

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

Т. 9. № 3 / 2016

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

Редакционная коллегия

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

Редакционный совет

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

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

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

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

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

Подписной индекс Объединенного каталога «Пресса России» – 41951

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

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

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

Тел.: +7 (495) 697-66-01

E-mail: philosjournal@iph.ras.ru

Сайт: http://iph.ras.ru/ph_j.htm

THE PHILOSOPHY JOURNAL

(FILOSOFSKII ZHURNAL)

Vol. 9. No. 3 / 2016

Editor-in-Chief Andrey Smirnov (Moscow)
Deputy Editor-in-Chief Nina Sosna (Moscow)
Executive Editor Julia Rossius (Moscow)
Editor Mikhail Egorochkin (Moscow)

Editorial Board

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

Advisory Committee

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

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 4 times per year

First issue: November 2008

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

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

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

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

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

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

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

E-mail: philosjournal@iph.ras.ru

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

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

- А.С. Карпенко.* Сверхреализм. Часть II: От возможного к реальности 5
В.В. Зуев. Представления о научной реальности
и особенности перехода от классической науки к неклассической 25

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- Г.В. Вдовина.* *Species impressa*: об интенциональных формах
в когнитивных концепциях постсредневековой схоластики 41
А.М. Гагинский. О смысле бытия и значениях сущего:
историко-философские разыскания 59
А.А. Перцева. Видимость субъекта между воображением
и восприятием. Сартр и Мерло-Понти 77

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

- И.Р. Насыров.* «Ибн-халдунизм» в османской интеллектуальной
традиции (XVI–XX вв.) 106
И.Л. Андреев. Африканская парадигма времени.
Особенности отношения ко времени у народов, живущих южнее Сахары 121

ДИСКУССИИ

- И.И. Ефшиов.* К двухлитерному шифру Фрэнсиса Бэкона 135
А.А. Парамонов. Когда тайное остается тайным 148

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

- О.И. Кусенко.* Русская философско-богословская мысль в Италии 154
А.А. Кротов. «Смерть» философии? (О концепции Ж.-Ф. Ревеля) 162
Д.Б. Волков. Проблема свободы воли: обзор ключевых исследований
конца XX – начала XXI вв. в аналитической философии 175

PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

- Alexander Karpenko*. Hyperrealism, part II: from the possible to the real 5
Vasily Zuev. The notion of scientific reality and the character of transition
from classical to nonclassical science 25

HISTORY OF PHILOSOPHY

- Galina Vdovina*. *Species impressa*: on the intentional forms in cognitive
doctrines of post-medieval Scholasticism 41
Alexey Gaginsky. On the sense of Being and the meanings of beings 59
Alina Pertseva. Visibility of the subject between imagination and perception.
Sartre and Merleau-Ponty 77

HISTORY AND THEORY OF CULTURE

- Ilshat Nasyrov*. ‘Ibn Khaldunizm’ in the Ottoman intellectual tradition
(16th–20th century) 106
Igor Andreev. The African paradigm of time. Attitude towards
time among the peoples dwelling to the south of Sahara 121

ACADEMIC DISCUSSIONS

- Ivan Efishov*. On Bacon’s biliteral cipher 135
Andrei Paramonov. When the hidden remains hidden 148

REVIEWS AND BIBLIOGRAPHIC SURVEYS

- Olga Kusenko*. Russian philosophy and theology in Italy 154
Artem Krotov. The ‘death’ of philosophy? (On Jean-François Revel’s thesis) 162
Dmitry Volkov. The problem of free will: an overview of major studies
by analytical philosophers in late 20th – early 21st century 175

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

А.С. Карпенко

СВЕРХРЕАЛИЗМ ЧАСТЬ II: ОТ ВОЗМОЖНОГО К РЕАЛЬНОСТИ*

Карпенко Александр Степанович – доктор философских наук, профессор, заведующий сектором логики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: as.karpenko@gmail.com

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

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

* Часть I см. в предыдущем номере журнала.

4. Метафизика модальностей

В последнее время в эпистемологических исследованиях все большее место занимает эпистемология модальности, которая должна ответить на вопрос: каким образом мы получаем истинное знание о необходимости и возможности?¹ Как отмечается в одной из первых серьезных работ по модальной эпистемологии, многие важные аргументы дедуцируют актуальность из возможности, например аргумент мыслимости Бога, и «это вызывает удивление, как вещи, которые есть или должны быть, могут быть дедуцируемы из посылок о том, как вещи могли бы (might) быть»². Эпистемологический интерес к модальности поистине необычен. В феврале 2012 г. в Германии и в августе 2013 г. в Португалии состоялись Международные симпозиумы на тему «Эпистемология модальности». С таким же названием в сентябре 2014 г. была проведена Международная конференция в Дании. В это же время в Белграде была проведена Международная конференция на тему «Модальная эпистемология и метафизика». А в октябре 2015 г. В Англии состоялся Международный симпозиум на тему «Направления в эпистемологии модальности». На всех этих конференциях и симпозиумах обсуждались не только понятия необходимости и возможности, но и контрфактуалы, а также понятие представимости (мыслимости).

Расцвет модальной эпистемологии вызван тем, что начиная с последней четверти XX века аналитическая философия (и не только она) стала проявлять особый интерес к метафизическим проблемам о соотношении возможности, действительности и необходимости, о чем свидетельствует целый ряд вышедших книг³. К этим работам следует добавить энциклопедическую статью о многообразии модальностей⁴. На русском языке фундаментальных работ почти нет, сошлемся только на две книги⁵.

Хотя во всех этих работах модальность *возможность* обсуждается наравне с другими, но несомненно, что в метафизике модальностей эта модальность занимает центральное место и через нее определяются другие основные модальности: *необходимость* (не может не быть), *невозможность* (не может быть), *случайность* (может быть или может не быть). Укажу только некоторые книги, где модальности *возможность* уделяется специальное внимание⁶.

¹ См. обстоятельный обзор: *Vaidya A.* Epistemology of modality // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/modality-epistemology/#CouModKno> (дата обращения: 22.08.2015).

² *Van Inwagen P.* Modal epistemology // *Philosophical Studies*. 1998. Vol. 92(1). P. 67.

