockhill G.* The Janus-Face of Politicized Art. P. 50.

<sup>42</sup> *Рансьер Ж.* Неудовлетворенность эстетикой. С. 74.

<sup>43</sup> *Рансьер Ж.* Несогласие. Политика и философия. С. 122.

<sup>44</sup> *Фуко М.* Археология знания. С. 238.

диссертации, исследуя архивы рабочих, Рансьер ставил перед собой задачу выстроить такое повествование, которое бы сняло иерархии двух дискурсов – аналитического рассуждения ученого и речи рабочих. Для того чтобы обеспечить такое демократическое повествование, он советует использовать в качестве методологических ориентиров, например, «Улисс» Джойса и «На маяк» Вирджинии Вульф. Похоже, с текстами Шиллера Рансьер работает так же, как и с речами рабочих. Когда в «Именах истории» Рансьер делает отсылку к Вирджинии Вульф, он призывает у нее учиться тому, чтобы «повествование появлялось “между действиями” обещания фразы, вышедшей из той же тишины, что и субъекты эпохи демократии, и их ожиданиями на завтра»<sup>45</sup> и в пример приводит сцепку первых же фраз из «На маяк»: «– Да, непременно, если завтра погода будет хорошая, – сказала миссис Рэмзи. – Только уж встать придется пораньше, – прибавила она»<sup>46</sup>. Цитируя Шиллера, Рансьер систематически называет его тезис об эстетической революции «обещанием»: например, Шиллер «формулирует парадокс и делает обещание»<sup>47</sup>. Как мы помним, миссис Рэмзи так и не отвела детей на маяк, а обещание Шиллера об осуществлении идеала равенства не было исполнено. Точнее, дети попали на маяк, но уже после смерти миссис Рэмзи: отец, который изначально и препятствовал поездке на маяк, в итоге реализует обещание, когда маяк детей уже больше не привлекает. Так же и обещание Шиллера было исполнено совсем не так, как его задумал Шиллер.

Хотя философы и делают возможной «эстетическую революцию», задавая парадоксальный режим мысли, необходимый для ее свершения, но их сложно назвать субъектами этой революции. По крайней мере, эстетическая революция философов не способна преобразоваться в реальную политическую революцию. Судя по всему, эта революция так и осталась бы бесплодным обещанием, если бы была делом исключительно философов.

Далее стоит остановиться на художниках, танцорах, писателях, режиссерах и т. д. Хотя в «Разделении чувственного», интервью-комментарии к «Несогласию», Рансьер, кажется, пишет о политических последствиях их работы: «Художественные практики являются «способами делать», которые вмешиваются в общее распределение способов делать и в их взаимоотношения со способами быть и формами зримости»<sup>48</sup>. Но чем дальше, тем больше он обращает внимание на несовпадения между политикой эстетики и эстетикой политики, которые особенно сложно заметить ввиду того, что он употребляет для анализа искусства фактически те же термины, что и для анализа политики. Особенно в своих интервью с практиками искусства Рансьер не устает подчеркивать, что эмансипация в эстетике не обязательно связана с эмансипацией в политике. Например, так Рансьер комментирует демократическое письмо Флобера (чья «Мадам Бовари» является его излюбленным примером демократии в литературе), не имеющее при этом непосредственного эффекта политической эмансипации: «Он [Флобер] конструирует свое равенство в оппозиции некоторым другим видам равенства: коммерческому равенству, демократическому политическому равенству или равенству образов жизни, такому, какой его героиня пытается осуществить на практике»<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> *Rancière J.* Les noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir. P., 1992. P. 201.

<sup>46</sup> *Вульф В.* На маяк // *Вульф В.* Миссис Дэллоуэй. На маяк. Орlando. Флаш. М., 2014. С. 192.

<sup>47</sup> *Rancière J.* The Aesthetic Revolution and Its Outcomes. P. 133.

<sup>48</sup> *Рансьер Ж.* Разделение чувственного. Эстетика и политика // *Рансьер Ж.* Разделяя чувственное. СПб., 2007. С. 15.

<sup>49</sup> *Rancière J., Rockhill G.* The Janus-Face of Politicized Art. P. 56.

Эта осторожность в отношении представления авторов как субъектов эстетико-политической революции связана с критикой понятия «ангажированности» Рансьером. Опыт критики педагогической логики Жакото делает Рансьера скептически настроенным в отношении любых возможных «просчитываемых» стратегий эмансипации. Как только художник ставит своей целью эмансипацию, согласно Рансьеру, он оказывается в позиции педагога, рассуждающего в «отупляющей» логике «причина-следствие», или, если угодно, в бихевиористских терминах «стимул-реакция». Большинство практик искусства, заявляющих о себе как политических, выстраивают свои отношения со зрителем по старой педагогической модели эффективности, которая предполагает существование некоего континуума между производством образов, жестов, слов и их восприятием, а также действиями зрителя<sup>50</sup>.

Кажется, следующая цитата удачно подчеркивает парадоксальный характер отношений между политикой и эстетикой у Рансьера: «Искусство является эмансипированным и эмансипирующим, когда оно не признает авторитет навязываемого сообщения, целевой аудитории и однозначного способа объяснения мира, когда, другими словами, оно перестает желать эмансипировать нас»<sup>51</sup>. Скорее, политические субъекты апроприируют артистические практики, которые не приводят к эмансипации автоматически, но инвестируют в создание поля ее возможности: «Практики искусства – это не инструменты, которые создают формы сознания или мобилизуют энергии по заказу политики, как бы внешней по отношению к ним. <...> Они способствуют конструированию нового пейзажа зримого, говоримого и делаемого»<sup>52</sup>.

Снижая роль конкретных философов и художников в политической борьбе, Рансьер, тем не менее, далек от того, чтобы недооценивать третьего актора – зрителя. В тексте, озаглавленном «Задумчивый образ», в котором он пытается сделать видимым новый режим функционирования образов (задумчивость здесь выступает как характеристика одновременно активности и пассивности, мысли и немыслия), в тот момент, когда он обращается к «Искусству памяти» Вуди Васюлка, он делает одно ценное для понимания роли зрителя для эмансипации в искусстве замечание: «С одной стороны, форма этих отношений задана художником. Но, с другой стороны, зритель и только зритель может назначить меру этих отношений, только его взгляд может сделать реальным равновесие между метаморфозами цифровой «материи» и инсценировкой истории века»<sup>53</sup>. Примечательно уже название сборника Рансьера, в который входит этот текст – «Эмансипированный зритель». Похоже, именно зритель способен связать политическую и эстетическую эмансипацию: «Эмансипация – это возможность иного взгляда зрителя, чем тот, который был запрограммирован»<sup>54</sup>. И в работе критиков, столь важной для эстетики Рансьера, судя по всему, на первый план выходит именно роль зрителя, которую они воплощают, а не роль теоретика. А сам

<sup>50</sup> «Мы, конечно, больше не верим в исправление нравов театром. Но нам все еще нравится верить, что изображение того или иного рекламного идола из смолы настроит нас против медиа-империи спектакля или что серия фотографий, посвященная репрезентации колонизованных колонизатором поможет нам сегодня не попасться в ловушку доминирующей репрезентации идентичностей» (*Rancière J. Les paradoxes de l'art politique // Rancière J. Le spectateur émancipé. P. 2008. P. 59.*)

<sup>51</sup> *Carnevale F., Kelsey J., Rancière J. Art of the Possible: Fulvia Carnevale and John Kelsey in Conversation with Jacques Rancière // Artforum International. 2007. Vol. 45 (7). P. 258.*

<sup>52</sup> *Rancière J. Les paradoxes de l'art politique. P. 84.*

<sup>53</sup> *Rancière J. L'image pensive // Rancière J. Le spectateur émancipé. P., 2008. P. 137.*

<sup>54</sup> *Carnevale F., Kelsey J., Rancière J. Art of the Possible. P. 267.*



факт демонстрации привилегированной роли зрителя в эстетике политики и политике эстетики – это уже своеобразная теоретическая эмансипация со стороны самого Рансьера.

### Эмансипирован ли подвижный зритель?

Когда речь заходит об освобожденном зрителе, кажется, мы снова оказываемся в точке, где пересекаются взгляды Фуко и Рансьера. Знаменитому анализу места субъекта в репрезентативном мире «Менин» у Фуко противостоят замечания, относящиеся к перемене этого места в «Баре в Фоли-Бержер» Мане, которые мы находим в лекциях, прочитанных в Тунисе. Подобие картин обеспечивает нетривиальное использование зеркала, в обоих случаях идет речь об искажении его традиционной функции удвоения уже представленного пространства, об игре с присутствием/отсутствием. При переходе от Веласкеса к Мане меняется нормативный характер этой игры, и, если следовать замечаниям Тьерри де Дюва, зеркало приходит в движение<sup>55</sup>.

В самом конце лекции, после того как Фуко разобрал особенности пространства и света у Мане на материале 12 картин, демонстрируя, как художник подготавливает почву для не-репрезентативной живописи, он переходит, пожалуй, к ключевому моменту: месту зрителя на примере «Бара в Фоли-Бержер». Самая короткая часть анализа, местами даже кажется, «скомканная» (Фуко с самого начала лекции извиняется – он сегодня устал), но, очевидно, кульминационная. После того как он мысленно поставил себя в качестве зрителя, художника и отражающегося в зеркале персонажа на каждое из возможных мест, и выяснил, что любая позиция противоречива, он вынужден констатировать: «Таким образом, перед нами три системы несовместимости: художник должен находиться и здесь, и там; должен быть кто-то и не должно быть никого; взгляд сверху вниз и снизу вверх. Эта тройная невозможность знать, где надо поместиться, чтобы видеть то зрелище, которое мы видим, исключая какое-то бы то ни было устойчивое и определенное местоположение зрителя, по-видимому, составляет одно из основных свойств этой картины и объясняет те восхищение и дискомфорт, которые возникают при взгляде на нее»<sup>56</sup>.

Метод Фуко, по сути, метод мысленного эксперимента, при котором он вычисляет набор логически возможных позиций, сопоставляя их с реализованными в картине диспозициями, приводит его к необходимости признать за зрителем право свободного перемещения. Композиция оказывается противоречащей законам перспективы, оптики, света. В той мере, в которой ни одна из позиций не является единственно верной, зритель и имеет право на выбор среди равно невероятных возможностей. Зрителю навязывается такое положение, в котором у него уже нет подпорок в виде нормативности позиции, как это было в случае «Менин». Он не может знать, где находился художник – его позиция ускользает. Также зритель не можем понять, куда художник хочет, чтобы зритель себя поместил. В этом смысле зритель как бы обречен на свободу: ему навязано такое пространство, в котором он уже не может не выбирать. Но никакой выбор при этом не будет полностью удовлетворительным. «Восхищение и дискомфорт»: восхищение от свободы, кото-

<sup>55</sup> Дюв Т. «Ах, Мане!..» Как Мане сконструировал «Бар в Фоли-Бержер»? // Фуко М. Живопись Мане. СПб., 2011. С. 121–148.

<sup>56</sup> Фуко М. Живопись Мане. С. 52–53.

рая достается в подарок, и дискомфорт от того, что что-то с этой свободой не так<sup>57</sup>. Не сам ли Фуко в своих интервью так часто повторял, что свободу нельзя получить в подарок?

Делёз замечает в отношении картин у Фуко, понимаемых в самом широком смысле (включая и собственные картины Фуко – те развернутые описания, которые мы находим в его текстах), что они являются «для зримого тем же, чем высказывание является для выразимого или читабельного»<sup>58</sup>. Теоретическое описание высказывания, кроме прочего, состоит «в определении той позиции, которую может и должен занять любой индивид, чтобы стать субъектом этого формулирования»<sup>59</sup>. Так же и картина приписывает своему зрителю место. Если следовать критическому анализу Катрин Перье позиции, исходя из которой Фуко комментирует Мане, модернистский субъект характеризуется, возможно, еще большей пассивностью, чем классический субъект репрезентации<sup>60</sup>.

Кажется, следующая цитата Рансьера намекает на отсутствие фундаментальной проработки видимости и эстетического в целом у Фуко, отсылая к его работе с соответствующим названием: «Попутно следует заметить, что формулы вроде “это есть” или “это не есть” произведение искусства, “это есть” или “это не есть трубка” необходимо проследить к их источнику в этой первоначальной сцене, если мы хотим получить от них больше, чем избитый анекдот»<sup>61</sup>. Судя по всему, обращение к таким «первоначальным сценам» и отличает подход Рансьера к эстетике от подхода Фуко.

Такой «первоначальной сценой» в отношении несвободного зрителя для Рансьера является платоновская критика образов. В «Эмансипированном зрителе», выступлении, в котором Рансьер критикует критику зрелища<sup>62</sup> как следующую педагогической «отупляющей» логике, ему удается свести практически любую критику позиции зрителя – и включая Ги Дебора – к ее платоновским корням. Для этого Рансьер формулирует «парадокс зрителя» (по аналогии с «парадоксом актера»): без зрителя нет театра, но зритель – зло. Во-первых, зрение противоположно знанию, во-вторых – действию. Первоначальная сцена, из которой и выводится этот парадокс, предполагает ряд оппозиций, которые для Рансьера не являются само собой разумеющимися и которые он последовательно снимает: активность/пассивность, коллективное/индивидуальное, образ/живая реальность, самообладание/отчуждение. Также она включает и ряд идентификаций: театральной публики с сообществом, взгляда с пассивностью. Главным

<sup>57</sup> Могут возразить, что на самом деле свободу зрителя мы находим не в разделе «место зрителя», а в первой части, посвященной пространству полотна, где на примере «Официантки с кружками» и «Железной дороги» Фуко показывает нам зрителя, перемещающегося вокруг полотна, а не только перед ним, как в случае с «Баром в Фоли-Бержер». Но это не отменяет вывода о том, что свобода зрителя является функцией картины: эта свобода перемещения вокруг картины вторична по отношению к подчеркнутой материальности картины и игре взглядов персонажей, увлекающих зрителя посмотреть за полотно. И место этих рассуждений в структуре выступления только подчеркивает эту производность.

<sup>58</sup> Делёз Ж. Фуко. М., 1998. С. 108.

<sup>59</sup> Фуко М. Археология знания. С. 185.

<sup>60</sup> Перье К. Модернизм Фуко // Фуко М. Живопись Мане. С. 149–169.

<sup>61</sup> Rancière J. The Aesthetic Revolution and Its Outcomes. P.135.

<sup>62</sup> Может показаться сначала, что проблема нормативной позиции зрителя в классическом пространстве репрезентации и критика позиции зрителя с точки зрения «общества зрелища» – это две несопоставимые темы. На самом деле, в обоих случаях – и в анализе «Бара в Фоли-Бержер», и в «Эмансипированном зрителе» – речь идет о попытках помыслить условия возможности освобождения зрителя от приписываемой ему пассивной позиции.

в разоблачениях Рансьера, пожалуй, является демонстрация активности «пассивного» зрителя, в праве на которую, считает Рансьер, зрителю традиционно отказывают.

Зритель Рансьера эмансипирован в той мере, в какой, просто проявляя активность интерпретирующего восприятия, тем самым уже снимает традиционные оппозиции активности/пассивности<sup>63</sup>. В постановке под вопрос иерархий – прямая аналогия эмансипации зрителя и эмансипации рабочего класса. Тем более, что важным элементом эмансипации рабочих становится их претензия быть зрителями, которым чаще приписывается этическая эмансипация, противопоставляющая их изнурительный труд праздности буржуазии (аргумент социального распределения права на зрелище и на праздность в целом<sup>64</sup>). Зритель эмансипирован, когда своей свободой интерпретации снимает традиционное распределение чувственного, которое предполагает, что вся активность находится на стороне актера, а на стороне зрителя остается только пассивность. Важно здесь, видимо, и просто усилие зрителя: даже не столько сама интерпретация, сколько претензия на эту интерпретацию, которая предполагает понимание зрения как формы активности. Но нельзя недооценивать и собственно интерпретирующую активность: именно она является ключевым этапом перехода от одного режима искусств к другому. И для того, чтобы освободить зрителя, Рансьеру приходится освободить и произведение от статуса простого продукта расчета автора, – что было сделано еще немецкими романтиками в понятии произведения как единства сознательных и бессознательных процессов.

В случае Рансьера свобода зрителя сосредотачивается не в теле, способном передвигаться, не в мобильности, как у Фуко, а в способности на «интеллектуальную авантюру». Но зрение – активность не только потому, что за ним следует суждение вкуса, но и потому, что оно само по себе уже включает активность, которая также имеет определенные формы *a priori*, и требует определенной работы для их постановки под вопрос. Зритель является участником зрелища не благодаря тому, что непосредственно вовлекается в него, не потому что автоматизм его восприятия прерывается V-эффектами (Брехт), старательно расставленным драматургами, и не потому, что он вовлечен в ситуацию кризиса театра (Арто). Он непосредственно участвует и действует, оставаясь «всего лишь» зрителем. Каждая индивидуальная интеллектуальная авантюра зрителя-интерпретатора резонирует с интерпретирующей активностью других зрителей и таким образом формируется сообщество, которое не является ни противоположностью индивидов, ни их простой суммой. Автоматически свободному зрителю Фуко, который не знает, что делать с этой свободой, противопоставит активный, и уже поэтому свободный, зритель Рансьера.

<sup>63</sup> Кстати, в этом месте кантианство эстетики Рансьера пошатывается: когда появляется свобода интерпретации, мы уже больше не можем говорить об универсализме эстетического суждения, который был в центре внимания Канта. Другое дело, что само понятие «универсализма» Рансьер тоже понимает иначе.

<sup>64</sup> В результате праздность, традиционно понимаемая как пассивность, начинает пониматься как активность. В основе этой переинтерпретации оппозиции пассивность/активность лежит анализ Шиллером скульптуры Юоны Людовизи, к которому мы обращались выше.