³ *Necessity and Possibility: The Metaphysics of Modality*. N.Y., 1999; *McLeod S.K.* Modality and Anti-Metaphysics. Burlington, 2001; *Melia J.* Modality. Montreal, 2003; *Plantinga A.* Essays on the Metaphysics of Modality. Oxf., 2003; *Logic and the Modalities in the Twentieth Century*. Amsterdam, 2006; *Meixner U.* The Theory of Ontic Modalities. Frankfurt, 2007; *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology*. Oxf., 2010; *Kment B.* Modality and Explanatory Reasoning. Oxf., 2014.

⁴ *Kment B.* Varieties of Modality // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/modality-varieties> (дата обращения: 21.09.2015). Уже в самом начале статьи приводится 10 модальных утверждений с различным употреблением английского глагола 'can'.

⁵ *Эпштейн М.* Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре. СПб., 2001; *Зеленицков А.В.* Пропозиция и модальность. М., 2010.

⁶ *Armstrong D.* A Combinatorial Theory of Possibility. Camb., 1989; *Forbes G.* Languages of Possibility. Oxf., 1989; *Perry J.* Knowledge, Possibility and Consciousness. Camb., 2001; *Conceivability and Possibility*. N.Y., 2002; *Jubien M.* Possibility. Oxf., 2009; *Pruss A.R.* Actuality, Possibility, and Worlds. L., 2011; *Vetter B.* Potentiality: From Dispositions to Modality. Oxf., 2015.

В итоге особый статус приобретает *модальная метафизика* как самостоятельное направление в современной философии, которая имеет дело с метафизическими основаниями наших модальных утверждений. Впервые после работ Лейбница об онтологическом статусе возможного и возможных мирах эти темы опять оказываются в центре внимания.

4.1. Возможные миры

Сравнительно недавно было опубликовано сразу два фундаментальных обзора по происхождению и развитию современной семантики возможных миров для модальных логик. В основе ее лежит формализованный подход, тщательно разработанный С. Крипке еще в начале 60-х гг.⁷

В этой семантике постулируется непустое множество, элементы которого называют возможными мирами: точками соотнесения, состояниями, вынуждающими условиями, абстрактными сущностями определенного вида, мыслимыми положениями дел, моментами (времени) и т. п., в зависимости от содержательной интерпретации или зафиксированной терминологии. Отсюда следует, что *возможные* истинные утверждения – это те утверждения, которые истинны хотя бы в одном из *возможных миров*. В свою очередь, *необходимые* истинные утверждения – это те утверждения, которые истинны во всех возможных мирах. Элементы множества возможных миров (одним из которых является выделенный актуальный мир) связываются некоторым бинарным отношением достижимости, в зависимости от свойств которого получается бесконечное множество различных логических модальностей.

Аппарат, предложенный Крипке, оказался исключительно полезным для развития модальных логик и решения различных технических задач, но оставил без ответа вопрос о природе возможных миров. Тем не менее мысленная конструкция под названием «возможные миры» стала использоваться в различных философских приложениях во второй половине XX в. с **нарастающим** успехом. Сегодня понятие «возможный мир» является одним из широко используемых теоретических инструментов в неклассической логике и теориях искусственного интеллекта, в эпистемологии, аналитической философии языка, лингвистике, философии сознания, аналитической метафизике. Метафизика модальностей, в частности возможных миров, становится чуть ли не центральной темой в современной философии.

Трудная методологическая проблема, однако, заключается в том, что такое сложное понятие, как *возможность*, интерпретируется посредством еще более сложного понятия в виде *возможных миров*, т. е. возможность определяется через возможность.

Имеется много различных философских концепций о природе возможных миров⁸. Большое распространение получила *комбинаторная теория* (*combinatorialism*), истоки которой восходят к витгенштейновскому «Логиче-

⁷ См.: Copeland B.J. The genesis of possible worlds semantics // Journal of Philosophical Logic. 2002. Vol. 31. P. 99–137; Goldblatt R. Mathematical modal logic: a view of its evolution // Journal of Applied Logic. 2003. Vol. 1(5–6). P. 309–392.

⁸ Гапченко С.Ю. О множественности миров. URL: <http://www.proza.ru/2010/06/15/1157> (дата обращения: 11.09.2015); Возможные миры. Семантика, онтология, метафизика. М., 2011; Divers J. Possible Worlds. L., 2002; Nolan D. Topics in the Philosophy of Possible Worlds. N.Y., 2002. См. также аналитические обзоры: Parent T. Modal Metaphysics // Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://www.iep.utm.edu/mod-meta/#H3> (дата обращения: 27.09.2015); Menzel Ch. Possible Worlds // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/possible-worlds> (дата обращения: 04.08.2015).

ко-философскому трактату». Как мы уже знаем, Витгенштейн характеризует актуальный мир как «совокупность фактов» и далее продолжает: «Мир определен фактами и тем, что это *все* факты» (афоризм 1–11). Таким образом, актуальный мир является наибольшим молекулярным фактом, включающим все атомарные факты. Тогда, грубо говоря, *возможным миром* будет определенного вида *рекомбинация* (произвольные перестановки простых объектов) частей актуального мира⁹. Такая теория вполне приемлема и привлекает своей простотой, но возникают некоторые проблемы, связанные с понятием рекомбинации, которая позволяет получать некоторые невообразимые сущности, требующие выхода за пределы обыденного сознания, но согласующейся с возможным мышлением.

В связи с этим интересна интерпретация, предложенная М. Церезо: «В Трактате *возможный мир* следует понимать как одну из возможных комбинаций возможного состояния дел, то есть как мыслимый мир»¹⁰. Также заметим, что здесь мыслимость миров в актуальном мире означает создание контрфактуальных ситуаций, которые и есть возможные миры.

5. Сверхреализм

Переход от мыслимого к возможному, который совершили Л. Витгенштейн, Д. Чалмерс и др., – это только начало пути перед погружением в пугающе сложный мир возможного. Главным здесь является глубокая внутренняя ментальная, психическая и контрфактуальная способность человека к расширению действительного мира посредством представления или воображения того, что могло бы быть. Пока мы всего лишь выявили стремительно нарастающую тенденцию к изучению *возможностного* мышления. Не случайно модальные эпистемологи так настойчиво ставят вопрос о *механизме* модального мышления. Например, Дж. Диверс поднимает вопрос о функции модальных суждений, о той *принуждающей* силе, которую несут в себе метафизические модальности¹¹.

5.1. Модальный реализм

Предпочтительной теорией возможных миров является та, которая *редуктивна*, т. е. когда понятие возможного мира сводится не к модальным понятиям. Это, по крайней мере, помогает избежать круга в определении. Такой теорией является концепция *модального реализма*, разработанная выдающимся философом и логиком Д. Льюисом в конце 1960-х гг. Работая над проблемами квантифицированной модальной логики и логического анализа контрфактуальных высказываний, Льюис задается следующим вопросом: «Бесспорно истинно, что вещи могут быть другими, чем они есть. Я уверен, как и вы, что вещи могут различаться бесчисленным числом способов. Но

⁹ Эти идеи были детально разработаны в целой серии книг и статей Д. Армстронгом. См.: *Armstrong D. A Combinatorial Theory of Possibility*. Camb., 1989.

¹⁰ *Cerezo M. On naming and possibility in Kripke and in the Tractatus // Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*. URL: <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Lang/LangCere.htm> (дата обращения: 20.09.2015).

¹¹ *Divers J. Modal commitments // Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology*. Oxf., 2010. P. 189–219.

что это значит?»¹². И дает ответ в своей знаменитой книге «О множественности миров»: «Фактически существует столько других миров, что абсолютно всякий способ, каким мир мог бы существовать в возможности, есть способ, каким некий мир *существует*»¹³.

Льюис не только первым заявляет, что возможные миры реальны *буквально*, но и разрабатывает их метафизику¹⁴. Рассмотрим для примера следующее модальное высказывание: «Возможно, существуют голубые лебеди». Анализ его показывает, что в некотором возможном мире (который реален) существуют голубые лебеди. Таким образом, оператор возможности становится квантором существования, где квантификация идет по мирам. В свою очередь, анализ контрфактуального высказывания: «Если бы Юлий Цезарь не перешел Рубикон, то мир был бы другим», – говорит о том, что в некотором возможном мире (который реален) существовал двойник, более или менее схожий с Юлием Цезарем, не переходивший Рубикон со всеми вытекающими из этого последствиями. Заметим, что большинство контрфактуальных высказываний, без которых мы просто не можем жить, являются истинными, потому что существуют миры, где они имеют место. И существует мир, где была обнаружена черновая рукопись «Логико-философского трактата», нет, не та, которую отыскал Г.Х. фон Вригт, сменивший в Кембридже Витгенштейна¹⁵, а совсем другая, которая в порыве вдохновения была залита кофе и потом выставлена в музее Вены, где в 1889 г. родился Витгенштейн. Но не надо эту рукопись искать в нашем мире! Такова логика модального реализма. На самом деле, миры Льюиса – это то, что может быть мысленно представлено непротиворечивым образом и в силу чего появляются такие сущности, как привидения и единороги. Но авторитет Льюиса был столь велик, что объявить его сумасшедшим никто не решился.

Самым удивительным является то, что со временем эта, казалось бы, совершенно безумная теория возможных миров вышла на первое место, обойдя все конкурирующие, и сейчас книга Льюиса «О множественности миров» считается одной из самых значительных работ по метафизике за последние полвека.

5.2. Многомировая интерпретация квантовой механики

Конечно, рассмотренная нами теория о реализации возможного не является единственной. Большой интерес вызывает интерпретация квантовой механики, берущая начало в работах молодого аспиранта Хьюга Эверетта¹⁶.

Стремясь избежать проблем, связанных с коллапсом (редукции состояния) волновой функции при измерении, никак не следующим из математического аппарата квантовой механики, Эверетт предлагает обобщение, в результате которого волновая функция (вектор состояния) никогда не коллапсирует, а наоборот, включает в себя и наблюдателя с его измерительным прибором. Таким образом, Эверетт вводит *универсальную* волновую функцию, которая связывает наблюдателя и объекты наблюдения в единую квантовую систе-

¹² Lewis D. Counterfactuals. Camb., 1986. P. 84.

¹³ Lewis D. On the Plurality of Worlds. Oxf., 2001. P. 2.

¹⁴ Более подробно о модальном реализме см.: Карпенко А.С. Основной вопрос метафизики // Филос. журн. 2014. № 2(13). Разд. 8, 9 и 10.

¹⁵ См.: Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916. М., 2009. С. 308–313.

¹⁶ См.: Everett H. Relative state formulation of quantum mechanics // Review of Modern Physics. 1957. Vol. 29. P. 454–462.

му! В результате в процессе измерения реализуются сразу все *возможные* состояния. Эверетт вводит понятие «ветвления», что в многомировой интерпретации обозначает *возможные истории*, все из которых реализуются.

Такая интерпретация квантовой механики получила название «*многомировой интерпретации*»¹⁷ и была поддержана в той или иной степени многими выдающимися физиками, среди которых С. Вайнберг, М. Гелл-Манн, Б. ДеВитт, Д. Дойч, М. Тегмарк, Дж. Уилер, Р. Фейнман, С. Хокинг. Интересно заключение известного космолога Ф.Дж. Типлера: «Мультиверсная концептуальная революция, инициированная Эвереттом, является такой же фундаментальной, как и революция Коперника»¹⁸.

Обратим внимание на то, что в каждом из миров Эверетта действуют одни и те же законы природы, хотя сами миры находятся в различных состояниях, в то время как миры Льюиса подобных ограничений не содержат. Но могут существовать Вселенные с другими физическими законами и основаниями, отличными от нашего мира. Тогда весьма разумной кажется *гипотеза математической вселенной* (ГМВ), которая утверждает, что любая логически непротиворечивая математическая структура реализуется физически и каждой из них соответствует своя Вселенная! Эта гипотеза была выдвинута М. Тегмарком в 1998 г. Таким образом, мы имеем математический платонизм в наиболее строгой формулировке. В дальнейшем Тегмарк разрабатывает четырехуровневую классификацию мультиверсов¹⁹, где помещает ГМВ между теорией Эверетта и теорией Льюиса. В любом случае очевидно, что онтология Льюиса является обобщением и значительным расширением онтологии Эверетта. Интересно в связи с этим следующее высказывание Дж. Хотсорна: «Мы по крайней мере осознаем, что модальное и контрфактуальное мышление представляет собой жесткий вызов консервативной версии программы Эверетта»²⁰.

Анализ различных сверхреалистических теорий настойчиво говорит о том, что разгадка сверхреализма кроется в недрах модального (возможностного) мышления, ядром которого являются контрфактуалы. Этому мышлению не научаешься, а получаешь его как *замыкание* всего логического пространства на себя. Ты сам порождаешь все новые и новые возможности, которые реализуются в виде альтернативных миров, будь то квантовые миры Эверетта, математические миры Тегмарка или возможные миры Льюиса. Но тогда возникает очень непростой вопрос о полноте реализуемых возможностей.