**Заключение: от свободы зрителя к свободе видимого**

Не претендуя на полноту экспозиции политической и эстетической теории Рансьера (и тем более Фуко, взгляды которого были рассмотрены исключительно как отправная точка и негатив рассуждений Рансьера, без того внимания, которого они, безусловно, заслуживают<sup>65</sup>), мы попытались реконструировать конкретные шаги, которые удаляют Рансьера от Фуко и в результате которых связка «видимость-политика-субъективация» получает практически противоположное по знаку описание (критическое у Фуко и апологетическое у Рансьера). Подводя итог рассуждению, отвечающему на вопрос «какие теоретические шаги обосновывают эту локальную перемену тактики сопротивления при переходе от Фуко к Рансьеру?», мы можем выделить две последовательности шагов. Первое движение состоит из трех шагов: (1) Рансьер ограничивает сферу властных отношений за счет (2) введения понятия субъективации, которая не является ни результатом объективации, ни этическим субъектом, (3) и которая определяется через способность субъекта влиять на существующее распределение чувственного путем производства новой инстанции высказывания. Второе, параллельное движение следует тому же ритму: (1) Рансьер связывает с политикой эстетику, (2) главным субъектом которой является зритель, (3) определяемый через его способность повлиять на текущее распределение чувственного в самом акте зрения. А точка, где сходятся эти два движения, и объясняет позитивную переоценку видимости субъекта у Рансьера.

У самого Рансьера свободный зритель, свободная видимость и субъективация – это отдельные моменты, которые появляются в виде концептов каждый раз в каком-то самостоятельном контексте, в качестве инструментов ответа на каждый раз конкретный актуальный вопрос. Такой метод конкретных интеллектуальных «интервенций», казалось бы, делает практически невозможной систематизацию его мысли. Тем не менее та легкость, с которой эти понятия стыкуются между собой, позволяет предположить обратное.

В случае политической субъективации, как ее понимает Рансьер, два события – появление субъекта и появление свободного зрителя – с необходимостью совпадают. В той мере, в какой политическая субъективация – это процесс, при котором субъект, который до этого был невидим в силу существующего порядка чувственного, становится видимым, он тем самым с необходимостью становится видим только в том случае, если зритель, в свою очередь, также отказывается от этого порядка. Если зритель остается вписан в текущий порядок распределения чувственного, он не увидит новый субъект, как бы тот не хотел быть увиденным. Такой субъект, который появляется из «слепой зоны» неучтенных, может быть увиден только эмансипированным зрителем. Он в безопасности: объективирующему идентифицирующему взгляду он недоступен. Видимость не является ловушкой потому, что видимость такого субъекта – переходящего из невидимости в видимость – проявляется в точке пересечения, и только в точке пересечения, двух процессов – уравнивания видимости и рассудка, с одной стороны, и субъективации несправедливости, с другой. Поэтому для групп, которые не были видимы, но становятся видимыми, сам этот момент появления в

<sup>65</sup> В результате праздность, традиционно понимаемая как пассивность, начинает пониматься как активность. В основе этой переинтерпретации оппозиции пассивность/активность лежит анализ Шиллером скульптуры Юноны Людовизи, к которому мы обращались выше.

публичном пространстве<sup>66</sup>, который совпадает с моментом выхода на сцену эмансипированного зрителя, – это не ловушка. Другое дело, что когда «чары» эстетической видимости будут рассеяны, субъект превращается в идентичность, а видимость – в ловушку.

### Список литературы

- Делёз Ж.* Фуко / Пер. с фр. Е.В. Семиной. М.: Изд-во гуманитар. лит., 1998. 172 с.
- Рансьер Ж.* На краю политического / Пер. с фр. Б.М. Скуратова. М.: Практис, 2006. 240 с.
- Рансьер Ж.* Несогласие. Политика и философия / Пер. с фр. В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2013. 192 с.
- Рансьер Ж.* Разделяя чувственное / Пер. с фр. В. Лапицкого, А. Шестакова. СПб.: Изд-во Европ. Ун-та в Санкт-Петербурге, 2007. 264 с.
- Рансьер Ж.* Эстетическое бессознательное / Пер. с фр. В.Е. Лапицкий. СПб.; М.: Machina, 2004. 128 с.
- Фуко М.* Археология знания / Пер. с фр. М.Б. Раковой, А.Ю. Серебрянниковой. СПб.: Гуманитар. Акад., 2012. 416 с.
- Фуко М.* Живопись Мане / Пер. с фр. А.В. Дьяков. СПб.: Владимир Даль, 2011. 230 с.
- Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова. М.: Ad Marginem, 1999. 480 с.
- Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. СПб.: А-сэд, 1994. 408 с.
- Alliez E., Rancière J.* Biopolitique ou politique ? // *Multitudes Web*. 2000. № 1. P. 88–93.
- Blouin P.* La scène de Jacques Rancière // *Critique*. 2009. № 749. P. 888–902.
- Carnevale F., Kelsey J., Rancière J.* Art of the Possible: Fulvia Carnevale and John Kelsey in Conversation with Jacques Rancière // *Artforum International*. 2007. Vol. 45 (7). P. 256–269.
- Damisch H.* L'origine de la perspective. P.: Flammarion, 1987. 478 p.
- Foucault M.* «Omnes et singulatum»: vers une critique de la raison politique // *Foucault M. Dits et Ecrits*. T. II. P., 2001. P. 953–980.
- Foucault M.* Le Sujet et le pouvoir // *Foucault M. Dits et Ecrits*. T. IV. P., 2001. P. 222–243.
- Kelly M.* Foucault on Critical Agency in Painting and the Aesthetics of Existence // *A Companion to Foucault* / Ed. by C. Falzon, T. O'Leary, J. Sawicki. Chichester, 2013. P. 243–263.
- Le Blanc G.* Etre assujetti: Althusser, Foucault, Butler // *Actuel Marx*. 2004. № 36. P. 45–62.
- McQuillan C.* The Intelligence of Sense: Rancière's Aesthetics // *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*. 2011. Vol. 15. Iss. 2. P. 11–27.
- Mey A.* Rancière as Foucauldian? // *Foucault, Biopolitics and Governmentality* / Ed. by J. Nilsson, S.-O. Wallenstein. Stockholm, 2013. P. 175–184.
- Papastergiadis N.* A Breathing Space for Aesthetics and Politics: An Introduction to Rancière // *Theory, Culture & Society*. 2014. Vol. 31 (7/8). P. 5–26.
- Potte-Bonneville M.* Versions du politique: Jacques Rancière, Michel Foucault // *La Philosophie déplacée – autour de Jacques Rancière* / Éd. L. Cornu et de P. Vermeren. P., 2006. P. 169–192.
- Rancière J.* After What // *Who Comes after the Subject?* / Ed. by E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy. N.Y., 1991. P. 246–252.

<sup>66</sup> И термин «аррагенс», который Рансьер использует для обозначения этой видимости, удачно подчеркивает его связь с другим понятием – «аррагитион», явление/появление: «Видимость (аррагенс) – это не иллюзия, она представляет собой хрупкую и спорную организацию зримого, приспособленную для того, чтобы субъект в ней появился (аррагитре), обнаружил в ней свою неправоту» (*Rancière J.* L'histoire «des» femmes: entre subjectivation et représentation (note critique) // *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*. 1993. Vol. 48. № 4. P. 1018).

- Rancière J. L'histoire «des» femmes: entre subjectivation et représentation (note critique) // *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*. 1993. T. 48. № 4. P. 1011–1018.
- Rancière J. La Leçon d'Althusser. P., 1974. 277 p.
- Rancière J. La nuit des prolétaires. *Archives du rêve ouvrier*. P., 2012. 451 p.
- Rancière J. Le spectateur émancipé. P., 2008. 145 p.
- Rancière J. Les noms de l'histoire. P., 1992. 213 p.
- Rancière J. The Aesthetic Revolution and Its Outcomes: Emplotments of Autonomy and Heteronomy // *New Left Review*. 2002. № 14. P. 133–151.
- Rancière J. The Politics of Aesthetics. *The Distribution of the Sensible*. N.Y., 2004. 116 p.
- Rancière J. Who Is the Subject of the Rights of Man? // *The South Atlantic Quarterly*. 2004. Vol. 103. № 2/3. P. 297–310.

## Appearance, politics, subjectivation: from Foucault to Rancière

*Alina Pertseva*

Ph.D. student. Doctoral school “Practices and theories of meaning”, Paris VIII Vincennes-Saint-Denis. Philosophy postgraduate school, National Research University Higher School of Economics. Staraya Basmannaya st., 21/4, Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: alina.pertseva@gmail.com

The author takes as a starting point the conflict between Michel Foucault's description of panopticism and Jacques Rancière's claim that the imperative of emancipation consists in one's making oneself visible in the public space, and, by comparing the methods followed by both philosophers, exposes the discrepancies in the way either of them thematizes each of the three elements which combine to make for the said contradiction, i.e. politics, subjectivation and appearance. Parting from Foucault's archaeological method and his concept of power, Rancière aims at making the practices of resistance to power positively conceivable. This is achieved mainly by introducing the notion of 'subjectivation' as a productive form of resistance. As a key characteristic of the subject, along with its finitude, being for the other, etc., Rancière puts forward its ability to influence the existing 'division of the sensual'. Rancière's more open attitude towards the problem of emancipation can be explained, among other things, by the role allotted within his philosophic system to aesthetics both as sensual cognition and as discourse on the arts. It may be argued that, among the three actors of the aesthetics, the philosopher, the author and the spectator, it is the latter who is the immediate object of emancipation for Rancière. To the extent the spectator displays activity not expected from him or her within any regime of sensuality implying a hierarchy between activity and passivity, he or she brings this regime into question. There is a correlation between subjectivity and spectatorship: it is precisely because the subject, for Rancière, is what is 'unaccounted for' in the current order of distribution of the sensual that it can be seen by the 'emancipated spectator' alone and thus escapes the 'trap' of panopticism.

**Keywords:** Jacques Rancière, Michel Foucault, appearance, subjectivation, subject, aesthetic regime, panopticon, police, emancipation, spectator

## References

- Alliez, E. et Rancière, J. “Biopolitique ou politique?”, *Multitudes Web*, 2000, no 1, pp. 88–93.
- Blouin, P. “La scène de Jacques Rancière”, *Critique*, 2009, no 749, pp. 888–902.
- Carnevale, F., Kelsey, J. & Rancière, J. “Art of the Possible: Fulvia Carnevale and John Kelsey in Conversation with Jacques Rancière”, *Artforum International*, 2007, vol. 45 (7), pp. 256–269.

- Damisch, H. *L'origine de la perspective*. Paris: Flammarion, 1987. 478 pp.
- Deleuze, G. *Fuko* [Foucault], trans. by E. Semina. Moscow: Humanitarian literature Publ., 1998. 172 pp. (In Russian)
- Foucault, M. "Le Sujet et le pouvoir", in: M. Foucault, *Dits et Ecrits (1954–1988)*, tome IV. Paris: Gallimard, 2001. pp. 222–243.
- Foucault, M. *Arkheologiya znaniya* [The Archaeology of Knowledge], trans. by M. Rakova & A. Serebryannikova. St. Petersburg: Gumanitarnaya Akademiya Publ., 2012. 416 pp. (In Russian)
- Foucault, M. *Nadzirat' i nakazyvat'*. *Rozhdenie tyur'my* [Discipline and Punish: The Birth of the Prison], trans. by V. Naumova. Moscow: Ad Marginem Publ., 1999. 480 pp. (In Russian)
- Foucault, M. *Slova i veshchi*. *Arkheologiya gumanitarnykh nauk* [The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences], trans. by .P. Vizgin & N. Avtonomova. St. Petersburg: A-cad Publ., 1994. 408 pp. (In Russian)
- Foucault, M. *Zhivopis' Mane* [Manet and the Object of Painting], trans. by A. D'yakov. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2011. 230 pp. (In Russian)
- Foucault, M. "«Omnes et singulatim»: vers une critique de la raison politique", in: M. Foucault, *Dits et Ecrits (1954–1988)*, tome IV. Paris: Gallimard, 1994, pp. 134–161.
- Kelly, M. "Foucault on Critical Agency in Painting and the Aesthetics of Existence", *A Companion to Foucault*, ed. by C. Falzon, T. O'Leary & J. Sawicki. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013, pp. 243–263.
- Le Blanc, G. "Etre assujetti: Althusser, Foucault, Butler", *Actuel Marx*, 2004, no 36, pp. 45–62.
- McQuillan, C. "The Intelligence of Sense: Rancière's Aesthetics", *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, 2011, vol. 15 (2), pp. 11–27.
- Mey, A. "Rancière as Foucauldian?", *Foucault, Biopolitics and Governmentality*, ed. by J. Nilsson & S.-O. Wallenstein. Stockholm: Södertörn University, 2013, pp. 175–184.
- Papastergiadis, N. "A Breathing Space for Aesthetics and Politics: An Introduction to Rancière", *Theory, Culture & Society*, 2014, vol. 31 (7/8), pp. 5–26.
- Potte-Bonneville, M. "Versions du politique: Jacques Rancière, Michel Foucault", *La Philosophie déplacée – autour de Jacques Rancière*, eds L. Cornu et de P. Vermeren. Paris: Horlieu éditions, 2006, pp. 169–192.
- Rancière, J. "After What", *Who Comes after the Subject?*, ed. by E. Cadava, P. Connor & J.-L. Nancy. New York: Routledge, 1991, pp. 246–252.
- Rancière, J. "L'histoire «des» femmes: entre subjectivation et représentation (note critique)", *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*, 1993, vol. 48, no 4, pp. 1011–1018.
- Rancière, J. "The Aesthetic Revolution and Its Outcomes: Emplotments of Autonomy and Heteronomy", *New Left Review*, 2002, no. 14, pp. 133–151.
- Rancière, J. "Who Is the Subject of the Rights of Man?", *The South Atlantic Quarterly*, 2004, vol. 103 (2/3), pp. 297–310.
- Rancière, J. *Esteticheskoe bessoznatel'noe* [The Aesthetic Unconscious], trans by V. Lapitskii. St. Petersburg; Moscow: Machina Publ., 2004, 128 pp. (In Russian)
- Rancière, J. *La Leçon d'Althusser*. Paris: Gallimard, 1974. 277 pp.
- Rancière, J. *La nuit des prolétaires: archives du rêve ouvrier*. Paris: Pluriel, 2012. 451 pp.
- Rancière, J. *Le spectateur émancipé*. Paris: La Fabrique, 2008. 145 pp.
- Rancière, J. *Les noms de l'histoire*. Paris: Seuil, 1992. 213 pp.
- Rancière, J. *Na krayu politicheskogo* [On the Edges of Politic], trans. by B.M. Skuratov. Moscow: Praxis Publ., 2006. 240 pp. (In Russian)
- Rancière, J. *Nesoglasie. Politika i filosofiya* [Disagreement. Politics and Philosophy], trans. by V. Lapitskii. St. Petersburg: Machina Publ., 2013, 192 pp. (In Russian)
- Rancière, J. *Razdelyaya chuvstvennoe* [Distributing the Sensible], trans. by V. Lapitskii & A. Shestakov. St. Petersburg: European University at Saint-Petersburg Publ., 2007, 264 pp. (In Russian)
- Rancière, J. *The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible*. New York: Continuum, 2004. 116 pp.

## ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

*С.Н. Корсаков*

### ВИКТОР КОНСТАНТИНОВИЧ СЕРЁЖНИКОВ: БИОГРАФИЧЕСКИЙ ОЧЕРК\*

**Корсаков Сергей Николаевич** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. 119991, Российская Федерация, г. Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: snkorsakov@yandex.ru

Биографический очерк известного историка философии Виктора Константиновича Серёжникова. Серёжников – один из первых сотрудников Института философии и профессор философского факультета МИФЛИ, автор монографий об античных философах, Ламетри, Канте, переводчик философской классики. Принадлежал к РСДРП. До революции, когда труды философов-материалистов находились в России под запретом царской цензуры, он перевел и издал за границей на русском языке по одной философской книге Ламетри и Дидро. Биография В.К. Серёжникова впервые подробно разработана с использованием материалов нескольких архивов. Дается краткая характеристика роли Серёжникова в изучении античной философии в СССР в 1930-е гг. В.К. Серёжников был репрессирован и умер в лагере. Приводятся письма Серёжникова родным из заключения. В приложении публикуются воспоминания его дочери Веры Викторовны. В них воссоздается атмосфера жизни семьи профессора-философа – сотрудника Института философии 1930-х гг.

**Ключевые слова:** Серёжников, история философии, Институт философии, сталинизм

---

Виктор Константинович Серёжников принадлежал к той плеяде историков философии – марксистов, что сформировалась в рамках российского и международного социал-демократического движения в начале XX в. (Л.И. Аксельрод, В.А. Базаров, Я.А. Берман, А.М. Воден, И.П. Вороницын, А.М. Деборин, В.И. Засулич, В.Н. Максимовский, Б.Г. Столпнер, А.А. Ческис, В.М. Шулятиков, П.С. Юшкевич и др.). Этим ученым отличало хорошее знание языков и глубокое понимание специфики философии и ее проблем. Научные интересы Серёжникова как историка философии постепенно перемещались от изучения французского материализма XVIII в. к немецкому идеализму и, прежде всего, Канту, а затем от немецкой классической философии к философии античной.

Серёжников родился 11 (24) ноября 1873 г. в с. Тундутово Черныярского уезда Астраханской губернии в бедной казачьей семье. Дед и отец его были неграмотными и в нижних чинах, обрабатывали землю, мать до замужества – горничная, после – прачка, дядя и двоюродные братья – или чернорабочие,

---

\* При поддержке РГНФ. Проект № 15-03-00244 «Институт философии РАН в период сталинизма».



или ремесленники<sup>1</sup>. И дед и отец умерли в один год (1883), и семья впала в нищету. У матери осталось на руках шестеро детей. Виктор – старший. В 1884 г. он окончил три класса городского училища в г. Черный Яр Астраханской губернии и по счастливой случайности попал в астраханскую гимназию на казенный счет (пансион) Астраханского казачьего войска. В 1892 г. он окончил гимназию с золотой медалью.

Летом 1892 г. Серёжников стал свидетелем «холерного бунта» в Астрахани. В стихийном восстании приняли участие десятки тысяч рабочих. Толпы народа, голодные, темные и невежественные, металась как разъяренный океан по улицам города, хватали медицинский персонал и разрывали на части, колотили, убивали докторов, фельдшеров, сестер милосердия или того, кого принимали за них, поджигали больницы. Бунт длился несколько дней и закончился расстрелом перед губернаторским домом, где пали сотни жертв. Виктор, только что сдавший выпускные экзамены и получивший аттестат зрелости, находился тогда в этой толпе и только по счастливой случайности не получил пули в лоб. После залпа раздался душераздирающий возглас обезумевшего от ужаса священника А.М. Шесминцева: «Православные! Что вы делаете! Кровь братьев проливаете!». Вскоре после расстрела этот священник снял с себя сан и уехал в Америку.