¹⁷ Подробно см.: Карпенко А.С. Основной вопрос метафизики // Филос. журн. 2014. № 2(13). Разд. 6 и 7.

¹⁸ Tipler F.J. Nonlocality as evidence for a multiverse cosmology // Modern Physics Letters. 2012. A 27: 1250019. См. также: Vaidman L. Many-worlds interpretation of quantum mechanics // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/qm-manyworlds> (дата обращения: 20.09.2015).

¹⁹ См. окончательную версию: Tegmark M. Our Mathematical Universe: My Quest for the Ultimate Nature of Reality. N.Y., 2014.

²⁰ Hawthorne J. A Metaphysician looks at the Everett interpretation // Many Worlds? Everett, Quantum Theory, and Reality. N.Y., 2010. P. 147.

6. Принцип полноты

Модальное мышление постигает реальность в виде многообразия осуществленных возможностей, которые выстраиваются в «великую цепь бытия». В книге под таким названием известный философ Артур Лавджой²¹ исследует представление о мире именно как о *Великой цепи бытия* (по латыни – *Scala Naturae*), цепи, «связывающей бесконечное число звеньев, расположенных в иерархическом порядке: от ничтожных существ, балансирующих на грани не-существования... и вплоть до *ens perfectissimum* – или, в несколько более ортодоксальной версии – вплоть до самого высокого из возможных типов сотворенного»²². В целом Великая цепь бытия выступает как модель универсума, и тут возникает самый главный вопрос: «Какой принцип определяет множество типов бытия, составляющих чувственный и темпоральный мир?»²³. Подчеркнем: если такой принцип существует, то возможно *рациональное* познание всего мира. Именно рациональность становится отправной точкой и для Лавджоя, и для всех остальных приверженцев Великой цепи бытия.

Ответом на поставленный вопрос становится *принцип изобилия* (*plenitude principle*), который Лавджой формулирует следующим образом: «[Н]икакая подлинная потенция бытия не может оставаться не исполненной»²⁴. Истоки принципа изобилия он находит в платоновском «Тимее» (29e – 30a)²⁵, где говорится о происхождении космоса. Здесь впервые в западной философии обсуждается вопрос: почему кроме вечного мира идей или даже одной высшей идеи, обладающей окончательной истинностью, существует такое многообразие преходящего мира? Принципу изобилия, как и Великой цепи бытия, с которой он неразрывно связан, посвящена значительная литература²⁶. Что очень важно, принцип изобилия Лавджой усиливает *принципом полноты*, требующим реализации в актуальность всего того, что *мыслится как возможно*²⁷.

Лавджой показывает, что принцип изобилия в контексте Великой цепи бытия был очень популярен в Средние века вплоть до расцвета научной революции в XVII в. **И главной фигурой здесь, несомненно, был Лейбниц как наиболее яркий представитель модального мышления.** В отличие от Аристотеля, который является ярким представителем субстанционального мышления, хотя и заложившим основы модальной метафизики, у Лейбница на первом месте стоит модальность *возможное*. Главной задачей для него было охарактеризовать возможное как таковое и ответить на вопрос: откуда возможности и сами возможные миры порождаются? Ответ для Лейбница очевиден: все возможное (*possibilia*) **черпает свою реальность в Едином Существое. А главная черта возможного следующая:** «[В]се возможное предполагает стремление к существованию, ибо нельзя найти основание для ограничения его только определенными возможностями во всеобщности вещей. Итак, можно сказать, что *все возможное стремится к существованию*»²⁸. В другой работе

²¹ Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи. М., 2001.

²² Там же. С. 62.

²³ Там же. С. 49.

²⁴ Там же. С. 55.

²⁵ Хотя ряд авторов его формулировку в виде *принципа изономии* (равновозможности) находят уже у древнегреческих атомистов. См.: Визгин В.П. Идея множественности миров: Очерки истории. М., 2007. С. 66.

²⁶ Принцип изобилия и вытекающие из него следствия рассмотрены в: Карпенко А.С. Философский принцип полноты. Ч. I // Вопр. философии. 2013. № 6. С. 58–70.

²⁷ Лавджой А. Указ. соч. С. 55.

²⁸ Лейбниц Г.В. Порядок есть в природе // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 234.

мы находим то же самое: «[В]се возможные, т. е. выражающие сущность или возможную реальность, вещи с одинаковым правом стремятся к существованию...»²⁹. Лавджой находит формулировку принципа изобилия у Лейбница, если пользоваться негативной версией принципа достаточного основания: *если нет для чего-то достаточного основания не быть, то это существует*.

Обратим внимание на то, что уже в наше время принцип изобилия был реанимирован известным философом Р. Нозиком в виде *принципа плодovitости* (principle of fecundity): «Все возможности существуют в независимо взаимодействующих сферах, в “параллельных универсумах”. Мы можем назвать это допущением плодovitости»³⁰. В силу принципа плодovitости все возможное реализуется и все мыслимые возможности также. Более того, поскольку сам принцип плодovitости возможен, *то этим он обосновывает сам себя, и дальнейших обоснований не требуется!*³¹.

Нобелевский лауреат по физике С. Вайнберг в 1992 г. пишет: «Он [Нозик] утверждает, что все логически возможные вселенные в определенном смысле существуют, причем в каждой – свои наборы фундаментальных законов. Принцип плодovitости сам ничем не объясняется, но в нем есть, по крайней мере, какая-то приятная самосогласованность... Если такой принцип верен, то существует наш собственный квантово-механический мир, но существует и ньютоновский мир частиц, вечно вращающихся друг относительно друга, существуют бесчисленные миры, в которых нет ничего, и существуют столь же бесчисленные миры, свойства которых мы даже не можем себе представить»³².

Основное возражение против теории Нозика заключается в том, что она самопротиворечива. И действительно, человек может помыслить нечто как существующим, так и несуществующим. Предвидя это возражение, Нозик вводит ограничение на принцип плодovitости в виде *независимо взаимодействующих параллельных универсумов*, в одном из которых реализуется именно то, что отрицается в другом. То есть логический принцип непротиворечия не должен нарушаться. Ограничение на принцип изобилия вводит и Лейбниц, когда говорит: «[О]днако не следует, что все возможное существует: это было бы так, если бы все возможные вещи были совозможны (compossibilia)»³³. Понятно, что в первую очередь совозможность предполагает непротиворечивость.

Заметим, что мистический страх перед логическими противоречиями современные логики давно уже преодолели, и одним из первых был Л. Витгенштейн, который еще в 1930 г. написал: «В действительности, даже на этой стадии я предсказываю время, когда начнутся математические исследования исчислений, содержащие противоречия, и люди будут гордиться тем, что освободились от непротиворечивости»³⁴. Отметим также, что со временем Витгенштейн пересмотрел свои взгляды на природу возможности: «Когда же возникает мысль: возможные движения машины неким таинственным образом уже заключены в ней?.. Возможность движения, скорее уж, должна быть как бы тенью самого движения... Так ведь я же показываю тебе возможность движения, например, с помощью какой-нибудь картины движения: “Значит, возможность есть нечто, подобное действительности”. Мы говорим: “Это

²⁹ Лейбниц Г.В. О глубинном происхождении вещей // Там же. С. 283–284.

³⁰ Nozick R. Philosophical Explanations. Camb., 1981. P. 129.

³¹ Более подробно о принципе плодovitости см.: Карпенко А.С. Основной вопрос метафизики // Филос. журн. 2014. № 2(13). С. 54–57.

³² Вайнберг С. Мечты об окончательной теории. Физика в поисках самых фундаментальных законов природы. М., 2008. С. 185.

³³ Лейбниц Г.В. Порядок есть в природе. С. 235.

³⁴ Wittgenstein L. Philosophical Remarks. Oxf., 1975. P. 332.

еще не движется, но уже имеет возможность двигаться», «следовательно, возможность есть нечто такое, что очень близко действительности» (фр. 194)³⁵. То, что «возможность есть нечто, подобное действительности», исследователи творчества Витгенштейна стараются не замечать.

Стоит подчеркнуть, что рассмотренные нами теории о реализации возможного не являются единственными. Эти идеи спонтанно возникают у различных ученых порой весьма неожиданно, если рассматривать эти неожиданности по отдельности. Обратим внимание на книгу К.Р. Поппера, где утверждается следующее: «Мир больше не является каузальной машиной – его можно рассматривать как мир склонностей (*propensities*), как разворачивающийся процесс реализации возможностей и развертывания новых возможностей... Все новые возможности имеют тенденцию воплощаться, чтобы создавать опять новые возможности... Все это означает, что возможности, которые еще не реализовали себя, имеют свою реальность»³⁶. А книга М.Р. Фрэнкса сразу начинается с Постулата 1: «*Любое мыслимое положение дел реализуется*»³⁷.

Итак, мы имеем две посылки:

1. Всё мыслимое возможно (Витгенштейн, Чалмерс и др.).

2. Всё возможное реализуется (принцип изобилия, принцип плодovitости, модальный реализм, миры Эверетта).

По транзитивности получаем:

3. Всё мыслимое реализуется (принцип полноты).

А что же тогда не существует? Следуя Пармениду, мы знаем, что «мыслить и быть – одно и то же». Но тогда «то, что невозможно мыслить, в действительности не существует»³⁸. Отсюда непрерывное расширение мыслительных способностей человека. Тенденция очевидна: возникновение речи, письменность, книгопечатание, обмен информацией в сети Интернет, конструирование виртуальных миров... Что дальше? А дальше – все дело в *репликации*. Точно так же, как человек явился продуктом бесчисленных репликаций в «первичном бульоне»³⁹, точно так ему придется принять участие в репликации Вселенной, чтобы не погибнуть вместе с нею и продолжить свою миссию контрфактуального существа.

Стоит подчеркнуть, что необходимым свойством любой конкретной физической теории является принцип *инвариантности* или *симметрии*. Если законы физики не меняются при заданных операциях (преобразованиях), то эти законы обладают определенной симметрией. Например, революционным в физике стало применение такого принципа симметрии, как принцип относительности, из которого следует, что все законы природы одинаковы во всех инерциальных системах отсчета. В нахождении глобальной симметрии – смысл построения физической теории «великого объединения»⁴⁰, в наиболее общем виде названной «Теорией всего» и призванной «снабдить нас окончательной формулой всевозможных преобразований»⁴¹.

³⁵ Написано в 1945 г. и впервые опубликовано в 1953 г. В его второй книге (через два года после смерти автора). См.: *Витгенштейн Л.* Философские исследования // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 75–321.

³⁶ *Popper K.R.* A World of Propensities. Bristol, 1990. P. 18.

³⁷ *Franks M.R.* The Universe and Multiple Reality. A Physical Explanation for Manifesting, Magick and Miracles. N.Y., 2003.

³⁸ См.: *Гайденок П.П.* Бытие и разум // *Вопр. философии.* 1997. № 7. С. 115.

³⁹ *Докинз Р.* Эгоистичный ген. М., 2014.

⁴⁰ Под этим понимается построение единой и окончательной физической теории, состоящей из красивого и простого ансамбля нескольких уравнений, объясняющих все силы взаимодействия, происходящие во Вселенной. См.: *Вайнберг С.* Указ. соч.).

⁴¹ *Барроу Д.* Новые теории всего. В поисках окончательного объяснения. Минск, 2012. С. 75.

Уже упомянутый древнегреческий принцип изономии в виде абсолютной равновозможности всего сущего как раз является наиболее универсальным принципом симметрии. Можно только предположить, что каким-то образом произошло его спонтанное нарушение (например, в виде Большого Взрыва), что привело в итоге к формированию другого универсального принципа симметрии – принципа полноты, для реализации которого потребовалось наличие мыслящего существа.

Конечно, принятие на веру принципа полноты со всеми вытекающими из него следствиями кажется безумием. Но безумие, разложенное на составные элементы и помещенное в логическое пространство, – это нечто совсем другое. Нельзя не думать о том, о чем нельзя думать. И с этим трудно не согласиться. Мир осуществленных возможностей совершенно безжалостен, поскольку он не только соединяет, но и разрушает. И где-то там за космическим горизонтом событий существуют наши двойники: одному повезло больше, другому меньше, а третьему вообще не повезло. Однако настоящая проблема заключается в том, что принцип полноты кроме разнообразия положения дел требует *еще* бесконечного повторения одного и того же, в том числе и идентичных миров. Эта проблема своей необычностью тревожила и волновала мыслителей, начиная с античных времен. Вот как об этом говорит Цицерон: «По утверждению Демокрита существуют бесчисленные миры, причем, некоторые из этих миров между собой не только сходны, но во всех отношениях совершенно и абсолютно одинаковы... И подобно тому, как мы в эту минуту находимся близ Бавл и видим ПUTEОЛЫ, так и в совершенно таких же местах находятся бесчисленные люди, имеющие как раз такие же имена, должности, заслуги, способности, внешность, возраст и спорящие между собой на те же темы»⁴². Интересно, что к такому же выводу приходят и некоторые космологи⁴³.