Виктор был потрясен произошедшим. От православно-монархических чувств, в которых его воспитывали, не осталось и следа. В начале 1890-х гг. вслед за неурожаем, голодом и другими экономическими потрясениями последовал подъем освободительного движения. Новая волна нашла в душе Виктора подготовленную почву.

В 1892 г. Серёжников поступил в Петербургский университет также на казенный счет Астраханского казачьего войска сначала на математический факультет, а потом на втором курсе перевелся на юридический. В университете он организовал студенческий кружок для изучения положения страны. В кружок вошел и М.А. Сильвин, тоже студент, бывший членом Петербургского «Союза борьбы за освобождение рабочего класса». М.А. Сильвин приобщил Серёжникова к марксизму. В 1894 г. через Сильвина Серёжников познакомился с другими членами «Союза борьбы»: В.И. Лениным, Г.М. Кржижановским, А.А. Ваневым, Н.К. Крупской, Ю.О. Мартовым и многими другими. Началось изучение Маркса и, вместе с тем, подпольная революционная деятельность. Серёжников участвовал во многих кружках, бывал на многих заводах и фабриках, завел знакомство со многими рабочими, разбрасывал прокламации, принимал участие в технике печатания и вообще выполнял всяческие поручения организации. Его ввели кандидатом, а потом избрали членом «Союза борьбы». Провал организации в декабре 1895 г. привел в высылке Серёжникова на родину. Вскоре он вернулся в Петербург, где вновь принял участие в революционной работе, особенно активное во время массовой стачки 1896 г.

В 1897 г. Серёжников окончил университет по юридическому факультету с дипломом первой степени. Он предполагал остаться в университете при кафедре политической экономии и уже имел согласие профессора. Немудрено, ведь блестящий выпускник знал не только латынь и греческий, но и английский, итальянский, французский и немецкий языки. Но Серёжников получил повестку – вернуться в Астрахань для отбытия казачьей служебной повинности. В мае 1897 г. он вступил в сословие присяжных поверенных при Астраханском

<sup>1</sup> Биографические сведения приводятся здесь и далее по: Архив РАН. Ф. 355. Оп. 3. Д. 28; Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 17. Оп. 100. Д. 6688.

окружном суде<sup>2</sup>. В дальнейшем Серёжников, считая себя профессиональным революционером, принципиально не поступал на службу, зарабатывая литературным трудом, репетиторством, а адвокатской практикой в основном занимался, выполняя партийные поручения. Впоследствии он гордился тем, что на службу поступил только с приходом Советской власти.

В Астрахани в 1898–1899 гг. Серёжников организовал марксистский кружок из учащейся и рабочей молодежи. Партийная кличка его была «Викторский». Установил связи с Саратовом, пересылал туда прокламации и нелегальную литературу. В кружок входили портовые и транспортные рабочие, ремесленники (бондари и др.), а также ссыльные, которых в Астрахани было немало, включая таких известных революционеров, как Ю.Д. Мельников, И.Ф. Дубровинский, М.А. Трилиссер и др. В 1902 г. Серёжникова обыскали, арестовали, но через четыре дня за отсутствием улик отпустили. Из кружка к 1903 году вырос Астраханский комитет РСДРП. Серёжников был одним из его организаторов, отвечал за подпольную типографию, руководил стачками, в частности, стачкой бондарей осенью-зимой 1903 г., проводил маевки. Оживление деятельности комитета связано с началом русско-японской войны: участился выпуск прокламаций, начались открытые выступления среди рабочих. На ноги была поднята вся астраханская полиция. В ночь на 10 марта 1904 г. по городу были произведены многочисленные обыски и аресты. Серёжников был арестован на нелегальной сходке и предан суду по статье 102 Уложения о наказаниях в рамках «процесса двадцати» – двадцати бывших руководителей астраханских социал-демократов.

После продолжительного сидения в астраханской тюрьме во время предварительного следствия, Серёжников был в октябре 1904 г. выпущен до рассмотрения дела Судебной палатой и выслан в Саратов. Общественная обстановка была предельно накалена, то был самый пик революции 1905 года. Саратовские социал-демократы, среди которых были И.П. Гольденберг, И.М. Майский, группировались около газеты «Приволжский край». Серёжников вступил в местный комитет РСДРП, и по поручению комитета редактировал «Приволжский край» и «Прикаспийскую газету». В Саратове большевики и меньшевики составляли объединенную организацию, поэтому в декабре 1905 г. Серёжников был от Саратовского комитета делегирован сразу на меньшевистскую конференцию в Петербург и на большевистскую в Таммерфорс. Серёжников поехал в Петербург, где остался, так как Саратовский комитет был за это время разгромлен полицией.

Серёжников вступил в Петербургскую организацию меньшевиков и принял активное участие в думских предвыборных кампаниях. С февраля 1906 г. он был корреспондентом от меньшевистских газет в Первой Государственной Думе. В августе 1906 г. он поступил переводчиком в издательство «Отечественная польза». В 1906 г. он перевел совместно с Д. Майзелем книгу Августа Бебеля «Шарль Фурье, его жизнь и учение».

Во Второй Думе он с марта 1907 г. был представителем ЦК партии меньшевиков и работал секретарем социал-демократической фракции. 5 мая 1907 г. во время разгрома фракции он был арестован и после пребывания под следствием в Петербургской пересыльной тюрьме приговорен в августе 1907 г. к ссылке в Вологодскую губернию. Ссылка была заменена высылкой за границу.

Серёжников выехал в Берлин. Официально он не работал. Публиковался в теоретическом органе германской социал-демократии «Die Neue Zeit». В феврале 1908 г. на одной из нелегальных сходов он был арестован, за-

<sup>2</sup> Регистрационный бланк члена ВКП(б) № 1179968 (1936).

ключен в тюрьму по обвинению в организации преступного сообщества с целью низвержения существующего строя и выслан «на вечные времена» за пределы Пруссии.

Серёжников переехал в Женеву и поступил переводчиком в издательство М.И. Семёнова. Был избран членом женевского Заграничного бюро ЦК РСДРП(м). После продолжительных скитаний по Германии, Италии, Швейцарии и Франции в погоне за заработком, Серёжников в декабре 1908 г. осел, наконец, в Париже, где провел последние два года эмиграции, работая переводчиком в парижском представительстве издательства Семёнова.

В Париже Серёжников продолжал участвовать в партийной жизни, сотрудничал в газете «Le Socialisme», выступал с докладами на собраниях, участвовал в различных комиссиях; в частности, вместе с Н.А. Семашко, С.А. Лозовским, Г.Е. Зиновьевым и Г.В. Чичериным он участвовал в комиссии по разработке законопроектов по социальному страхованию рабочих для думской социал-демократической фракции. Имел связи с парижскими рабочими, участвовал в кружках гедистов<sup>3</sup>, синдикалистов, с которыми вел дискуссии.

В Париже Серёжников усиленно работал с первоисточниками, занимаясь исследованиями в области древнегреческой философии и французского материализма XVIII века. Он написал книгу о Ламетри, но основное внимание уделил работе над переводами. Им были выполнены переводы «Человека-машины» Ламетри, философских произведений Дидро, «Системы природы» Гольбаха. В 1911 г. перевод «Человека-машины» был издан в Петербурге. Книге было предпослано предисловие Серёжникова, подписанное псевдонимом Виктор Констанс.

В ноябре 1911 г. Серёжников вернулся в Россию и поселился в Москве. В декабре 1912 г. был принят в число присяжных поверенных округа Саратовской судебной палаты. Занимался переводной и журнальной работой в разных издательствах. В 1913 г. в Петербурге в его переводе и с его примечаниями вышли философские сочинения Дидро<sup>4</sup>. О качестве переводов Серёжникова свидетельствует то, что в последнем академическом издании философских трудов Дидро в серии «Философское наследие» в 1986 г. ряд произведений Дидро приводится в переводе Серёжникова либо же в переводах П.С. Попова, сделанных на основе переводов Серёжникова. В 1913 г. он перевел «Историю экономических учений» Ш. Жида. В «Энциклопедическом словаре» братьев Гранат Серёжников поместил статьи «Де-Грееф», «Дюркгейм», «Зиммель», «Кондорсе»<sup>5</sup>.

В Москве Серёжников присоединился к объединенной социал-демократической группе (меньшевики и большевики), вел пропаганду среди пищевиков, трамвайных рабочих, приказчиков, редактировал газету профсоюза поваров, накануне Февральской революции принял участие в организации стачки городских рабочих и служащих. Публиковался в журналах «Голос социал-демократа», «Наша заря», «Кооперативный мир», «Дело».

С началом Февральской революции Серёжников по поручению меньшевистской организации вел агитацию на многочисленных собраниях, на площадях, на фабриках и заводах, выпустил несколько брошюр, читал лекции по теории марксизма и программе партии, был избран гласным Московской городской Думы по списку меньшевиков. Опубликовал брошюры: «Как укрепить новые порядки», «Что такое Учредительное собрание», «Как будут про-

<sup>3</sup> Французские социалисты, последователи Ж. Геда.

<sup>4</sup> Дидро Д. Избранные философские сочинения / Пер. и примеч. В.К. Серёжникова. СПб., 1913.

<sup>5</sup> Соколов В.В. В.К. Серёжников // История философской мысли в Московском университете. М., 1982. С. 234–236.

изводиться выборы и кто имеет право избирать в Учредительное собрание». Расстрел Временным правительством, в которое входили меньшевики, массовой демонстрации в июле 1917 г. в Петрограде привел к перелому в мировоззрении Серёжников. Он отошел от меньшевиков, а после Октябрьской революции перешел на сторону большевиков.

В октябре 1917 – августе 1919 гг. он служил юрисконсультom в Государственном объединении металлургических заводов. 20 октября 1918 г. по рекомендации В.И. Ленина Серёжников был избран действительным членом Социалистической (позже Коммунистической) академии. С декабря 1918 г. он состоял здесь профессором по кафедре философии и с января 1919 г. читал лекции по истории философии. В 1917–1918 гг. он перевел на русский язык «Наемный труд и капитал» и «Теории прибавочной стоимости» К. Маркса, «Карл Маркс и рабочие» К. Реннера, «О патриотизме и войне» К. Каутского, «Основы политической экономии» Ш. Жида.

В августе 1919 г. Социалистическая академия направила Серёжников в Смоленск для организации университета. Серёжников возглавил новый университет в качестве ректора и проработал здесь до 1923 г. Одновременно с сентября 1919 г. он руководил рабфаком. В феврале 1920 г. его приняли в РКП(б). В Смоленске он выполнял многочисленные общественные нагрузки: избирался членом горсовета, участвовал в партийных комиссиях, выступал с докладами, в качестве агитатора в казармах, преподавал в партийных школах и на красноармейских курсах. В это время он поддержал местные власти в ходе известного процесса против иерархов Смоленской епархии<sup>6</sup>. Серёжников умел решать с руководством губернии вопросы жизни университета. Когда Серёжников уезжал из Смоленска, коллеги, студенты и рабфаковцы поднесли ему приветственный адрес, в котором говорилось: «Если Смоленский университет еще крепок доселе среди шатаний времени, то значительная доля строительных, упорядочивающих усилий и заслуг есть, бесспорно, доля Ваша»<sup>7</sup>.

В сентябре 1923 г. по решению ЦК РКП(б) Серёжников был назначен деканом факультета общественных наук (ФОН) МГУ и руководил им до его ликвидации в апреле 1925 г.<sup>8</sup>. Как декан он редактировал факультетский сборник<sup>9</sup>. На факультете Серёжников преподавал исторический материализм. Дело в том, что в те годы преподавание философии было свернуто. Марксизм понимался прежде всего как учение об обществе. Поэтому формально в учебных планах значился исторический материализм. Реально же курсы исторического материализма включали в себя и общеполитические, и историко-философские разделы.

При МГУ Г.Г. Шпетом был создан Институт научной философии, который входил в Российскую ассоциацию научно-исследовательских институтов общественных наук (РАНИОН). В Институте научной философии Серёжников состоял действительным членом с апреля 1923 г., а с сентября 1923 г., после ликвидации ФОН, – в его штате. Здесь он читал слушателям курс античной философии, в 1925–1926 гг. заведовал учебной частью, с 1926 г. – секцией истории философии. По совместительству преподавал исторический материализм в Институте экспериментальной психологии. Им было

<sup>6</sup> Серёжников В.К. Филипп, епископ Смоленский и Дорогобужский и православная церковь (По материалам процесса смоленских церковников 1–24 авг. 1922 г.). Смоленск, 1922.

<sup>7</sup> Государственный архив Российской Федерации. Ф. 10022. Оп. 1. Д. 6. Л. 2-об.

<sup>8</sup> Павлов А.Т. Философия в Московском университете. СПб., 2010. С. 234, 240.

<sup>9</sup> Факультет общественных наук Первого Московского государственного университета. М., 1925.

опубликовано несколько учебников и хрестоматий по диалектическому материализму, историческому материализму, истории философии<sup>10</sup>. Продолжал он работать и в жанре энциклопедических статей<sup>11</sup>.

Когда в 1928–1929 гг. Институт научной философии РАНИОН был объединен с Философской секцией Коммунистической академии и создан Институт философии, Серёжников был избран действительным членом Института философии.

В 1925–1931 гг. Серёжников заведовал в МГУ кафедрой диалектического материализма. Факультетская принадлежность кафедры несколько раз менялась в связи с реорганизациями, которые претерпевал тогда университет. В январе 1929 г. – декабре 1930 г. Серёжников работал проректором МГУ по административно-хозяйственной части.

В 1922 г. в «Советском энциклопедическом словаре» Серёжников напечатал несколько десятков историко-философских статей. На основе ранее написанной работы о Ламетри в 1925 г. он выпустил книгу об этом французском материалисте<sup>12</sup>. Но первостепенное внимание ученый сосредоточил в этот период на немецкой классической философии. В 1925 г. в Институте научной философии РАНИОН он выступил с докладом по философии истории Канта. В «Энциклопедии государства и права» он поместил статьи о Гегеле и Канте<sup>13</sup>. Серия статей о Канте<sup>14</sup> завершилась монографией, вышедшей в 1926 г.<sup>15</sup> Книга Серёжникова о Канте была признана тогдашними советскими рецензентами слишком кантианской<sup>16</sup>. Один из них утверждал: «Перед нами работа, которая под стать самому заправскому кантианцу, старающемуся доказать научность кантовской философии»<sup>17</sup>. Тон в философской литературе тогда задавали деборинцы, для которых Кант не был приоритетной фигурой, и рассматривался лишь как предтеча Гегеля. Поэтому работу объявили апологетикой и пропагандой кантовского априоризма.

В философских дискуссиях 1920-х гг. Серёжников не примыкал ни к диалектикам, ни к механистам, хотя в личном плане больше общался с последними. Несмотря на этот нейтралитет в 1930 г., когда деборинцев объявили «агентурой контрреволюционного троцкизма в философии», а механистов апологетами бухаринского «правого уклона», Серёжников тоже получил свою порцию шельмования. Он отвергал идеологические обвинения в том, что он был сторонником Бухарина или сторонником механистов. Университетская газета в ответ официально оповещала: «Редакция ни в коей мере не удовлетворена “опровержением” тов. Серёжникова»<sup>18</sup>.

<sup>10</sup> Серёжников В.К. Исторический материализм. Вып. I–II. М.; Л., 1928–1929; *Его же*. Очерки по истории философии. М.; Л., 1929; *Его же*. Заочник-юрист. М., 1930; *Его же*. Диалектический материализм. М., 1930; *Его же*. Как работать в семинарии. Опыт работы в семинарии по историческому материализму. М., 1930.

<sup>11</sup> См.: Серёжников В.К. Кампанелла // Большая сов. энцикл. Т. 31. М., 1937. Стлб. 136–139.

<sup>12</sup> Серёжников В.К. Ламетри. М., 1925.

<sup>13</sup> Серёжников В.К. Гегель // Энцикл. гос-ва и права. Вып. II. М., 1925. С. 555–561; *Его же*. Кант // Энцикл. гос-ва и права. Вып. III. М., 1926. С. 351–364.

<sup>14</sup> Серёжников В.К. Учение Канта о праве и государстве // Сов. право. 1924. № 3. С. 40–50; *Его же*. Учение Канта о времени и пространстве перед судом физиологии // Под знаменем марксизма. 1924. № 4–5. С. 50–59.

<sup>15</sup> Серёжников В.К. Кант. М.; Л., 1926.

<sup>16</sup> Рец. на кн.: Серёжников В.К. Кант. М.; Л., 1926 // Летописи марксизма. 1927. № 2. С. 133–134; Милонов К.К. Рец. на кн.: Серёжников В.К. Кант. М.; Л., 1926 // Правда. 9.06.1926.

<sup>17</sup> Рец. на кн.: Серёжников В.К. Кант. М.; Л., 1926 // Летописи марксизма. 1927. № 2. С. 134.

<sup>18</sup> Оруженосцы оппортунизма // Первый университет (Москва). 14.04.1930.

В 1931 г. была проведена коренная реорганизация МГУ. Гуманитарные специальности были выделены в самостоятельные вузы. Серёжников перешел из МГУ в Редакционно-издательский институт, где заведовал кафедрой диамата. В 1931–1932 гг. он работал научным сотрудником НИИ Музея революции. В сентябре 1932 г. Серёжников перевели в Ленинград и назначили ректором ЛГУ.

В апреле 1934 г. Серёжников вернулся в Москву и был назначен директором Государственного исторического музея<sup>19</sup>. С сентября 1935 г. он работал в МИФЛИ, где заведовал кафедрой истории философии. 29 октября 1935 г. за совокупность работ о Ламетри и Канте Аттестационная комиссия Коммунистической академии присудила Серёжникову ученую степень доктора философских наук<sup>20</sup>. 15 марта 1937 г. докторская степень Серёжникова была подтверждена Президиумом АН СССР.

В последний период творческой работы научные интересы Серёжникова сосредоточились на античной философии. Прежде всего, он выступил здесь в привычной ему роли переводчика классических текстов. В 1933 г. он перевел и совместно с А.Б. Рановичем снабдил примечаниями поэму «О природе вещей» Лукреция. В 1936 г. в переводе Серёжникова и с его примечаниями вышел диалог «Теэтет» Платона.