Поэтому должны существовать какие-то границы возможного, противостоящие злу и безумию. Этими границами (ограничителями) являются законы как физические, так и нравственные. Казалось бы, любые ограничители направлены против универсальности принципа полноты. Но здесь есть одно нетривиальное обстоятельство: истинными ограничителями являются те, которые на самом деле расширяют сферу возможного. Показательным примером является *принцип запрета Паули*: фундаментальный закон природы, заключающийся в том, что в квантовой системе две тождественные частицы с полуцелым спином не могут одновременно находиться в одном состоянии. Принцип был сформулирован для электронов В. Паули в 1925 г. и, таким образом, *ограничивал* число электронов на каждой орбитали. Одним из следствий этого ограничения является наличие электронных оболочек в структуре атома, из чего в свою очередь следует *разнообразие* химических элементов и их соединений. В итоге можно сформулировать новый методологический принцип для построения физической теории в соответствии с принципом полноты: ее ограничительные законы и константы должны на самом деле расширять реальный мир. Поэтому нет физических законов, ограничивающих путешествие во времени, но есть еще не открытые законы, ограничивающие вмешательство в прошлое, потому что, исправляя прошлое, можно погубить будущее со всеми его возможностями. А как быть с ограничительными теоремами Гёделя – либо неполнота достаточно богатых теорий (содержащих арифметику), либо противоречивость? В результате мы получаем последовательность неполных теорий, но эта последовательность *бесконечна*.

⁴² См.: Визгин В.П. Указ соч. С. 306.

⁴³ См.: Виленкин А. Мир многих миров. Физики в поисках иных вселенных. М., 2011.

Однако самый естественный и самый поразительный ограничитель в мире возможного – это идея Бога. В конце своей книги Лавджой неожиданно говорит о «принципе ограничения» А. Уайтхеда, который привел бы в смятение Плотина, Бруно, Спинозу и даже Лейбница: «Бог есть последнее ограничение, а его существование – последняя иррациональность»⁴⁴. Но для верующего человека этот ограничитель переходит в свою противоположность, и духовный мир человека расширяется настолько, насколько это возможно, напрямую соприкасаясь с бесконечностью.

Казалось бы, сталкиваясь с бесконечностью, мы попадаем в мир чрезвычайной сложности. Но это не всегда так. Что сложнее: весь бесконечный ряд натуральных чисел или отдельное число? Нет, не первое, поскольку натуральный ряд можно построить с помощью очень простой программы⁴⁵, а вот для записи конкретного большого числа информации в битах может потребоваться гораздо больше. Этот пример приводят космологи для подтверждения мысли о том, что весь ансамбль Вселенных описать намного проще, чем отдельный мир, и чем он уникальнее, как, например, лучший из всех возможных миров, тем труднее его описать. Множество решений уравнений Эйнштейна для гравитационного поля обеспечивается всего несколькими уравнениями, а конкретное решение требует огромного числа начальных данных. Отдельно взятый конкретный мир никак не удастся строго описать, потому что требуется вводить все новые и новые ограничения, усложняющие описываемый мир до невозможности. Интересно, что М. Гелл-Ман (нобелевский лауреат по физике, создатель теории кварков) для того, чтобы избежать проблемы бесконечной сложности Вселенной, вводит категорию возможности, предполагающую концепцию множественности историй⁴⁶. Что означает единственная Вселенная, в которой никогда и нигде не может произойти некоторое заурядное или незаурядное событие? Как эту невозможность описать?

Два главных предрассудка мешают развитию мыслительных способностей человека:

1) непрерывное повторение того, что у истории нет сослагательного наклонения;

2) надежда на то, что всё рано или поздно заканчивается.

Как первое, так и второе говорит о жесткой ограниченности мышления современного человека.

Подчеркнем, что принцип полноты несет в себе большую эвристическую ценность и, руководствуясь им, можно получать интересные следствия. Например, сосуществование различных идеологий является более органичным, чем одна идеология, какой бы она ни была привлекательной и исключительной.

Заключение

Сверхреализм в виде принципа полноты, требующего реализации всего того, что мыслимо, ознаменовал собой новый этап в развитии философии. Реализация «возможных миров» (возможных положений дел) обладает огромной объяснительной силой в самых различных областях философского знания. Одно из фундаментальных философских следствий принципа пол-

⁴⁴ См.: Лавджой А. Великая цепь бытия. С. 340.

⁴⁵ Есть константа 0 и одноместный функционал S , посредством которого строятся термы 0, $S(0)$, $S(S(0))$, ..., затем мы их интерпретируем как натуральные числа.

⁴⁶ Gell-Mann M. What is complexity? // Complexity. 1995. Vol. 1(1). P. 16–19.

ноты – это наличие различных концепций *мультиверса* (альтернативные вселенные, альтернативные реальности, параллельные вселенные, мульти-вселенные, мегаверс), в которых предполагается множество всех возможных реально существующих вселенных со всеми возможными физическими законами и константами.

К этому пришли многие физики с мировыми именами⁴⁷. Вот что говорит о значении мультиверса известный физик и космолог, один из пионеров в области квантовых вычислений Д. Дойч: «Эффективность теории мультиверса при вкладе в решение издавна существующих философских проблем так высока, что эту теорию стоило бы принять даже при полном отсутствии ее физических свидетельств»⁴⁸. Здесь же дается ссылка на книгу Д. Льюиса «О множественности миров». В предисловии к новому изданию своей книги «Новые теории всего» Д. Барроу пишет: «[В]озникли новые возможности, и космология совершила неожиданный поворот в сторону реальности, населенной множеством других возможных вселенных»⁴⁹. А в книге М. Какú мы находим: «Существует любая вселенная, какая только может существовать»⁵⁰. Отсюда и сложнейшая проблема – место Бога в мультиверсе⁵¹.

Однако важнейшая проблема, которую решает мультиверс, – это проблема антропного принципа, вокруг которого идут жаркие споры как среди философов, так и среди космологов⁵². Одна из формулировок его гласит: законы природы и соотношения фундаментальных констант как раз такие, какие необходимы для существования разумной жизни. Тонкая настройка различных физических параметров (их уже более сотни), обеспечивающих появление и существование человека, просто поразительна. Это в первую очередь размерность пространства (только в трехмерном пространстве может возникнуть все то многообразие явлений, которое мы наблюдаем) и значения масс электрона, протона и нейтрона. В последнее время все больший интерес вызывает удивительно малая положительная космологическая постоянная λ , отвечающая за «равновесие» Вселенной. С другой стороны, имеется необычайно тонкая настройка структуры, выраженная константой связи α , характеризующей электрическое взаимодействие. Согласно Л. Сасскинду, одному из создателей теории струн, наличие такой Вселенной ничем не объяснимо, если только не допустить существование Мультиверса с его необозримым «ландшафтом возможностей»⁵³, который «населен ак-

⁴⁷ См.: *Линде А.Д.* Многоликая Вселенная. URL: <http://elementy.ru/lib/430484> (дата обращения: 17.10.2015); *Какú М.* Параллельные миры: Об устройстве мироздания, высших измерениях и будущем Космоса. М., 2008; *Виленкин А.* Указ. соч.; *Грин Б.* Скрытая реальность: Параллельные миры и глубинные законы космоса. М., 2012 (здесь рассмотрено девять концепций мультиверса и последняя, в контексте теории Р. Нозика, называется «окончательной мультивселенной»); *Хокинг С., Млодинов Л.* Высший замысел. СПб., 2013; *Сасскинд Л.* Космический ландшафт: Теория струн и иллюзия разумного замысла Вселенной. СПб., 2015; *Universe or Multiverse?* Camb., 2007; *Tegmark M.* Op. cit. См. также: *Gribbin J.* In Search of the Multiverse: Parallel Worlds, Hidden Dimensions, and the Ultimate Quest for the Frontiers of Reality. Hoboken (N.J.), 2010; *Manly S.* Visions of the Multiverse. Pompton Plains (N.J.), 2011.

⁴⁸ *Дойч Д.* Структура реальности. М.; Ижевск, 2001. С. 343.

⁴⁹ *Барроу Д.* Указ. соч.

⁵⁰ *Какú М.* Физика невозможного. М., 2012. С. 333.

⁵¹ См.: *God and the Multiverse: Scientific, Philosophical, and Theological Perspectives.* N.Y., 2015.

⁵² *Barrow J., Tipler F.* The Anthropic Cosmological Principle. N.Y., 1988; Антропный принцип в научной картине мира. М., 2008.

⁵³ *Сасскинд Л.* Указ. соч. С. 109. Здесь под ландшафтом понимается «пространство возможностей».

туальностями Мегаверсума»⁵⁴, обеспечивающими реализацию совершенно уникальной Вселенной, в которой появляется человек, задающий вопросы об этой Вселенной. Если настройку тонкой структуры (или других параметров) чуть-чуть изменить, то вопросы об этой настройке задавать будет некому. Квантовые законы физики как будто специально подобраны таким образом, чтобы допустить существование атомных ядер и самих атомов, из которых строятся гигантские молекулы живой материи. Но наличие живой материи – это еще не само сознание, о чем свидетельствует рассмотренная нами выше проблема физикализма.

В работе, посвященной проблемам квантовой реальности⁵⁵, показывается, как феномены квантовой запутанности и нелокальности постепенно размывают классические представления о реальности. Первооткрыватели квантовой механики (Н. Бор, В. Гейзенберг, В. Паули и особенно Дж. фон Нейман) были настолько поражены ее иррациональными свойствами, противоречащими классическому взгляду на реальность, что эта реальность стала постепенно исчезать. В классической реальности свойства объектов заведомо существуют до их измерения и разделены в пространстве и времени. Квантовый же объект представляет собой суперпозицию всех своих возможных состояний (одновременно движется по всем возможным траекториям) и если и существует, то в особом пространстве-времени, в котором отсутствуют такие разделения, как «меньше-больше» и «раньше-позже». Следуя Гейзенбергу⁵⁶, можно утверждать, что реальный трехмерный мир – это актуальное бытие, а квантовый мир, описываемый в бесконечно-мерном гильбертовом пространстве, – это потенциальное бытие. При измерении квантовых объектов, которые до измерения даже нигде не локализованы, происходит переход из потенциального бытия в актуальное, и при этом переходе существенную роль играет сознание человека, о чем все больше и больше говорят физики. Свой монументальный труд «Путь к реальности» Р. Пенроуз завершает следующими словами: «“Фундаментальная” физическая теория, претендующая на некоторую *полноту* (курсив мой. – А.К.) на более глубоких уровнях физических явлений, должна иметь возможность включить в себя разумное сознание»⁵⁷.

Итак, с одной стороны, мы имеем абстрактный мир логического пространства возможностей, а с другой стороны, абстрактный математический мир квантовой реальности в какой-то степени связывается с квантовым потенциальным миром. Как первый, так и второй из потенциального состояния переходят в реальное при наличии мыслящего существа.

Станным образом Декарт, разделив мир на две равные и независимые субстанции – протяженную (*res extensa*) и мыслящую (*res cogitans*), все-таки отдает предпочтение мышлению как более достоверному: *Ego cogito, ergo sum* («мыслю, следовательно, существую»). Но с точки зрения модального мышления здесь требуется одно существенное уточнение: *Esse ergo cogitare possibilium* («Существовать – значит мыслить возможное»).

⁵⁴ Сасскинд Л. Указ. соч. С. 408. Это утверждение является одним из следствий инфляционной космологии, получившей широкое признание, так и теории струн, претендующей на роль главной «теории всего».

⁵⁵ Карпенко А.С. В поисках реальности. Исчезновение // Философия науки. 2015. Т. 20. С. 36–81.

⁵⁶ Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989. С. 117: «Но атомы или элементарные частицы... образуют скорее мир тенденций или возможностей, чем мир вещей и фактов».

⁵⁷ Пенроуз Р. Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель. М.; Ижевск, 2007. С. 854.