Перевод «Теэтета», выполненный Серёжниковым, получил в целом отрицательные рецензии коллег. М.А. Дынник в качестве достоинства перевода отметил стремление к простоте, к избавлению от архаизмов. Однако текст перевода в целом Дынник признал недоработанным, искажающим смысл греческого подлинника. Рецензент пришел к выводу, что перевод Серёжникова представлял собой зачастую перефразировку дореволюционного перевода В.Н. Карпова. В результате, по мнению Дынника, к ошибкам своего предшественника Серёжников добавлял новые, вызванные стремлением стилистически усовершенствовать русский текст без сверки с подлинником. В отношении примечаний рецензент заметил, что они во многом воспроизводят анализ платоновского диалога, данный в XIX веке Н. Скворцовым<sup>21</sup>.

Резкость оценок Дынника можно было бы объяснить личными мотивами. Ведь незадолго перед тем Серёжников дал в печати резко отрицательный отзыв на книгу М.А. Дынника «Очерк истории философии классической Греции» (М., 1936). Серёжников упрекал автора книги в том, что он не смог показать влияние греческой истории и культуры на развитие философских идей и обвинил его в вульгарном социологизме<sup>22</sup>.

Однако замечания М.А. Дынника в своей рецензии на перевод Серёжникова полностью повторил другой профессиональный переводчик философской литературы – И.Я. Колубовский, выполнивший в 1936 г. перевод «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинга. Он обратил внимание на слабость примечаний. Масса античных реалий в примечаниях Серёжникова не объяснены, а сами примечания почерпнуты у предыдущих переводчиков и комментаторов «Теэтета» В. Карпова и Н. Скворцова. Колубовский признал, что в сравнении с переводом Карпова перевод Серёж-

<sup>19</sup> Серёжников В.К. Государственный исторический музей и перспективы его развития // Сов. музей. 1935. № 2. С. 34–41.

<sup>20</sup> Заребаева В.Н., Козлов Б.И., Савина Г.А. Коммунистическая академия ЦИК СССР (1918–1936). Вып. II. М., 2009. С. 215.

<sup>21</sup> Дынник М.А. Рец. на кн.: Платон. Теэтет. М.; Л., 1936 // Под знаменем марксизма. 1937. № 4. С. 222–226.

<sup>22</sup> Серёжников В.К. Рец. на кн.: Дынник М.А. Очерк истории философии классической Греции. М., 1936 // Кн. и пролетар. революция. 1937. № 2. С. 147.

никова более гладок и удобочитаем. Тем не менее перевод этот изобилует неуклюжими и громоздкими фразами, особенно там, где надо передавать разговорную речь, с другой стороны, в нем встречаются вульгаризмы, не оживляющие, а засоряющие речь, используются слова иностранного, в частности, латинского происхождения, снижающие качество перевода, и, наконец, имеются погрешности против русского языка. Вывод у Колубовского совпадает с выводом Дынника: «Вместо того, чтобы погрузиться в греческий текст и дать действительно новый перевод, Серёжников ограничился модернизацией – перелицовкой на современный, бойкий, но полный вульгаризмов и неправильностей, язык тяжеловесного и старомодного карповского перевода»<sup>23</sup>. Заслуживает внимания оценка В.Ф. Асмуса. Он считал, что перевод Серёжникова «написан простым, ясным и живым языком», но в действительно трудных местах переводчик теряется и, следуя за переводом Карпова, повторяет его неточности, так же как и неточности комментариев Скворцова. При этом «иногда примечание переводчика представляет не разъяснение трудностей или намек, данного в тексте, но скорее вопрос, с которым переводчик меланхолически обращается к самому себе и который, увы, снова остается без ответа»<sup>24</sup>.

Тем не менее сам факт выхода в свет по инициативе Серёжникова платоновского диалога в 1936 г. был, несомненно, явлением положительным для повышения общего уровня философской культуры в стране. Широкий читатель получал возможность изучать Платона по первоисточнику. Новый русский перевод «Теэтета» появился только в 1968 г. в «Сочинениях», изданных в составе серии «Философское наследие».

От переводов античной классики Серёжников перешел к оригинальным историко-философским исследованиям. За короткий срок в два-три года им были написаны работы по всем основным темам истории античной философии. В 1936 г. им был опубликован целый корпус работ об Аристотеле, которые, если бы были собраны вместе, составили бы небольшую монографию. В журнале «Под знаменем марксизма» он публикует две статьи: об онтологии Аристотеля и о его социально-политическом учении<sup>25</sup>. В том же году с предисловием Серёжникова вышла «Афинская полития» Аристотеля. На книгу были опубликованы положительные рецензии В.М. Познера в «Правде»<sup>26</sup> и Г.Ф. Александрова в журнале «Книга и пролетарская революция»<sup>27</sup>.

В 1937 г. в переводе П.С. Попова выходит трактат Аристотеля «О душе». Книгу открывало предисловие Серёжникова, посвященное анализу теории познания Аристотеля. Рецензент книги Н.И. Кондаков отмечал, что это предисловие «вводит читателя в круг основных идей произведения Аристотеля, но изобилует не всегда объясняемыми цитатами, неточными формулировками»<sup>28</sup>. Другой рецензент, Г.Ф. Александров, посчитал, что в своем

<sup>23</sup> Колубовский И.Я. Рец. на кн.: Платон. Теэтет / Пер. В.К. Серёжникова. М.; Л., 1936 // Фронт науки и техники. 1937. № 2. С. 139–144.

<sup>24</sup> Асмус В.Ф. Рец. на кн.: Платон. Теэтет / Пер. В.К. Серёжникова. М.; Л., 1936 // Кн. и пролетар. революция. 1936. № 12. С. 79–85.

<sup>25</sup> Серёжников В.К. Диалектика мира по Аристотелю // Под знаменем марксизма. 1936. № 7. С. 82–97; Его же. Социально-политическая теория Аристотеля // Под знаменем марксизма. 1936. № 9. С. 19–45.

<sup>26</sup> Познер В.М. Памятники человеческой мысли. Рец. на кн.: Аристотель. Афинская полития / Предисл. В.К. Серёжникова. М.; Л., 1936 // Правда. 16.11.1936.

<sup>27</sup> Александров Г.Ф. Рец. на кн.: Аристотель. Афинская полития / Предисл. В.К. Серёжникова. М.; Л., 1936 // Кн. и пролетар. революция. 1936. № 6. С. 48–55.

<sup>28</sup> Кондаков Н.И. Рец. на кн.: Аристотель. О душе / Предисл. В.К. Серёжникова. М., 1937 // Кн. и пролетар. революция. 1937. № 11. С. 67–73.

предисловии Серёжников «преувеличивает элементы материализма в теории познания Аристотеля и игнорирует его колебания в сторону идеализма, односторонне объясняет важнейшие категории аристотелевской диалектики – возможность и действительность – только как страдательные состояния, и ошибочно утверждает, будто бы “первые принципы”, аксиомы, начала Аристотеля получены путем обобщения чувственных данных»<sup>29</sup>.

Наряду с преподавательской работой в МИФЛИ Серёжников вел научную работу в Институте философии. Незадолго до ареста Серёжников принял участие в проекте создания «Истории философии», которая впоследствии получила название «серая лошадь». Тексты его были рассмотрены Б.Э. Быховским, фактическим редактором издания, и завизированы А.М. Дебориным как академиком-секретарем Отделения общественных наук АН СССР. В связи с арестом автора статьи в печать не пошли, но, по счастью, сохранились в Архиве РАН. Это главы о борьбе материализма и идеализма в античной философии, об Эмпедокле и Анаксагоре, об атомизме Левкиппа – Демокрита, о Сократе и сократических школах, о Платоне, о скептицизме и эклектизме в древней, средней и новой Академии, об Аристотеле и о перипатетической школе. В связи с арестом Серёжникова, по темам, о которых он писал, было предложено написать Б.С. Чернышёву и Дыннику. Сравнительное изучение текстов позволяет сделать вывод, что Чернышёв и Дынник написали главы заново, не пользуясь текстами Серёжникова.

В 1937 г. вышел из печати первый том «Ученых записок» МИФЛИ. Том был полностью посвящен статьям ученых философского факультета. Декан факультета А.П. Гагарин выступил со статьей о положении дел на факультете. В статье, по существу, была обоснована программа репрессий в отношении советских философов вообще и преподавателей факультета в частности. Говоря о руководителях и преподавателях философского факультета, Гагарин заявил, что в его составе находилась «часть этих фашистских мерзавцев и шпионов иностранных разведок»<sup>30</sup>. Чему же способствовали репрессии, и в чем «крутой поворот», о котором заявил декан Гагарин? «На философском факультете ликвидированы как чрезмерное увлечение изучением лишь идеалистических систем (Платона, Канта, Гегеля), так и недооценка историко-философского изучения материалистов и работ основоположников марксизма: Маркса, Энгельса, Ленина, Сталина»<sup>31</sup>. Куда держать курс теперь, чтобы «ликвидировать как можно скорее все последствия вредительства и выкорчевать до конца все проявления всякого рода меньшевистствующего идеализма»? Нужно найти новых жертв. Гагарин сообщает, что «партийным коллективом преподавателей вскрыты крупные политические и философские ошибки в работах Тележникова, Фурщика, Вандека, Серёжникова и др.»<sup>32</sup>.

Названные Гагариным философы, которых он собрался подвергнуть «критике и самокритике», еще находились на свободе. После того, как А. Гагарин публично заклеил своих коллег, людей, сделавших имя в философии еще в 1920-е гг., шансов выжить у них уже не оставалось. Все они были после публикации статьи Гагарина арестованы. Никто из них не выжил. Работы их были запрещены и отправлены в спецхран.

<sup>29</sup> Александров Г.Ф. Рец. на кн.: *Аристотель. О душе* / Предисл. В.К. Серёжникова. М., 1937 // Под знаменем марксизма. 1938. № 3. С. 182–187.

<sup>30</sup> Гагарин А.П. На философском факультете МИФЛИ // Тр. Моск. ин-та истории, философии и лит. им. Н.Г. Чернышевского. М., 1937. Т. 1. С. 267.

<sup>31</sup> Там же. С. 267.

<sup>32</sup> Там же. С. 269.



Начало этому было положено все в том же первом томе «Ученых записок» МИФЛИ. Внимательный читатель отметит наличие в книжке двух статей Г.Ф. Александрова: одна из них по античной философии. Между тем в Российской государственной библиотеке сохранился отпечаток работы Серёжникова о Сократе и Платоне из того же первого тома «Ученых записок» МИФЛИ, который по количеству страниц совпадает со второй статьей Г.Ф. Александрова. Но в книжке «Ученых записок» никаких признаков работы Серёжникова нет. Очевидно, что печатание тиража было на полпути приостановлено деканатом, и статьи Серёжникова о Сократе и Платоне были подменены второй статьей Г.Ф. Александрова.

Когда после посмертной реабилитации Серёжникова его сестра стала хлопотать о назначении семье персональной пенсии и начала собирать для этого отзывы людей, знавших ее репрессированного мужа, на просьбу откликнулся А.П. Гагарин. В заявлении от 2 января 1956 г. он всячески поддерживал ходатайство о назначении семье Серёжникова персональной пенсии, сославшись при этом на выдающиеся научные заслуги этого профессора МИФЛИ: «Крупный советский ученый, старый революционер, коммунист, лично знавший Ленина, он пользовался значительным авторитетом»<sup>33</sup>. О том, что привело к аресту Серёжникова, А.П. Гагарин высказался предельно лаконично: «Причина ареста его нам была неизвестна»<sup>34</sup>.

Виктор Константинович Серёжников был арестован 27 апреля 1938 г. Он был потрясен несправедливостью безвинного ареста. Спустя несколько лет, 16 сентября 1943 г. он писал родным из заключения: «Я и до сего времени не могу вспомнить о нем и вызывать все подробности этого злосчастного дня 27 апреля, и боюсь. Боюсь, потому что разрываюсь. Избегаю вспоминать, несмотря на то, что протекло уже пять с половиной лет, долгих и страдальческих лет»<sup>35</sup>.

Находясь в заключении, Серёжников беспокоился о судьбе своих рукописей. Он наивно полагал, что они могли выйти в свет после его ареста, и надеялся через это материально поддержать семью. 6 февраля 1941 г. он писал жене из Внутренней тюрьмы УНКВД Сталинградской области: «Лена, наведи справки в Институте философии Академии наук СССР, вышел ли в свет первый том “Истории философии” и помещены ли в нем мои статьи. Справиться можно или лично (Волхонка, 14) или через Бориса Степановича Чернышёва. В случае положительного ответа следует потребовать вознаграждения за статьи (часть мною была получена), а также получить авторские экземпляры. Я предполагаю прислать тебе доверенность на сей предмет. Точно также справься у Юрия Александровича Зимина, напечатаны ли мои переводы фрагментов Гераклита и произведения Аристотеля “О небе”»<sup>36</sup>. Также следует получить авторские экземпляры и гонорар. О Зимине можно узнать у того же Чернышёва или у Дынника Михаила Александровича. В журналах “Под знаменем марксизма” и “Безбожник” тоже должны были появиться мои статьи. Справься и об этом. И тоже следует получить гонорар и отписки статей в случае напечатания их»<sup>37</sup>.

Серёжников был осужден 10 сентября 1941 г. Особым совещанием при НКВД СССР к заключению в ИТЛ. Содержался в г. Карабаш Челябинской области в ИТК № 3. Одна из дочерей навещала отца в заключении. В своих

<sup>33</sup> Государственный архив Российской Федерации. Ф. 10022. Оп. 1. Д. 15. Л. 1–2.

<sup>34</sup> Там же. Л. 3.

<sup>35</sup> Государственный архив Российской Федерации. Ф. 10022. Оп. 1. Д. 13.

<sup>36</sup> Трактат Аристотеля «О небе» на русском языке впервые появился лишь спустя сорок лет в 1981 г. в третьем томе «Сочинений» Аристотеля в переводе А.В. Лебедева.

<sup>37</sup> Государственный архив Российской Федерации. Ф. 10022. Оп. 1. Д. 12. Л. 7.

письмах он давал им советы, как самостоятельно организовать свой научный труд, заниматься самообразованием, работать с литературой. В письме домой есть приписка, предназначенная дочери. Наставляя ее, отец пишет: «Наука – самое дорогое, что есть в жизни. Помни только, что занятия наукой требуют бескорыстной преданности ей и настойчивости, связанной с тяжелым и упорным трудом»<sup>38</sup>.

Завещанием Серёжникова можно считать слова из последнего письма дочери из тюрьмы 21 января 1944 г.: «Как бы ни была продолжительна наша жизнь, никогда не устанешь заниматься наукой. Наука неисчерпаема, как неисчерпаема природа. Жаль только, что жизнь наша коротка. Тем более продуктивно надо проводить ее»<sup>39</sup>.

Виктор Константинович Серёжников умер в заключении 27 июня 1944 г. Реабилитирован 28 сентября 1955 г. Президиумом Сталинградского областного суда.

Дочь Серёжникова Вера Викторовна передала сохранившиеся вещи, материалы и документы отца в Государственный исторический музей и в Государственный архив Российской Федерации. Они доступны исследователям. Это – замечательный и достойный подражания пример бережного отношения к творческому наследию философа.

Вера Викторовна Серёжникова написала воспоминания об отце. Они печатаются в приложении к настоящей статье.

### Список литературы

*Александров Г.Ф.* Рец. на кн.: Аристотель. Афинская полития / Предисл. В.К. Серёжникова. М.; Л., 1936 // Кн. и пролетар. революция. 1936. № 6. С. 48–55.

*Александров Г.Ф.* Рец. на кн.: Аристотель. О душе / Предисл. В.К. Серёжникова. М., 1937 // Под знаменем марксизма. 1938. № 3. С. 182–187.

*Архив РАН.* Ф. 355. Оп. 3. Д. 28. Л. 68–81.

*Асмус В.Ф.* Рец. на кн.: Платон. Теэтет / Пер. В.К. Серёжникова. М.; Л., 1936 // Кн. и пролетар. революция. 1936. № 12. С. 79–85.

*Гагарин А.П.* На философском факультете МИФЛИ // Тр. Моск. ин-та истории, философии и лит. им. Н.Г. Чернышевского. Т. 1. М., 1937. С. 265–269.

Государственный архив Российской Федерации. Ф. 10022. Оп. 1. Д. 12.

Государственный архив Российской Федерации. Ф. 10022. Оп. 1. Д. 13.

Государственный архив Российской Федерации. Ф. 10022. Оп. 1. Д. 15.

Государственный архив Российской Федерации. Ф. 10022. Оп. 1. Д. 6.

*Дидро Д.* Избранные философские сочинения / Пер. и примеч. В.К. Серёжникова. СПб.: М.И. Семенов, 1913. 318 с.

*Дынник М.А.* Рец. на кн.: Платон. Теэтет. М.; Л., 1936 // Под знаменем марксизма. 1937. № 4. С. 222–226.

*Загребаева В.Н., Козлов Б.И., Савина Г.А.* Коммунистическая академия ЦИК СССР (1918 – 1936). Вып. II. М.: Архив РАН, 2009. 314 с.

*Колубовский И.Я.* Рец. на кн.: Платон. Теэтет / Пер. В.К. Серёжникова. М.; Л., 1936 // Фронт науки и техники. 1937. № 2. С. 139–144.

*Кондаков Н.И.* Рец. на кн.: Аристотель. О душе / Предисл. В.К. Серёжникова. М., 1937 // Кн. и пролетар. революция. 1937. № 11. С. 67–73.

*Милонов К.К.* Рец. на кн.: Серёжников В.К. Кант. М.; Л., 1926 // Правда. 9.06.1926.

Оруженосцы оппортунизма // Первый ун-т (Москва). 14.04.1930.

*Павлов А.Т.* Философия в Московском университете. СПб.: РХГА, 2010. 286 с.

<sup>38</sup> Государственный архив Российской Федерации. Ф. 10022. Оп. 1. Д. 12. Л. 7-об.

<sup>39</sup> Там же. Д. 13. Л. 6.

*Познер В.М.* Памятники человеческой мысли. Рец. на кн.: Аристотель. Афинская полития / Предисл. В.К. Серёжникова. М.; Л., 1936 // Правда. 16.11.1936.

*Рец. на кн.: Серёжников В.К.* Кант. М.; Л., 1926 // Летописи марксизма. 1927. № 2. С. 133–134.

Российский государственный архив социально-политической истории. Регистрационный бланк члена ВКП(б) № 1179968 (1936).

Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 17. Оп. 100. Д. 6688.

*Серёжников В.К.* Гегель // Энциклопедия государства и права. Вып. II / Под ред. П.И. Стучки. М., 1925. С. 555–561.

*Серёжников В.К.* Государственный исторический музей и перспективы его развития // Сов. музей. 1935. № 2. С. 34–41.

*Серёжников В.К.* Диалектика мира по Аристотелю // Под знаменем марксизма. 1936. № 7. С. 82–97.

*Серёжников В.К.* Диалектический материализм. М.: МГУ, 1930.

*Серёжников В.К.* Заочник-юрист. М.: МГУ, 1930.

*Серёжников В.К.* Исторический материализм. Вып. I. М.; Л.: МГУ, 1928. 295 с.; Вып. II. М.; Л.: МГУ, 1929. 274 с.

*Серёжников В.К.* Как работать в семинарии. Опыт работы в семинарии по историческому материализму. М.: МГУ, 1930. 56 с.

*Серёжников В.К.* Кампанелла // Большая советская энциклопедия / Под ред. О.Ю. Шмидта. Т. 31. М., 1937. Стлб. 136–139.

*Серёжников В.К.* Кант // Энциклопедия государства и права. Вып. III / Под ред. П.И. Стучки. М., 1926. С. 351–364.

*Серёжников В.К.* Ламетри. М.: Госиздат, 1925. 118 с.

*Серёжников В.К.* Очерки по истории философии. М.; Л.: Госиздат, 1929.

*Серёжников В.К.* Рец. на кн.: Дынник М.А. Очерк истории философии классической Греции. М., 1936 // Кн. и пролетар. революция. 1937. № 2. С. 146–148.

*Серёжников В.К.* Социально-политическая теория Аристотеля // Под знаменем марксизма. 1936. № 9. С. 19–45.

*Серёжников В.К.* Учение Канта о времени и пространстве перед судом физиологии // Под знаменем марксизма. 1924. № 4–5. С. 50–59.

*Серёжников В.К.* Учение Канта о праве и государстве // Сов. право. 1924. № 3. С. 40–50.

*Серёжников В.К.* Филипп, епископ Смоленский и Дорогобужский и православная церковь (По материалам процесса смоленских церковников 1–24 августа 1922 г.). Смоленск: Смоленский губком РКП(б), 1922. 41 с.

*Соколов В.В.* В.К. Серёжников // История философской мысли в Московском университете / Под ред. И.Я. Щипанова. М., 1982. С. 234–236.

Факультет общественных наук Первого Московского государственного университета / Под ред. В.К. Серёжникова. М.: МГУ, 1925.

## **Viktor Konstantinovich Serezhnikov: sketch of a biography**

### ***Sergei Korsakov***

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Volkhonka Str. 14/5, Moscow 119991, Russian Federation; e-mail: snkorsakov@yandex.ru

This is a biographical sketch of a notable Soviet historian of philosophy Victor Serezhnikov. Member of Russian Social Democratic Labour Party, Serezhnikov became one of the first research fellows of the Institute of Philosophy and professor of the faculty of letters of Moscow Institute of Philosophy, Literature and History, writing monographs on ancient philosophers, La Mettrie and Kant and publishing translations of many classical works of philosophy. Even before the October Revolution, while the writings of materialist

philosophers remained banned by tsarist censorship, Serezhnikov managed to translate and publish abroad a volume of works of Diderot and another one of La Mettrie. The present sketch of Serezhnikov's biography is for the first time based on documents from various archives. Particular attention is given the role Serezhnikov played in the study of ancient philosophy in pre-war USSR. The author extensively quotes the letters wich Serezhnikov, who was subjected to repressions and died in labour camp, sent to his relatives from prison. The memoirs of Serezhnikov's daughter Vera, reproduced in the Appendix, offer a glimpse into the atmosphere of family life of a Soviet professor of philosophy during 1930s.

**Keywords:** Victor Serezhnikov, history of philosophy, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Stalinism

## References

Aleksandrov, G. "Review: Aristotel. Afinskaya politiya. Predislovie V.K. Serejnikova. M.; L., 1936" [Review of Aristotle, *Athenaion Politeia*, with an Introduction by V.K. Serezhnikov. Moscow and Leningrad, 1936], *Kniga i proletarskaya revluziya*, 1936, no 6, pp. 48–55. (In Russian)

Aleksandrov, G. "Review: Aristotel. O dushe. Predislovie V.K. Serejnikova. M., 1937" [Review of Aristotle, *On the Soul*, with an Introduction by V.K. Serezhnikov], *Pod znamenem marksizma*, 1938, no 3, pp. 182–187. (In Russian)

Archive of Russian Academy of Sciences. F 355. Op. 3. D. 28. L. 68-81. (In Russian)

Asmus, V. "Review: Platon. Teetet / Perevod V.K. Serejnikova. M. L., 1936" [Review of Plato, *Theaetetus*, translated by V.K. Serezhnikov. Moscow and Leningrad, 1936], *Kniga i proletarskaya revluziya*, 1936, no 12, pp. 79–85. (In Russian)

Diderot, D. *Isbrannye filosofskie sochineniya* [Selected Philosophical Works], trans. by V. Serejnikov. St.Petersburg: M.I. Semenov Publ., 1913. 317 pp. (In Russian)

Dynnik, M. "Review: Platon. Teetet / Perevod V.K. Serejnikova. M. L., 1936" [Review of Plato, *Theaetetus*, translated by V.K. Serezhnikov. Moscow and Leningrad, 1936], *Pod znamenem marksizma*, 1937, no 4, pp. 222–226. (In Russian)

Gagarin, A. "Na filosofskom fakul'tete MIFLI" [At the Department of Philosophy of MIHPL], *Trudy Moskovskogo instituta istorii, filosofii i literatury im. N.G. Chernyshevskogo* [Proceedings of Moscow N.G. Chernyshevsky Institute of History, Philosophy and Literature], vol. 1. Moscow, 1937, pp. 265–269. (In Russian)

Kolubovskii, I. "Review: Platon. Teetet / Perevod V.K. Serejnikova. M.; L., 1936" [Review of Plato, *Theaetetus*, translated by V.K. Serezhnikov. Moscow and Leningrad, 1936], *Front nauki i tehniki*, 1937, № 2, pp. 139–144. (In Russian)

Kondakov, N. "Review: Aristotel. O dushe. Predislovie V.K. Serejnikova. M., 1937" [Review of Aristotle, *On the Soul*, with an Introduction by V.K. Serezhnikov. Moscow 1937], *Kniga i proletarskaya revluziya*, 1937, no 11, pp. 67–73. (In Russian)

Milonov, K. "Review: Serejnikov V. Kant. M.;L., 1926" [Review of V.K. Serezhnikov. *Kant*. Moscow and Leningrad, 1926], *Pravda*. 9.06.1926 (In Russian)

"Oruzeniszy oppotunizma" [The Armour-bearer of Opportunism], *Pervyj universitet*. 14.04.1930. (In Russian)

Pavlov, A. *Filosofiya v Moskovskom universitete*. [Philosophy in Moscow University]. St.Petersburg: RChGA Publ., 2010. 286 pp. (In Russian)

Pozner, V. "Pamyatniki chelovecheskoi mysli. Review: Aristotel'. Afinskaya politiya / Predisl. V.K. Serezhnikova. M.; L., 1936" [Monuments of Human Thought. A Review of Aristotle, *Athenaion Politeia*, with an Introduction by V.K. Serezhnikov. Moscow and Leningrad, 1936], *Pravda*. 16.11.1936. (In Russian)

Review: Serejnikov V. Kant. M.; L., 1926 [Review of V.K. Serezhnikov. *Kant*. Moscow and Leningrad, 1926.], *Letopisi marksizma*, 1927, no 2, pp. 133–134. (In Russian)

Russian State Archive of Socio-Political History. CPSU Member Registration Form No. 1179968 (1936). (In Russian)

Russian State Archive of Socio-Political History. F. 17. Op. 100. D. 6688. (In Russian)

Serezhnikov, V. (ed.) *Fakul'tet obshchestvennykh nauk Pervogo Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta* [Department of Social Sciences of First Moscow State University], Moscow: MSU Publ., 1925. (In Russian)

Serezhnikov, V. "Campanella", *Bol'shaya sovetskaya entsiklopediya* [Great Soviet Encyclopaedia], vol. 31, ed. by O. Shmidt. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya Publ., 1937, Sp. 136–139. (In Russian)

Serezhnikov, V. "Dialektika mira po Aristotelyu" [Dialectic of the World According to Aristotle], *Pod znamenem marksizma*, 1936, no 7, pp. 82–97. (In Russian)

Serezhnikov, V. "Gosudarstvennyi istoricheskii muzei i perspektivy ego razvitiya" [State History Museum and Prospects of its Development], *Sovetskii muzei*, 1935, no 2, pp. 34–41. (In Russian)

Serezhnikov, V. "Hegel", *Entsiklopediya gosudarstva i prava* [Encyclopaedia of State and Law], vol. 2, ed. by P. Stuchka. Moscow: Kommunisticheskaya akademiya Publ., 1925, pp. 555–561. (In Russian)

Serezhnikov, V. "Kant", *Entsiklopediya gosudarstva i prava* [Encyclopaedia of State and Law], vol. 3, ed. by P. Stuchka. Moscow: Kommunisticheskaya akademiya Publ., 1926, pp. 351–364. (In Russian)

Serezhnikov, V. "Review: Dynnik M.A. Ocherk istorii filosofii klassicheskoi Gretsii. M., 1936" [Review of M.A. Dynnik. Outline of the History of Philosophy in Classical Greece.], *Kniga i proletarskaya revolyutsiya*, 1937, no 2, pp. 146–148. (In Russian)

Serezhnikov, V. "Sotsial'no-politicheskaya teoriya Aristotelya", [Socio-political Theory in Aristotle], *Pod znamenem marksizma*, 1936, no 9, pp. 19–45. (In Russian)

Serezhnikov, V. "Uchenie Kanta o prave i gosudarstve", [Kant's Doctrine of Law and State], *Sovetskoe pravo*, 1924, no 3, pp. 40–50. (In Russian)

Serezhnikov, V. "Uchenie Kanta o vremeni i prostranstve pered sudom fiziologii", [Kant's Doctrine of Time and Space at the Trial of Physiology], *Pod znamenem marksizma*, 1924, no 4–5, pp. 50–59. (In Russian)

Serezhnikov, V. *Dialekticheskii materialism* [Dialectical Materialism]. Moscow: MSU Publ., 1930. (In Russian)

Serezhnikov, V. *Filipp, episkop Smolenskii i Dorogobuzhskii i pravoslavnyaya tserkov' (Po materialam protsessa smolenskikh tserkovnikov 1–24 avgusta 1922 g.)* [Philip, Bishop of Smolensk and Dorogobuzh, and the Orthodox Church (from the Acts of the Trial of Smolensk Clergymen on August 1–24, 1922)]. Smolensk: Smolenskii gubkom RKP(b) Publ., 1922. 41 pp. (In Russian)

Serezhnikov, V. *Istoricheskii materialism* [Historical Materialism], 2 vols. Moscow; Leningrad: MSU Publ., 1928–1929. (In Russian)

Serezhnikov, V. *Kak rabotat' v seminarii. Opyt raboty v seminarii po istoricheskomu materializmu* [Working in a Seminar: an Essay of Studies in the Seminar on Historical Materialism]. Moscow: MSU Publ., 1930. 56 pp. (In Russian)

Serezhnikov, V. *Lametrie*. Moscow: Gosizdat Publ., 1925. 118 pp. (In Russian)

Serezhnikov, V. *Ocherki po istorii filosofii* [Essays in the History of Philosophy]. Moscow; Leningrad: Gosizdat Publ., 1929. (In Russian)

Serezhnikov, V. *Zaochnik-yurist* [A Correspondence Student of Law]. Moscow: MSU Publ., 1930. (In Russian)

Sokolov, V. "V. Serezhnikov", *Istoriya filosofskoi mysli v Moskovskom universitete* [A History of Philosophy in Moscow University], ed. by I. Shchipanov. Moscow: MSU Publ., 1982, pp. 234–236. (In Russian)

State Archive of the Russian Federation. F. 10022. Op. 1. D. 12. (In Russian)

State Archive of the Russian Federation. F. 10022. Op. 1. D. 13. (In Russian)

State Archive of the Russian Federation. F. 10022. Op. 1. D. 15. (In Russian)

State Archive of the Russian Federation. F. 10022. Op. 1. D. 6. (In Russian)

Zagrebaeva, V., Kozlov, B. & Savina, G. *Kommunisticheskaya akademiya ZIK SSSR (1918 – 1936)* [The Communist Academy (1918–1936)], vol. 2. Moscow: Arkhiv RAN Publ., 2009. 314 pp. (In Russian)

## ПРИЛОЖЕНИЕ

*В.В. Серёжникова*

### ВОСПОМИНАНИЯ О МОЕМ ОТЦЕ\*

Мой отец родился 24 ноября 1873 года в семье астраханского казака. У его родителей было семеро детей, один из которых умер еще совсем маленьким. Шестерых же ребятишек матери удалось вырастить, несмотря на смерть мужа.

Виктор Константинович стал известным революционным деятелем, членом «Союза борьбы за освобождение рабочего класса» с 1894 года. Долгое время находился в эмиграции вместе с Плехановым, Алексинским, Чичериным и др. С 20 октября 1918 г. по предложению В.И. Ленина был избран профессором Социалистической академии общественных наук по кафедре философии. Один из авторов первого издания Краткого курса истории ВКП(б) и в частности четвертой главы этого труда. Виктор Константинович умер в ссылке 27 июня 1944 года.

Я, младшая дочь, Вера Викторовна Серёжникова, родилась 7 июня 1925 года. Помню своего отца – среднего роста, немного полноватый, с темно-каштановыми волосами, лежащими крупными волнами, с усами и замечательными зубами. Походка медлительная, твердая. Всегда спокойный, мудрый, сдержанный и доброжелательный. Носил пенсне или очки, т. к. приходилось много читать, а зрение было неважное.

Его все уважали и часто обращались за советами и с просьбами по разным вопросам, и он никогда не отказывал.

Двери нашей квартиры всегда и для всех были открыты. Эту квартиру отец получил как старый большевик и профессор в 1923 году. Она находилась в бывшем доходном доме с гостиницей «Брест» (которую затем переименовали в «Якорь»). Дом выходил на три улицы: Тверскую-Ямскую, Большую Грузинскую и 1-ю Брестскую. Квартал заканчивался церковью Василия Кесарийского, отличавшейся грандиозной архитектурой и обширностью. Она также выходила на три улицы – Тверскую-Ямскую, Васильевский переулок и 1-ю Брестскую.

Наш дом до революции принадлежал купцу, крупному лесопромышленнику Михаилу Петровичу Аристову и его жене Лидии Александровне Протазановой. Елена Константиновна (младшая сестра отца) рассказывала мне, что во время революции ночью в квартиру явились вооруженные матросы выселять бывшего домовладельца Аристова. Отец встал на защиту и сказал: «Советской власти необходимы такие крупные специалисты по лесному делу». В то время отец был единственным партийцем в доме. Слава Богу, матросы ушли, выселение не состоялось, и эти тихие, скромные люди продолжали спокойно жить.

\* Публикация С.Н. Корсакова. При поддержке РГНФ. Проект № 15-03-00244 «Институт философии РАН в период сталинизма».

Лидия Александровна Протазанова – сестра известного и талантливейшего режиссера Якова Александровича Протазанова. В 1900-х годах он сам жил с ними в квартире. Это замечательный, добрейший, интеллигентный человек. Я его очень хорошо помню, он часто приходил к своей сестре.

Протазанов дружил с моим дядей Василием Константиновичем (младшим братом отца) – артистом Театра Корша, одним из первых заслуженных артистов РСФСР, теоретиком искусства декламации, педагогом, режиссером, профессором-логопедом. Его хорошо знали в артистических кругах тех лет. Им был создан Государственный институт декламации. Он находился на улице Герцена, как раз напротив Консерватории (в глубине двора старое здание школы). Среди его выпускников профессор Е.Ф. Саричева, преподаватели А.В. Прянишников, А.В. Круминг, И.Я. Блинов, Е.К. Гальперин, В.В. Другова, артисты-чтецы: Н.Ф. Першин, Н.М. Эфрос, П.М. Ярославцев, Ю.С. Глазунова, В.Г. Суханова, Б.В. Чепанова, Э.Э. Лукова, Н.Д. Игнатъев, дикторы Всесоюзного радио В.С. Соловьева, Е.И. Гольдина, А.И. Головина, Н.А. Толстова, З.П. Ремизова и многие другие. Система школы Василия Серёжникова – музыкально-речевая. Вслед за Сергеем Волконским и Юрием Озоровским Серёжников утверждает музыкальную природу речи. В 1923 году он из числа своих учеников и преподавателей организовал Московский передвижной театр чтеца (закрыт в конце 1930-х гг.). В 1935 году Василий Константинович был репрессирован. Скончался в 1952 году.

Квартира огромная: на каждую семью по сто метров жилой площади. Длинные коридоры, по которым мы в детстве катались на велосипеде. Два парадных и один черный вход – через него выходили в закрытый двор с красивыми чугунными воротами. В десять часов вечера ворота запирались. Чтобы попасть домой, звонили дворнику. Дети нашего дома гуляли во дворе под зорким присмотром всей дворни.

Во дворе жили столяр, сапожник, лудильщик, точильщик. Все нужное для повседневной жизни было под руками. Наша квартира – веселая, солнечная, полная жизни. В ней хозяйствовала моя тетя (младшая сестра отца) Елена Константиновна, она занималась кухней и семейным бюджетом. Я ее называла мамой. Родная мама Мария Константиновна Лукавская (жена отца) работала сестрой милосердия и часто уезжала на фронт. Мама умерла в 1927 году, нас осталось трое: сестра Ариадна двенадцати лет, я, двухлетняя, и сводный брат по матери Георгий четырнадцати лет.

Папа был настоящим отцом семейства, на его иждивении тогда находилось шесть человек. Маму свою я не помню и сиротой себя никогда не чувствовала. Отец был большим любителем после обеда (обедали часов в шесть) пойти на прогулку в Петровский парк, находящийся на современном Ленинградском шоссе, и всегда брал меня с собой. Мы проходили через Триумфальные ворота – огромные и грандиозные: они возвышались в конце Тверской-Ямской улицы. Около ворот стояли две сторожевые будки, покрашенные в белые и черные диагональные полосы. Во время нашего гуляния отец часто останавливался, глядел на небосвод и рассказывал много интересного о звездах. Обыкновенно доходили мы до ипподрома, на котором происходили конные бега и скачки, и возвращались домой к ужину. По-семейному садились за большой обеденный стол с кипящим самоваром. Собиралась вся семья, и начиналось вечернее чаепитие с вкуснейшими пирожками, которые всегда пекла тетя Елена. После ужина каждый занимался своим делом: кто-то шил, кто-то читал вслух интересную книгу. Я любила вышивать. В десять часов дети шли спать.

Отец уходил в свой кабинет на отдых, а ночью вставал работать. С головой погружался в свои книги и любимую философию. В кабинете отца стояли большой письменный стол с зеленым сукном и старинное кресло. На столе – лампа с зеленым абажуром, письменный прибор, бювар, много карандашей, ручек, набор ножей для разрезания журналов и книг, три бронзовые статуэтки (Шиллер, Шекспир, Гёте), в рамке портрет Ламетри, этажерка, полная словарей, несколько специальных ящиков с каталогом библиотеки, которая насчитывала около 15 000 томов по философии, истории, русскому языку, иностранным языкам и другим отраслям знаний. Часто отец писал стоя за конторкой. Для спанья – широкий диван, на стене висела карта мира.

Вся наша семья отца очень уважала, прислушивалась к его советам. В трудные минуты все обращались к нему за помощью, и он никогда никому не отказывал. К нам, к детям, он относился с большой нежностью и заботой. Мне покупал книги с иллюстрациями хороших художников, выписывал журнал «Чиж и Ёж» с иллюстрациями художника-графика М.М. Черемных.

Несколько раз были с отцом в Большом театре на балетах: «Спящая красавица», «Щелкунчик», «Лебединое озеро». Мне очень нравилась балерина Марина Тимофеевна Семёнова. Классические пропорции тела, изумительная пластика. С каким изяществом она кланялась публике в конце спектакля!

В Художественном театре с отцом смотрели спектакль «Синяя птица». Вообще, можно сказать, я выросла в Театре юного зрителя в переулке Садовских. В нем работал актером муж двоюродной сестры. Моими кумирами были певцы и певицы: А.В. Нежданова, В.В. Барсова, Н.А. Обухова, С.Я. Лемешев.

Любила слушать патефонные пластинки с записью голосов Галли Курчи, Ф.И. Шаляпина, Вертинского. С А.Н. Вертинским я познакомилась в поезде, когда возвращалась из Москвы к себе на дачу (станция «Валентиновка», Северная ж. д.). Он несколько лет подряд снимал там дачу для своих маленьких девочек. Часто разговаривали, он много и остроумно шутил. Раз пять я была на его концертах. Необыкновенно талантливый актер. Каждая его песня – это картина, написанная жестами выразительных рук – маленький жизненный эпизод, западающий в душу.

Меня учили музыке, шитью и вышиванию. Подготовкой к школе со мною занимался сам отец. Я поступила в образцовую школу № 25 Свердловского района г. Москвы, созданную специально для «кремлевских детей» и детей вышестоящих партийных работников. Она находилась в Старо-Пименовском переулке в здании бывшей гимназии. Здание с колоннами, подпирающими полукруглый балкон. Внутри огромный великолепный интерьер вестибюля. В те годы директором школы была Нина Иоасафовна Гроза – умная, энергичная, справедливая. Заведующий учебной частью – Александр Семенович Толстов – старейший одаренный филолог и историк. Учили нас замечательно.

Самая первая моя учительница, Евгения Карловна Вейцлер, в моей памяти осталась на всю жизнь. Математику преподавал старый профессор Юлий Осипович Гурвиц. Замечательные историки – Петр Константинович Холмогорцев и Николай Афанасьевич Куликов. Литературу вела лучшая из лучших – Анна Алексеевна Яснопольская. Ее уроки были необыкновенно увлекательными.

Нас, учеников, называли на «вы» и коллективно к классу «господа»: «Господа, шум в классе!», «Господа, будете халтурить, выведу двойки в четверти», – очень лаконично, спорить невозможно. С нашими учителями встречались потом классами, всегда тепло о них вспоминали.



В середине 1930-х годов нашу школу захлестнула волна террора. Начались репрессии в школе. Из нашего класса 6 «Б» многие ребята были переведены в параллельный класс 6 «А», некоторые ребята ушли из школы совсем. Причина была одна – у переведенных ребят арестованы родители. Вместе со Светланой Сталиной в одном классе лучше не быть.

Ни учителя, ни ребята не изменили своего прежнего отношения к детям «врагов народа».

Светлана Сталина, Лев Булганин были моими ровесниками, Серго Берия, Воля Маленкова – на один год старше, Светлана Молотова – на три года моложе, одна внучка Горького была моей ровесницей, другая – на один год моложе и т. п. Только Василий Сталин был старше лет на пять.

Н.И. Грозу арестовали в 1937 году, и директором школы стала Ольга Федоровна Леонова (депутат Верховного Совета). Школа получила новый номер и стала числиться под № 175; она существует и по сей день как одна из лучших школ Москвы.

Отец очень заботился о воспитании и образовании детей. У моей старшей сестры Ариадны были хорошие учителя. Она изучала языки, училась музыке, рисованию, очень увлекалась литературой, с детства изучала стихи и музыку. Сестра мечтала серьезно заниматься музыкой, а отец настаивал на химии. Она, конечно, согласилась, т. к. авторитет отца был слишком велик. Она не стала доказывать и спорить, а просто поступила в Московский химико-технологический институт имени Д.И. Менделеева.

Мой брат Георгий, сводный по матери, скромный, застенчивый, увлекался поэзией и рисованием. Участвовал в строительстве первой очереди Метрополитена. После окончания строительства работал заместителем начальника станции «Преображенская». Погиб на фронте в 1941 году.

Обыкновенно в дом приходило много народа: профессора Смоленского университета Миллер, Дыхно, Жаринов, Давыдов и др. Часто бывал Николай Иванович Бухарин. Я помню его летом в сандалиях, в толстовке, в холщевых летних брюках. Он играл с детьми, сестру отца учил кататься на велосипеде. С ним всегда всем было весело. Бывали врачи: Четвериков, Свержевский, Преображенский, Плетнёв. Частыми посетителями бывали С.М. Романовская и В.Н. Сарабьянов (мой отец готовил его когда-то в Астраханскую гимназию). Они были неразлучными друзьями вплоть до ареста отца. Завсегдаем бывал Иван Дмитриевич Сытин, русский издатель-просветитель. С 1884 года он печатал книги в издательстве «Посредник», издавал учебники, научно-популярные книги, дешевые издания собраний сочинений классиков русской литературы, энциклопедии, народные календари и др. В начале 1910-х годов издательство Сытина стало крупнейшим в России. После Октябрьской революции Сытин был консультантом Госиздата – персональным пенсионером. Иван Дмитриевич всегда приходил с пачкой новых книг.

Брат отца, Василий Константинович, приводил друзей – очень интересных и знаменитых. Помню, на какой-то первомайский праздник пришли с гармошкой и красными бантами в петлицах пиджаков под песню «Яблочко» два закадычных друга: мой дядя Вася и поэт Василий Васильевич Каменский, один из первых русских пилотов (ввел в обиход слово «самолет»), в ранней молодости – представитель футуризма (его поэмы – «Стенька Разин», «Емельян Пугачев», «Иван Болотников»). Мы, дети, в этих праздниках участия не принимали, расходились по своим комнатам и занимались своими делами.

В те счастливые годы, казалось, ничего еще не предвещало будущих трагедий. Отец был окружен братьями, сестрами и детьми. По праздникам собиралось много гостей. Взрослые беседовали, веселились, танцевали, пели, читали стихи.

Отец самозабвенно занимался наукой. Честность, верность и доброжелательность – вот его главные черты: честность перед самим собой и верность партийному и государственному долгу. В 1920-е–1930-е годы отец много работал с молодежью. Как лектор пользовался у слушателей заслуженным глубоким уважением. Помню отца со строгим выражением лица, с задумчивыми глазами. Нам, детям, часто говорил: «Вы понимаете – вам трудно, проблемы серьезные, а опыта еще нет, знаний тоже не хватает. Так учитесь! И совет мой прост: все, чем волнуется мир, должно вас волновать также. Мы идем вперед, нам трудно, но ведь мы идем! Эх дети, если бы Вы знали, через что мы уже прошли!.. И еще дальше пойдем».

Отец все время мечтал о своей даче. Приобрел он ее в 1937 году. Участок большой, в 24 сотки. Мы посадили там малину, клубнику, смородину. А отец возле террасы – кусты жасмина и сирени, а за домом – небольшую липовую аллею. Зимой в школьные каникулы мы выезжали на дачу. Отца это очень радовало. Он любил в тиши от городского шума писать свои труды. Но, увы, в 1938 году отца арестовали, и мое счастливое детство закончилось. Благополучию нашей семьи пришел конец.

Мой отец, Серёжников Виктор Константинович, был человеком твердым, решительным и принципиальным, говорил все, что думал, не выносил лицемерия и отличался чувством справедливости.

## ДИСКУССИИ

### LA CONSCIENCE PHILOSOPHIQUE ET LE MONDE

#### *Entretien avec le Professeur Philippe Capelle-Dumont*

**Philippe CAPELLE-DUMONT**, né en 1954, prêtre catholique, Professeur des universités, docteur en philosophie (Sorbonne), docteur en théologie, Habilité à diriger des Recherches (Strasbourg), enseigne la philosophie à l'Université de Strasbourg et à l'Institut catholique de Paris. Professeur docteur honoris causa de l'Université catholique d'Argentine. Doyen de la Faculté de philosophie de l'Institut Catholique de Paris de 1994 à 2006, président-fondateur de la Chaire de métaphysique Etienne-Gilson depuis 1995, fondateur (avec Paul Ricoeur) du Fonds Jean-Nabert (2001), directeur du laboratoire de recherche en philosophie de la religion (1999–2006), il a dirigé une trentaine de colloques scientifiques en France et à l'étranger. Auteur de 29 livres, de 180 articles scientifiques, notices de dictionnaires et d'encyclopédies, contributions et préfaces à des ouvrages de philosophie, il est également directeur-fondateur de deux collections éditoriales: Philosophie & Théologie (48 volumes), Cerf; Collection de métaphysique Etienne-Gilson (12 volumes) PUF. Membre du «Cercle Castelli» (Rome) depuis 1998, ancien président de la Conférence mondiale des Facultés de philosophie des Universités catholiques (1999–2008), il est président de l'Académie catholique de France (2008) et de la Société francophone de philosophie de la religion (2011). Phénoménologue, il s'inscrit dans l'histoire des problématiques développées par Husserl, Heidegger, Emmanuel Levinas et Paul Ricoeur, (*Fenomenologia francesa actual*, 2009). Il prépare actuellement un livre qui rassemble ses recherches phénoménologiques ayant donné lieu à des conférences en Europe et en Amérique: «Phénoménologie de l'alliance». Métaphysicien, il consacre ses travaux à la question du temps et à la question philosophique de Dieu en articulation avec sa recherche sur le concept «d'alliance». Il a également publié plusieurs articles de théologie, notamment sur la question de la kénose, le problème de la vérité dans le dialogue interreligieux et la question théologico-politique. Il a reçu en 2009 à Rome la médaille *Ex corde ecclesiae* décernée chaque année à un universitaire catholique. Cette interview a été réalisée au mois de Janvier 2014.

---

*La philosophie est certainement un domaine d'exercice qui nous permet d'appréhender et même de comprendre les différentes données de la vie et de la conscience. On peut dire également que la philosophie et les interrogations philosophiques représentent une lutte continue avec les mystères de la nature humaine et de la divinité, la recherche philosophique n'offrant pas en tout de réponses définitives. Alors, comment définiriez-vous la conscience philosophique et pourquoi croyez-vous qu'elle soit nécessaire?*

La philosophie ne relève pas de l'opinion et n'a rien à faire sur le marché des opinions; il faut laisser cela aux journalistes. Le fait qu'il y ait des discours philosophiques différents et opposés, Descartes s'en était déjà ému dans le «Discours de

la méthode». Mais cette vieille observation ne disqualifie pas l'exercice philosophique qui représente en effet l'exigence de rigueur la plus attendue dans un monde de complexité. Le mot «conscience» lui revient donc à ce premier titre comme une impératif de droiture dans la pensée; cependant, il doit lui être rapporté avec beaucoup de précautions. Ses résonances psychologiques doivent ici être sinon évacuées, du moins marginalisées si l'on se souvient de l'usage qu'en firent Kant, Hegel, Husserl ou Bergson. La «conscience transcendantale» chez Husserl, par exemple, n'est pas de nature «morale», elle renvoie toujours déjà à une instance en nous qui toujours déjà *visé* et qui vise à connaître ce qui lui est extérieur à partir du flux qu'elle porte en elle et qui la jette au-delà d'elle-même. Mais comme l'a vu Heidegger, contestant son maître Husserl, la conscience intentionnelle est elle-même prise à revers, puisqu'elle est précédée par le «il y a» du monde et du temps. La dé-subjectivation de la philosophie, entreprise avec Nietzsche et achevée avec Heidegger, est ainsi l'un des événements philosophiques les plus importants du dernier siècle.

Mais la conscience ne s'exerce pas seulement sur le plan théorétique, elle est aussi une instance morale, convoquée à l'action dans le monde voire à la transformation du monde. Deux dispositions emblématiques caractérisent le geste philosophique à cet égard: celle qui nous vient d'Aristote pour lequel l'établissement de critères éthiques doit traverser la complexité des situations et, par inférence, est conduite à adopter le juste milieu du comportemental; celle qui vient de son maître Platon dont l'agir provient de l'intuition intellectuelle, de la contemplation des idées qui transcendent toute situation. Là encore, la conscience éthique ne peut que se reconnaître *précédée*: elle est portée à la fois par des traditions (spirituelles, religieuses, ethniques) qui lui impriment toujours déjà des valeurs, des éléments de «valorisation» et par le poids du monde qui est là et nous délivre avant toute recherche de signification (*Bedeutung*), une significativité (*Bedeutsamkeit*).

C'est pourquoi, il faut entendre le terme de «conscience» comme une appropriation de cette précédence, de cette antécédence qui est toujours ce que j'ai appelé une «excédance» (avec un «a») et qui renvoie à une gestation mystérieuse et agissante dont nous sommes toujours déjà redevables. Ainsi de l'expression courante et légitime de «prise de conscience» ou «prendre conscience» qui indique que quelque chose était là, ignoré, auquel on accède et qu'on saisit.

*Comme on sait, la philosophie signifie «l'amour de la sagesse» et du ce point de vue, la philosophie en comparaison avec les autres domaines de la connaissance a sans doute un rôle privilégié. Êtes-vous d'accord avec cette idée, d'un «rôle privilégié de la philosophie»? Devrions-nous parler d'une singularité de la philosophie concernant le champ de connaissance?*

Plus que jamais, la philosophie, que dans les années 1960–70 on croyait diluée dans le champ des sciences humaines, a resurgi dans les années 1980–1990 dans toute sa singularité, sa vocation et sa force. «Aimer la sagesse», ce qui fonde la philosophie, est le contraire de «posséder» la sagesse c'est-à-dire ce qui la trahit. Platon n'avait guère de sympathie pour l'attitude des «Sophistes». C'est que la philosophie jaillit dans la modestie et dans l'humilité mais une modestie et humilité inventives. En ce sens, elle est dépositaire d'une connaissance première qui est comme le savoir d'une ignorance, ce que Nicolas de Cues, après saint Augustin, a appelé la «docte ignorance» et que Franz Rosenzweig dans *l'Etoile de la rédemption* a réactualisée. Mais déjà Socrate avait dit l'essentiel en déclarant: «Tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien» (*Apologie de Socrate et Ménon*). Cette

connaissance première met en cause l'hégémonie parfois revendiquée des connaissances «secondes», venues des sciences particulières et des technosciences, lesquelles travaillent sur des données considérées comme fixes (la physique, la société, la psyché, le langage etc.). Or toutes ces entités relèvent elles aussi d'un mystère de l'être que la philosophie ne cesse par vocation de mettre en relief, ce en dépit des trahisons historiques et idéologiques – La philosophie tient paradoxalement sa puissance d'interrogation de sa condition prestigieuse d'humilité authentique.

*Il y a tant de disciplines philosophiques, comme par exemple la philosophie du droit, la philosophie du langage, la philosophie de la culture et beaucoup d'autres. Il y a donc des différentes vocations philosophiques mais alors, comment pourrions-nous parler d'une autonomie de la philosophie en tant que discipline? Je voudrais vous demander en même temps quelle serait la place occupée par la philosophie dans ce que nous appelons «le monde pragmatique»?*

Les disciplines intra-philosophiques, alors même qu'elles prennent en compte un secteur particulier de l'existence humaine – le droit, le langage, la culture, la politique, la morale et ou la religion, – restent inspirées par le geste philosophique inaugural; comme je viens de l'évoquer, elles replacent tous ces «objets» dans le faisceau problématique et mystérieux du monde qui nous antécède, elles constituent de la sorte un rempart contre toute tentative réductionniste ou instrumentaliste. Leur premier travail consiste à faire apparaître les présupposés des savoirs «positifs» (au sens où ils reposent sur un «positum») des sciences et à en déjouer toutes les naïvetés; plus encore, les disciplines philosophiques s'emploient ou devraient s'employer à discerner les horizons de sens sur lesquels les humains peuvent s'engager. La philosophie reste donc le meilleur hommage rendu à la capacité native de tout homme à s'orienter par la raison, je veux dire une raison *ouverte, exposée*, se reprenant «critiquement» elle-même à la fois dans une dialectique interrogative et intersubjective. Le philosophe en effet n'est pas seul dans son interrogation: Socrate, là encore nous donne une leçon éternelle à travers ses dialogues et sa marche.

Mais la philosophie n'est pas que «réflexion»; Gilles Deleuze ajoutait qu'elle n'est pas non plus simplement «contemplation» et «communication. C'est qu'elle a en charge de former et d'ajuster les concepts fondamentaux à la mesure de l'incommensurable du monde. L'oubli philosophique de «l'incommensurable» a été l'une des causes des deux grands totalitarismes (stalinien et hitlérien) du 20<sup>e</sup> siècle; cet oubli, s'il s'imposait à nouveau, pourrait entraîner, si nous n'y prenons garde, d'autres totalitarismes, qu'ils soient politiques ou religieux.

Plus profondément encore, la philosophie se contre-distingue des autres pratiques de la pensée par son ordre propre de questionnement. Je tiens pour ma part que l'espace de la pensée se définit par quatre types de rationalités principales: scientifique, philosophique, théologique (au sens large) et esthétique. Le philosophique questionne et répond sans autre attache que sa capacité propre à interroger radicalement, à interpréter et à s'orienter, même si le déploiement historique de cette capacité interrogative et herméneutique a créé une tradition et des traditions de pensée dont elle est redevable. Les lignes d'action qu'elle tente de dessiner s'inscrivent dans l'espace où s'entrecroisent le mystère de la nature, de l'homme mais aussi du sacré et du divin. Au fond, une pragmatique qui récuse, comme ce fut le cas dans les périodes sombres de notre histoire, l'une ou l'autre de ces polarités, court toujours le risque du dérapage éthique, écologique autant qu'économique.

*Le plus fréquemment, on évoque la crise économique ou politique qui affecte le monde en oubliant de prendre en considération une autre réalité beaucoup plus douloureuse: la crise morale et spirituelle. Et sans doute la crise des idées. Le pragmatisme a connu un fort développement et ce qui autrefois était appelé «otio» et qui est devenu «negotio». Donc, est il possible un projet philosophique capable de faire revivre l'identité spirituelle de la société contemporaine dominée par la pensée pragmatique?*

Nous en sommes à une phase indéniablement nouvelle où les sociétés et les civilisations se réapproprient le lexique de la spiritualité, qu'il s'agisse de spiritualités religieuses ou laïques. On se plaît parfois à citer (parfois incorrectement) le mot célèbre de André Malraux: «Le 21<sup>e</sup> siècle sera mystique ou ne sera pas». Malraux entendait par là l'exigence de renoncer au nihilisme induit par la «mort de Dieu». Dans son ouvrage de 1926, «La tentation de l'Occident», il écrivait cette phrase qui renseigne bien sur sa vision des choses: «Dieu a été détruit. L'homme ne trouve que la mort». La «réintégration des dieux» à laquelle il appelait consistait à retrouver la voie et la voix de la transcendance par laquelle des normes et des valeurs s'installent et qui viennent, à travers l'homme, de l'au-delà de l'homme. La quête spirituelle s'est parfois aujourd'hui banalisée dans le goût de l'exotisme, mais elle doit rester prioritairement dans le champ des préoccupations philosophiques. Car une spiritualité peut être dangereuse, menaçante, sectaire, voire suicidaire. Il ne faudrait pas oublier trop vite que les totalitarismes les plus sauvages invoquaient les puissances de l'esprit. Il faut donc sortir de de l'équivocité, voire de l'ambiguïté et apprendre à introduire des distinctions nécessaires en cette matière.

En amont, la crise de la normativité morale et de la vie spirituelle est proportionnée à la relégation à laquelle on assiste aujourd'hui, du concept de «Création» et au retour d'une conception immanentiste ou naturaliste du monde. Une certaine idéologie écologique, plutôt extrémiste, en constitue le symptôme le plus obvie; mais il est en d'autres, plus discrets, tel le féminisme exacerbé qui, sans en être lui-même toujours conscient, exprime le besoin archaïque de «grand Tout» fusionnel. Or le concept de Création est le garant tout ensemble d'une inscription dans une mémoire de l'immémorial et d'une exigence de créer des normes dans la puissance de cette mémoire. En effet le principe de création préserve entièrement la possibilité de penser des créations et des créateurs; vous le retranchez et vous retombez dans un fatalisme dont les Stoïciens par exemple n'étaient pas exempts.

*Votre propos nous engage déjà sur un sujet qui intéresse profondément notre discussion et qui concerne comme telle la relation entre la philosophie et la théologie. Vous avez développé cette question en France depuis 20 ans. Est-il nécessaire et en quoi, que la philosophie s'engage dans le dialogue avec la théologie? Celle-ci pourrait-elle sous ce rapport s'intégrer dans ce monde pragmatique?*

Si vous le voulez bien, je serai un peu plus long sur cette question. Car la relation entre la philosophie et la théologie n'est pas une région particulière de la pensée et des pratiques occidentales, elle a constitué leur histoire. Longtemps oubliée dans l'espace académique, elle fait désormais l'objet d'attentions nombreuses un peu partout – et c'est heureux. Elle s'impose en réalité à qui veut comprendre d'où nous venons et souhaite y voir clair dans ce qui nous attend. À tout le moins, la relation philosophie-théologie hérite comme telle d'une histoire tourmentée, en proie aux ruptures, victime des négligences, sujette à métamorphoses et en recherche de nouveaux équilibres. J'ai tenté d'en établir plusieurs modèles historiques tels que, notamment, l'«accomplissement christologique», les «logiques disjonc-

tives», la «totalisation philosophique», l'«intégration théologique», la «neutralité ontologique». La diversité de ces modèles à l'intérieur même du christianisme révèle l'extraordinaire richesse produite par l'intelligence historique de celui-ci et qui répond de ce que j'ai pu appeler sous mode métaphorique une «Pentecôte de la raison», laquelle en certains moments a pu être nourrie de la Pentecôte de la foi.

En réalisant avec 90 collaborateurs une «Anthologie» de la relation Philosophie-Théologie depuis Platon jusqu'à Ricoeur, j'ai voulu en même temps théoriser cette relation notamment avec les deux premiers tomes de mon «Finitude et mystère»<sup>1</sup>. Dans le premier, j'ai plaidé pour une meilleure compréhension systématique de leurs rapports à l'aide du concept de «reconnaissance», puis, dans le second, à l'aide du concept d'«alliance». Ces catégories fondamentales ne permettent pas seulement de rendre compte des destins jumeaux de la philosophie et de la théologie, et de contribuer à l'élucidation du processus de constitution de l'histoire des idées occidentales; elles visent à dire le faisceau d'événements – spéculatifs, culturels, politiques – que la relation philosophie-théologie suscite *comme telle*. Cet événement n'est pas accidentel, il s'inscrit dans le déploiement historique de chacune. Cet événement de longue durée s'est décliné, de façon surprenante ou familière, dans les différentes interlocutions entre la philosophie grecque et le christianisme primitif, entre le (néo)-platonisme et le moment patristique, entre l'aristotélisme et la scolastique médiévale, entre la métaphysique et le théologie chrétienne, entre la science moderne et la dogmatique, entre la phénoménologie et la théologie, entre la philosophie de la religion et la théologie des religions, entre la logique des propositions et l'épistémologie des croyances.

Qualifier cet événement originaire en tant qu'il est sans cesse nouveau, telle est la tâche que je veux exprimer avec la catégorie d'alliance. Si la philosophie est un discours régulé de sagesse et de vérité, la théologie est un discours systématique et raisonnable de la foi. Une telle entreprise d'«alliance» entre des deux rationalités disciplinaires est assurément complexe et difficile d'autant qu'elle n'implique pas seulement une attitude herméneutique historico-descriptive ou la seule analyse des langages; elle comprend aussi une intention performative *i.e.* la mise en œuvre possible d'une pragmatique. Je mentionnerai à titres d'exemples, quatre problèmes actuels et vifs où cette relation peut et doit être mobilisée comme telle. En premier lieu le problème «interculturel». Le vocable d'interculturalité se trouve lié à deux questions de principe; l'une demande si la «culture» ou la «civilisation» procèdent d'une logique de cloisonnement ou bien si elles ont les vertus de dialogue et d'inter-hospitalité; l'autre question tient à l'alternative entre un relativisme des énoncés anthropologiques («les droits de l'homme sont occidentaux») et l'idée d'une unité foncièrement transculturelle de la condition d'humanité. À ce double égard, la pratique d'alliance entre la philosophie et la théologie permet de mettre en évidence les éléments relevant ou de la sphère culturelle, de la sphère religieuse, et de l'histoire des civilisations.

### *Et pour les trois autres problèmes?*

Le problème de «l'interreligieux». Dans sa géographie principale, il comprend trois défis principaux. 1. Comment tenir ensemble la revendication de toute religion dans l'accès à l'absolu et promouvoir en même temps des formes d'acceptabilité

<sup>1</sup> Philippe Capelle-Dumont, *Anthologie Philosophie-théologie*, 5 vols. Paris, 2009–2011; *Finitude et mystère*. Paris, 2005; *Finitude et mystère II*. Paris, 2013; *Finitude et mystère III*. Paris (à paraître).

d'une religion par autre? 2. Quels sont les traits de compatibilité et d'incompatibilité entre les figures de «Dieu» et du «divin» sous-jacentes aux différentes religions? 3. Un «dialogue» avec l'autre «religion» est-il praticable sans une véritable mise à l'épreuve méthodologique des références objectives qui la constituent (rédactions des textes, histoire des dogmes, validité et effet de l'acte de foi. Face à des trois défis majeurs, l'alliance disciplinaire philosophie-théologie se révèle d'un grand secours. À faire cavalier seul, la théologie bute sur les murailles infranchissables d'affirmations «dogmatiques» contradictoires; elle prend alors le risque paradoxale de renoncer à la question rationnelle de la vérité. De son côté, à s'exercer seule, la philosophie bute sur l'extrême difficulté de qualifier les expériences mystiques dans leur rapport à l'unité d'une tradition religieuse. On peut donc apercevoir tout le bénéfice que leur collaboration produit ici: un discours universellement communicable sur la phénoménalité religieuse et son articulation positive avec les identités narratives des religions particulières. En cela, elle contribue à refouler aussi bien un formalisme abstrait, souvent sans véritable prise sur le réel, que les idées communautaristes souvent violentes.

Puis le problème «théologico-politique». Ce domaine de réflexion aujourd'hui amplement réinvesti comporte deux questions de principe qui concernent les liens entre le pouvoir et le sacré, et l'effet politique du religieux. Ces deux questions sont intrinsèques à la réflexion philosophique et à la réflexion théologique, mais elles trouvent une lumière nouvelle dans leur mise en conversation systématique. Les théologies, à moins d'encourager aux «ghettoisations», ne sauraient ignorer les termes diversifiés dans lesquels la tradition philosophique (et juridique) théorise la *politeia*. Et puisqu'un communautarisme peut en cacher une autre, le philosophe ne saurait s'exempter d'un accès à la compréhension «théologique» des concepts théologiques alors que ceux-ci ont été sollicités, transmutés dans des processus de métamorphose politique.

Enfin le problème «bioéthique». La connaissance du génome humain et la maîtrise génétique transportent plusieurs questions fondamentales dont celle, souvent occultée, qui concerne les stratégies d'«intérêt» économique et politique, celle également qui interroge sur le juste rapport à la polarité «nature». Or, sans la tension philosophique, les «théologies» courent chaque fois le risque, faisant valoir une normativité positive, sans doute intra-justifiée, ne pouvoir l'attester comme expérience du monde et donc universalisable. Inversement, sans la tension avec les théologies constituées, les philosophes courent ici le risque de passer à côté des reprises en «raison» des déterminations croyantes inspiratrices des choix éthiques, de manquer alors la part critique que celles-ci induisent et exercent et verser dans la facilité en revendiquant un formalisme éthique abstrait.

On peut ainsi comprendre que la relation philosophie-théologie ne fait pas partie des objets décoratifs, mais qu'elle favorise la complémentarité des ordres de questionnement – avec la rationalité scientifique et la rationalité esthétique – et ainsi qu'elle honore en ces temps d'urgence intellectuelle, le travail multiforme de la pensée.

Paris, le 2 janvier 2014.

Une interview par Tudor Petcu



## LE RAPPORT ENTRE LA PHILOSOPHIE ET LA THÉOLOGIE

### *Entretien avec le Professeur Jean Greisch*

**Jean Greisch**, né en 1942 à Koerich (Luxembourg), est prêtre de l'Église catholique. Il enseignait la philosophie à la Faculté de Philosophie de l'Institut catholique de Paris, dont il fut le Doyen de 1985 à 1994. Il fut également directeur du 3<sup>e</sup> cycle de la Faculté, où il dirigeait le Laboratoire de Philosophie herméneutique et de phénoménologie. Directeur de la «Collection philosophie» aux Éditions Beauchesne (19 volumes parus). Son champ de recherche est la philosophie herméneutique contemporaine et la philosophie de la religion. Il est spécialiste de Heidegger et Ricœur. En 2013, l'Académie française lui décerne le Prix La Bruyère. Cette interview a été réalisée au mois de Mars 2015.

---

*Tout d'abord, je vous prie de m'expliquer brièvement quelles sont à vos yeux les spécificités de la théologie par rapport à la philosophie. Peut-on parler d'une vocation philosophique de la théologie, voire d'une théologie philosophique?*

Je voudrais d'abord vous remercier d'avoir bien voulu m'accorder cet entretien sur une question qui accompagne mon itinéraire intellectuel depuis ses débuts et jusqu'à aujourd'hui, tout en ne cessant de se transformer, comme j'essaie de le montrer dans mon ouvrage actuellement sous presse: *Vivre en philosophant. Expérience philosophique, exercices spirituels et thérapies de l'âme*.

Il importe d'abord de bien nous entendre sur ce que vous appelez «vocation philosophique de la théologie» et «théologie philosophique», deux notions qui n'ont que très peu de choses en commun.

La première question, celle de la «vocation philosophique de la théologie», concerne le statut de la théologie chrétienne, plus précisément ce qu'on appelle de nos jours «théologie fondamentale»: oui ou non, la théologie chrétienne peut-elle se comprendre, sans faire appel, d'une manière ou d'une autre à la philosophie?

La deuxième question, celle de la «théologie philosophique», concerne le statut de la philosophie et la manière dont elle gère, ou contourne la question de Dieu.

«Comment le dieu entre-t-il dans la philosophie comme telle?», se demandait Heidegger dans son célèbre article sur la «constitution onto-théologique de la métaphysique». Peu importe si l'on ratifie la définition heideggerienne de l'onto-théologie ou non, le fait est que, depuis ses débuts et jusqu'à aujourd'hui, la philosophie a généralement estimé que la question de Dieu fait de droit partie de son champ d'investigation.

Dans mon ouvrage récent: *Du Non-autre au Tout autre*, j'ai tenté de relire l'histoire de la philosophie moderne, de Nicolas de Cuse jusqu'à Heidegger et Derrida, dans cette optique.

Mais revenons d'abord à la question de la vocation philosophique de la théologie.

Dans mon propre itinéraire philosophico-théologique, l'année décisive à cet égard fut l'année universitaire 1965/66 au cours de laquelle je suivais le cours de métaphysique d'Emmerich Coreth à la Faculté de théologie de l'Université d'Innsbruck en Autriche, tout en m'initiant à *Hörer des Wortes* de Karl Rahner, dont j'ai récemment préfacé la nouvelle traduction française.<sup>1</sup>

On ne peut, *stricto sensu*, parler de «vocation» que dans un contexte de parole adressée à quelqu'un, sommé de répondre. Si nous définissons, comme le suggère Rahner, la «religion» comme «simple écoute de la libre parole révélée de Dieu lui-même», la question du rapport de la «philosophie» et de la «théologie» devient celle de savoir si l'homme peut, et «en quel sens, découvrir en lui une "oreille" le disposant à écouter une possible révélation venant de Dieu, *avant* même d'avoir de fait entendu cette révélation».

Emboîtant le pas d'Aristote, de Thomad d'Aquin et de Heidegger, Rahner soulignait que l'âme est «d'une certaine manière tout» (*anima est quodammodo omnia*). Si «l'homme est esprit, situé de par son essence devant le Dieu inconnu, devant le Dieu libre, dont le "sens" ne peut pas être déterminé à partir du sens du monde et de l'homme», l'âme ou l'esprit ne sont pas des faits de nature, mais riment avec l'historicité. Même quand Dieu ne dit rien ou quand l'homme croit que Dieu «ne lui dit plus rien», son silence demeure une parole, comme le souligne le magnifique recueil de prières: *Worte ins Schweigen* du même Rahner qui m'accompagnait dans mon année d'études en théologie fondamentale à l'Université d'Innsbruck.

La question directrice de *Hörer des Wortes*: «peut-on, dans une réflexion métaphysique, déterminer à bon droit l'homme dans son essence comme celui qui doit attendre, dans son histoire, une révélation possible de ce Dieu que la métaphysique lui montre comme l'inconnu par essence?», a une portée existentielle et pas seulement purement intellectuelle.

Même si Rahner ne met pas en question la scientificité de la théologie et de la métaphysique, pour lui, ni l'une ni l'autre discipline ne sont un luxe intellectuel, une sorte de «violon d'Ingres» dont on peut jouer au gré de ses humeurs.

La question cruciale de l'«anthropologie métaphysique» de Rahner: «qu'est-ce que l'homme, cet étant qui doit écouter, ou mieux encore, doit tendre l'oreille, dans son histoire, à une révélation qui pourrait venir du Dieu qui dépasse le monde et qui est libre?», emprunte le long détour d'une «ontologie générale», qui a la forme d'une «ontologie de la *potentia obædentialis* à une libre révélation de Dieu». L'homme, compris métaphysiquement, «est cet étant qui, dans son histoire, tend l'oreille vers la parole du Dieu libre. Ainsi seulement il est ce qu'il doit être».

Il me semble que nous sommes aujourd'hui invités à repenser chacun des termes contenus dans cette thèse de Rahner.

Je propose d'entendre le terme de «potentia» en un sens analogue à la «phénoménologie de l'homme capable» sur laquelle Paul Ricœur achevait son œuvre philosophique. Dans la longue liste des capacités humaines (ou des «capabilities» au sens de Martha Nussbaum et d'Amartya Sen), l'écoute, sous-entendue dans la définition de l'homme comme «sujet capable d'écouter une révélation et de lui offrir le oui de tout son être», écoute qui est en même temps une obéissance, est certainement l'une des capacités les plus étranges, mais aussi, d'après Rahner, la plus fondamentale de toutes.

Pour bien des sourds-muets spirituels, c'est là une parole dure à entendre et même pour ceux qui l'acceptent, elle peut prêter à malentendu, si on oublie que la réflexion sur la «vocation philosophique de la théologie» est inséparable d'un discernement critique.

<sup>1</sup> Karl Rahner, «L'auditeur de la parole. Ecrits sur la philosophie de la religion et sur les fondements de la théologie», dans: K. Rahner, *Œuvres*, tom 4. Paris, 2013, p. 7–20.

L'historicité est un trait constitutif de notre être-au-monde, car ce n'est pas accidentellement, mais essentiellement, que nous fondons notre existence sur des événements historiques dont nous ne cessons d'interroger la signification. Ni le relativisme historique, ni le scepticisme historique n'en viendront jamais à bout.

La «vocation philosophique» de la théologie compris en ce sens, est nécessairement également une «vocation ontologique», ce qui ne veut pas dire que la théologie doit se convertir en ontologie pour être philosophiquement respectable.

Il faut simplement prendre acte du fait que, de toutes les questions que l'homme peut se poser, celle de l'être est la plus essentielle, c'est-à-dire la plus nécessaire, et, par le fait même, également la plus «questionnable». Si nous nous la posons, ce n'est pas parce que l'être fait partie des innombrables objets de notre curiosité théorique, mais parce qu'elle s'impose à nous, la plupart du temps indirectement et explicitement mais parfois aussi explicitement.

Pour l'homme en tant qu'il est esprit, l'être est fondamentalement lumineux. En parlant d'une «luminosité de l'être», Rahner fait écho aux nombreux auteurs médiévaux qui interprètent le verset psalmique: «Dans ta lumière nous verrons la lumière», en un sens ontologique, comme le font Thomas d'Aquin et Avicenne, aux yeux de qui l'être est le premier intelligible (*primum quod cadit in intellectum*), c'est-à-dire le garant ultime de toute intelligibilité.

Si l'être en soi (y compris l'ensemble de ses manifestations: la vie, l'agir, la volition et la décision), est «lumineux», c'est-à-dire intelligible, si donc tout ce qui peut être compris, du moins en principe, l'irrationalisme n'a plus aucune «raison d'être» et «l'onto-logie» mérite bien son nom.

Parce que la question de l'être est la «plus catholique» (c'est-à-dire la plus universelle) de toutes les questions, la seule capable de donner un sens précis au «*quodammodo omnia*», la capacité de s'enquérir de l'être comme tel, en sa *totalité*, procure à l'anthropologie son fondement métaphysique: l'homme est le seul étant qui, par essence, est obligé de se poser la question du sens de l'être et qui, en affrontant cette question, découvre sa propre «questionnabilité».

Ni l'animal ni Dieu ne se posent la question de l'être. L'animal ne le fait pas, parce qu'il en est incapable; Dieu ne le fait pas, parce qu'il n'a pas besoin de se la poser. Le fait qu'il s'agisse d'une question «purement humaine» nous apprend quelque chose d'essentiel sur la finitude et la précarité du Dasein. Elle nous dit comment le «*quodammodo omnia*» doit être entendu à l'échelle humaine, comment l'ouverture absolue sur l'être en sa totalité, autrement dit la transcendance, est actualisée par un esprit fini, pour lequel finitude rime nécessairement avec réceptivité et sensibilité.

Interroger l'être comme tel ne peut se faire qu'en distinguant ce qui relève de l'*ontique* (les propriétés des étants) et de l'*ontologique* (les manières d'être). Ce travail de discernement et de différenciation incombe, lui aussi, à l'homme.

Peut-être n'avons-nous pas encore pris la pleine mesure de la percée accomplie dans l'ouvrage de Rahner. Si l'être est le premier intelligible et si, dans n'importe quel acte de connaissance, Dieu est déjà connu implicitement, «l'ouverture au monde» se transforme en ouverture à un Dieu, compris comme «libre inconnu». «Cette ouverture sur Dieu», affirme Rahner, «n'est pas un événement qui pourrait se produire à volonté, dans l'homme, de temps à autre». Elle est au «contraire «la condition de possibilité de ce qu'est l'homme, de ce qu'il doit être, et de ce qu'il est dès toujours même dans sa vie quotidienne la plus perdue. Il est homme uniquement parce qu'il est dès toujours sur les chemins de Dieu; qu'il le sache explicitement ou non, qu'il le veuille ou non, car il est toujours l'ouverture infinie du fini sur Dieu.»

Rahner en tire une conséquence qui mérite qu'on s'y attarde, pas seulement parce qu'il y va de la possibilité de réconcilier la liberté et la compréhensibilité, mais en raison de sa portée métaphysique générale: «C'est (...) dans l'amour de Dieu, et en lui seul, que le contingent est compris. Ainsi l'amour apparaît-il comme la lumière de la connaissance. Une connaissance du fini devient aveugle si elle n'admet pas qu'elle peut se réaliser uniquement dans l'amour.»

En ajoutant que «tout homme a le Dieu qui correspond à son engagement et au mode de cet engagement», Rahner nous alerte en même temps sur les enjeux éthiques de sa thèse métaphysique.

La conception que Rahner se faisait de la transcendance de l'esprit, fixe un rendez-vous important aux phénoménologues contemporains, confrontés au problème de la donation du phénomène à même notre réceptivité sensible et matérielle, à celui de la reconnaissance du fait que la sensibilité est une «faculté de l'esprit et pour l'esprit», et, enfin, à celui d'une saisie proprement humaine de la donation du phénomène, comprise à la lumière de l'être.

Si «c'est *par la parole* que tout étant peut être révélé dans le phénomène» la notion de «Parole de Dieu» cesse d'être un schème mythique qui ne résiste pas à un sobre examen des faits linguistiques.

Le beau titre: «auditeurs de la parole» recèle la promesse d'une théologie authentiquement œcuménique qui, tout en mettant en avant la réceptivité positive de l'homme à une révélation, ne la transforme pas en *a priori* matériel, dictant à Dieu les conditions de sa révélation.

En précisant que, la théologie, entendue comme simple écoute de la parole de Dieu, «existe, parce que Dieu parle, et non pas parce que l'homme pense» et «qu'en elle c'est Dieu qui apparaît, et non pas, comme dans toute autre science, l'homme», Rahner lance en même temps un défi aux philosophes contemporains de la religion.

*Dans la première question j'ai voulu mettre en évidence la vocation philosophique de la théologie. À présent j'aimerais qu'on parle de l'héritage théologique de la philosophie. Personnellement, je suis convaincu de la nécessité de la conscience théologique pour la philosophie, parce que sans une telle conscience la philosophie elle-même serait vide. Donc, comment est-il possible de trouver une présence de la conscience théologique dans la philosophie et comment devons-nous la comprendre?*

À supposer qu'on puisse parler d'une «vocation philosophique» de la théologie, au sens «rahnérien» explicité ci-dessus, on peut aussi, comme vous le faites, s'interroger sur une possible «conscience théologique» de la philosophie. Encore ne faut-il pas se payer de mots, au risque de dire que le philosophe fait de la théologie, comme le Monsieur Jourdain de Molière fait des vers sans s'en rendre compte!

Vous avez raison de parler d'un «héritage théologique» de la philosophie occidentale. Comme je l'ai déjà suggéré plus haut, cet «héritage» ne consiste en rien d'autre que dans le fait que, dès les Présocratiques, et jusqu'à aujourd'hui, les philosophes se sont intéressés à la question de Dieu, sans demander leur autorisation aux théologiens et sans se résigner à la déléguer aux théologiens sous prétexte que ceux-ci seraient plus compétents qu'eux.

Qu'on parle en ce sens d'une «conscience théologique de la philosophie» me paraît tout à fait légitime, mais à condition de bien s'entendre sur le sens de cet adjectif.

Rien ne nous garantit que la «conscience théologique» des philosophes soit «naturellement chrétienne». Prenez *Totalité et Infini* de Levinas. Dans une page mémorable du livre, qui m'a toujours interpellé, Levinas affirme que «l'âme», ou

ce qu'il désigne comme «la dimension du psychique», est «naturellement athée»<sup>2</sup>. «Athée», elle ne l'est pas parce qu'elle nierait l'existence de Dieu, mais parce qu'elle vit «en dehors de Dieu», séparé de lui, et ce n'est que sous cette condition qu'elle peut également entrer en relation avec Lui, ce qui est la signification originelle du terme «religion».

Il n'y a donc pas d'âme «naturellement chrétienne». Pascal a raison: chrétienne, elle ne le devient que par la grâce divine. Cela vaut aussi bien pour la «conscience théologique de la philosophie». «Théologienne» – au sens chrétien de ce mot, la philosophie ne le devient que sous des conditions particulières et, même alors, selon des modalités qui ne se laissent pas toutes, loin de là, subsumer sous ce que, dans les années 30 du dernier siècle, on appelait «philosophie chrétienne».

*Je ne pourrai jamais oublier les démarches philosophiques du Pape Jean Paul II, qui a apporté beaucoup de nouveautés à la phénoménologie chrétienne du vingtième siècle, comme l'a fait Edith Stein aussi. La manière dont le Pape Jean Paul II, a défini la conscience humaine et l'expérience personnelle et a instauré un rapport fort entre la pensée philosophique et la pensée théologique. Aussi, je retiendrai pour notre dialogue son encyclique bien connue dont le titre était Fides et Ratio, similaire jusqu'à un certain point de vue à celle du Pape Leon XIII, Aeterni Patris de 1879. Croyez vous que cette encyclique du Pape Jean Paul II puisse être un modèle pour le rapport entre la philosophie et la théologie?*

Pour moi aussi, la contribution du philosophe polonais Karol Wojtyla, devenu le Pape Jean-Paul II, au renouveau de la phénoménologie du vingtième siècle fut décisive, tout aussi décisive que *Endliches und Ewiges Sein* d'Edith Stein qui était mon livre de chevet au début des années 1960 dans mon approche tâtonnante de la métaphysique.

De part et d'autre, on a affaire à une tentative de renouveler le questionnement métaphysique en mobilisant pour cela les ressources de la phénoménologie husserlienne. Tout en professant moi-même une conception plus «herméneutique» que «transcendantale» de la phénoménologie, je persiste à croire en la nécessité de maintenir une connexion forte entre la rigueur de la description phénoménologique et la quête d'une métaphysique.

La célèbre Encyclique *Fides et ratio* est l'expression magistérielle la plus éclatante d'un pari semblable. On ne comprend la percée qu'elle opère en la relisant sur l'arrière-plan d'autres Encycliques pontificales traitant du rapport entre philosophie et théologie, à commencer par *Aeterni Patris*, sans oublier l'Encyclique antimoderniste *Pascendi Dominici gregis* (1907) de Pie X qui, pendant plus de cinquante ans, handicapait la relation des catholiques à la modernité et dont les effets institutionnels étaient aggravés par le «Serment antimoderniste», abrogé en 1967 par le Pape Paul VI.

Ce n'est qu'en comparant *Fides et ratio* à ces autres documents magistériels qu'on prend la mesure des progrès accomplis. Personnellement, je suis surtout sensible à l'entrée en matière «sapientielle» de l'Encyclique, dans laquelle il me semble retrouver la «griffe» personnelle de Jean-Paul II.

*Est il nécessaire d'insister sur la méditation rationnelle en tant que principale caractéristique de la théologie chrétienne?*

Qu'appellez-vous «méditation rationnelle»? Peut-être voulez-vous parler de la nécessité d'une «médiation rationnelle». Dans ce cas, ma réponse ne souffre pas l'ombre d'un doute: cette nécessité est inscrite dans un texte fondateur du Nouveau

<sup>2</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye, 1961, p. 29.

Testament: «... sanctifiez dans vos cœurs le Seigneur Christ, toujours prêts à la défense contre quiconque vous demande raison (*logon didonai*) de l'espérance qui est en vous. Mais que ce soit avec douceur et respect, en possession d'une bonne conscience ...» (2 P, 3, 15–16).

Ces versets de la deuxième Épître à Pierre s'adressent à une communauté en proie à la persécution. Ce qui importe dans ces situations de crise, que certaines communautés chrétiennes dans le Proche Orient sont entrain de vivre dans toute leur cruauté, c'est d'abord la qualité du témoignage personnel et ensuite seulement la qualité et la rigueur du raisonnement!

Les théologiens qui se réclament de ces versets pour justifier la nécessité d'une «théologie fondamentale», voire d'une «apologétique», n'ont pas tort. L'exigence de «rendre raison» de l'espérance, mais également des deux autres «vertus théologiques»: la «foi» (*fides quaerens intellectum*) et la «charité» est incontournable, sous peine de sombrer dans un fanatisme aveugle, dont nous ne voyons que trop bien les ravages qu'il cause de nos jours dans certaines régions du monde.

J'ajouterai ceci, qui est la grande leçon que j'ai retenue de mon maître Stanislas Breton: au-dessus de la tête du philosophe ou du théologien en quête de «médiations rationnelles» plane en permanence l'épée de Damoclès du grand Signe de Contradiction qu'est la Croix, un défi permanent aussi bien pour ceux qui sont en quête de signes de puissance que pour ceux qui sont en quête de Sagesse. Aussi tout philosophe et tout théologien doit-il périodiquement faire son examen de conscience en méditant à nouveaux frais les versets 17 à 25 du premier chapitre de la Première Épître de Paul aux Corinthiens qui nous avertit solennellement et dramatiquement à «ne pas réduire à néant la Croix du Christ» (v.17).

Certaines «médiations rationnelles» me semblent en effet équivaloir à des réductions à néant. Gardons-nous toutefois de transformer le Signe de Contradiction en guillotine, c'est-à-dire en interdiction de penser. La Croix, elle aussi, donne infiniment à penser, car si ce n'était pas le cas, comment l'apôtre des Gentils pourrait-il parler d'une «sagesse de Dieu» et conclure son exhortation en proclamant que «ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes» (v.25)?

*Vous êtes bien connu pour l'attention que vous avez accordée à la philosophie du Martin Heidegger. De ce point de vue il serait nécessaire que nous nous concentrons sur quelques œuvres importantes de vous, comme par exemple: La Parole Heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots, Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit ou L'Arbre de Vie et l'Arbre du Savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne. Étant donné toutes ces recherches et à partir de l'herméneutique heideggerienne, pourrions nous parler d'une théologie heideggerienne, par rapport aux analyses sur le Dasein?*

Il est vrai que j'ai passé beaucoup de temps en compagnie de Heidegger – trop peut-être, me reprocheront certains – et que je n'ai pas encore fini de m'expliquer avec lui.

J'ai commencé par mettre le pied à l'étrier dans ma thèse: *La Parole heureuse*, dans laquelle je m'intéressais à ce qu'on pourrait appeler la «philosophie du langage» de Heidegger (expression partiellement trompeuse, car le «langage» n'est pas un thème d'étude parmi d'autres de Heidegger; il nous introduit au cœur même de sa pensée).

Les deux autres ouvrages que vous mentionnez (le premier qui est une interprétation intégrale d'*Etre et Temps* et le second qui se focalise sur les premiers enseignements de Heidegger à Fribourg-à-Brisgau de 1919 à 1923) ont pour dénominateur commun de s'intéresser à l'audacieuse reformulation «herméneutique» (plus que d'une «reformulation» il s'agit d'une véritable «refondation», impliquant un inévitable «parricide») que Heidegger propose de la phénoménologie husserlienne. Nous n'en avons pas encore fini de nous expliquer avec la percée décisive que Heidegger a opérée dans son analytique du Dasein, encore que je me demande de plus en plus si celle-ci doit nécessairement graviter autour du pivot du «souci»).

Je n'oublie pas pour autant, s'agissant du «dernier» Heidegger, la très étrange «theologie du dernier Dieu» qu'il esquisse dans les *Beiträge zur Philosophie*. Pour résumer en quelques lignes la question autour de laquelle gravitent mes analyses textuelles dans *Le Buisson ardent III* et *Du Non-autre au Tout autre*<sup>3</sup>, je dirai que je n'ai toujours pas saisi comment Heidegger qui, dans sa célèbre conférence sur la «constitution onto-théologique de la métaphysique», semble avoir expulsé une fois pour toutes «le dieu» de la philosophie, en est venu à concevoir cette énigmatique figure d'un «dernier Dieu», au sujet duquel il affirme explicitement qu'il est «le tout autre par rapport à tous ceux qu'il y eut jusqu'ici, en particulier le Dieu chrétien»!

En ce sens, ma réponse à votre question de savoir s'il peut y avoir une «théologie heideggérienne» qui viendrait se greffer directement sur l'analytique heideggérienne du Dasein est clairement négative: il ne saurait y avoir de telle théologie, parce que, comme Jean-Yves Lacoste ne cesse de le souligner, le Dasein est «naturellement athée». Mais précisément pour cela aussi, l'analytique du Dasein représente un défi constant pour la pensée chrétienne.

Une interview par Tudor Petcu

<sup>3</sup> *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, vol. III. Paris, 2004, p. 638–730; *Du Non-autre au Tout-autre. Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*. Paris, 2012, p. 330–349.

Научно-теоретический журнал

**Философский журнал / Philosophy Journal**  
**Том 8 № 3**

*Учредитель, редакция, издатель:*  
*Институт философии РАН*

Свидетельство ПИ № ФС77-61227 от 03.04.2015 г.

**Редакция**

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 30.09.15.  
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.  
Усл. печ. л. 11,25. Уч.-изд. л. 14,52. Тираж 1 000 экз. Заказ № 15.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*  
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119991, Москва, Волхонка, 14/1, стр. 5

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.
- Рукописи принимаются редакцией по электронной почте в виде двух файлов в форматах MS Word и pdf по адресу: [philosjournal@iph.ras.ru](mailto:philosjournal@iph.ras.ru)
- Объем статьи – от 0,7 до 1,3 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация.
- Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: 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.
- Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом.
- Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.
- Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:
  1. Сведения об авторе(ах):
    - фамилия, имя и отчество автора;
    - ученая степень, ученое звание;
    - место работы;
    - полный адрес места работы (включая индекс, страну, город);
    - адрес электронной почты автора.
  2. Название статьи;
  3. Аннотация (от 200 до 250 слов);
  4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);
  5. Список литературы.
- Рукописи на русском языке должны содержать два варианта представления **списка литературы**:
  1. Список, озаглавленный «**Список литературы**» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;
  2. Список, озаглавленный «**References**» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
    - автор (транслитерация);
    - заглавие статьи (транслитерация);
    - [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];

- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI». После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

- Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).
- Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Правилах оформления рукописей» на сайте журнала по адресу: [http://iph.ras.ru/phj\\_guide.htm](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.
- **Адрес редакции:** 119991, Москва, Волхонка 14/1, стр. 5, Институт философии РАН, «Философский журнал».  
Адрес электронной почты: [philosjournal@iph.ras.ru](mailto:philosjournal@iph.ras.ru)  
Тел.: +7 (495) 697–66–01.

**Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.  
Подписной индекс *41951* Объединенного каталога «Пресса России»  
или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>**