Выдающийся физик XX в. Дж. Уилер (работавший с Бором, а затем и с Эйнштейном) дал следующую формулировку антропного принципа: «Наблюдатели необходимы для обретения Вселенной бытия»⁵⁸. Отсюда рождается фундаментальный вопрос: «Каков механизм, обеспечивающий реализацию логического пространства?» Ответ следует искать в глобальности принципа полноты, который действует во всех сферах бытия и в самых тонких его слоях. Но чтобы принцип полноты работал, на сцене должно появиться мыслящее существо, наделенное контрфактуальным мышлением, чья функция (не предназначение человека, чему посвящены десятки, если не сотни монографий, а именно функция) – генерировать своим сознанием все новые и новые возможности, пока не будет достигнута полная и окончательная симметрия в борьбе добра над злом, но уже в реальности. В силу принципа полноты суть этой реальности – в многообразии, ведущей также к сосуществованию различных религий и различных идеологий. И поэтому не может быть *исключительности* какой-либо нации или государственного строя. Исключительность противоречит принципу полноты и ведет к коллапсу, но не только именно этого государства и этой идеологии, а всего окружающего нас мира. Отсюда исключительность и есть та самая ограниченность, которая должна преодолеваться в первую очередь.

* * *

Людвиг Витгенштейн медленно умирал. Но даже в эти минуты он нашел в себе силы улыбнуться, вспомнив эпизод многолетней давности. Как-то прогуливаясь по коридорам университета в Кембридже в окружении поклонников, он увидел на стене портреты Зигмунда Фрейда, Альберта Эйнштейна, а также портрет своего друга и учителя Бертрانا Рассела. Тогда, на мгновение остановившись, он сказал: «На этих лицах видны явные признаки разложения».

– Но ведь и к себе я относился не лучше, – усмехнулся он, – когда написал в предисловии к Трактату: «Я держусь того мнения, что поставленные проблемы в основном окончательно решены. И если я в этом не ошибаюсь, то значение этой работы заключается, во-вторых, в том, что она показывает, как мало дает решение этих проблем».

Всю жизнь Витгенштейн вновь и вновь убеждался в справедливости этих слов, а поднятую вокруг него шумиху считал всего лишь проявлением абсолютного непонимания своих идей.

– Но почему, – продолжал он размышлять с нарастающим напряжением, – почему философы не только не могут ничего решить, но даже и объяснить? Из-за неполноты знаний? Вот и некий Гёдель, юноша не без способностей в логике, показал, что эта неполнота принципиальна. Но логическое пространство должно обеспечивать полноту. Неужели это я написал в начале 1915 г. в своем тайном дневнике: «Теперь не проходит и дня, когда я хотя бы раз даже мимоходом не думал о логике <...> Все возможное доступно моему пониманию!»⁵⁹.

И вдруг его пронзила мысль, заставив позабыть о боли. Как может существовать провозглашенный им изоморфизм между языком и миром, если имен в языке *конечное* множество, а «каждый факт состоит из бесконечного числа атомарных фактов и каждый атомарный факт из *бесконечного* числа объектов»? (4.2211).

⁵⁸ Wheeler J.A. Genesis and observership // Foundational Problems in the Special Sciences. Dordrecht, 1977. P. 27.

⁵⁹ Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916. С. 283.

– Неужели мир может быть бесконечным, оставаясь при этом неполным? – с тоской подумал Витгенштейн, и тут его осенило:

– Никакой бесконечности в природе нет! Единственная реальная бесконечность – этой мой разум, то есть бесконечность принадлежит не миру, а разуму, который порождает все новые и новые миры.

Он попытался задержаться на этой мысли, но внезапно раздался такой страшный грохот, который бывает только при взрыве сверхновой. Однако в его новом мире всего лишь перегорела лампочка, в результате чего он опрокинул чашку кофе.

Людвиг Витгенштейн вкрутил новую лампочку, с огорчением посмотрел на залитую кофе рукопись и стал заново ее переписывать, удивляясь непонятно откуда пришедшей мысли об отсутствии изоморфизма между языком и миром, поскольку мир всегда ограничен, а разум бесконечен.

И с облегчением вздохнув, окончательно понял, что сложность его разума намного превышает сложность всей Вселенной. С этой мысли и продолжилась бесконечная цепь его размышлений...

Список литературы

Антропный принцип в научной картине мира / Ред. В.В. Казютинский. М.: ИФ РАН, 2008. 131 с.

Барроу Д. Новые теории всего. В поисках окончательного объяснения / Пер. с англ. П.А. Самсонов. Минск: Попурри, 2012. 368 с.

Вайнберг С. Мечты об окончательной теории: Физика в поисках самых фундаментальных законов природы / Пер. с англ. А. Берков. М.: Едиториал УРСС, 2004. 256 с.

Визгин В.П. Идея множественности миров: Очерки истории. 2-е изд., испр. и доп. М.: УРСС, 2007. 336 с.

Виленкин А. Мир многих миров. Физики в поисках иных вселенных. М.: CORPUS, 2011. 303 с.

Витгенштейн Л. Дневники 1914–1916 / Пер. англ. В. Суровцев, И. Эннс, А. Грязнов и В. Целищев. М.: Канон+, 2009. 400 с.

Витгенштейн Л. Философские работы / Пер. с нем. М.С. Козлова и Ю.А. Асеев. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. 612 с.

Возможные миры. Семантика, онтология, метафизика / Ред. Е.Г. Драгалина-Чёрная. М.: Канон+, 2011. 431 с.

Гайденок П.П. Бытие и разум // *Вопр. философии.* 1997. № 7. С. 114–140.

Гапченко С.Ю. О множественности миров. URL: <http://www.proza.ru/2010/06/15/1157> (дата обращения: 11.09.2015).

Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое / Пер. с нем. И.А. Акчурин и Э.П. Андреев. М.: Наука, 1989. 400 с.

Грин Б. Скрытая реальность: Параллельные миры и глубинные законы космоса / Пер. с англ. В. Малышенко, В. Подобед, К. Алкалаев. М.: Либроком УРСС, 2012. 400 с.

Дойч Д.Д. Структура реальности / Пер. с англ. Н.А. Зубченко. М.; Ижевск: РХД, 2001. 400 с.

Докинз Р. Эгоистичный ген / Пер. с англ. Н. Фомина. М.: АСТ; CORPUS, 2014. 512 с.

Зеленищев А.В. Пропозиция и модальность. 2-е изд., доп. М.: ЛИБРОКОМ, 2010. 216 с.

Какү М. Параллельные миры: Об устройстве мироздания, высших измерениях и будущем космоса / Пер. с англ. М. Кузнецова. М.: София, 2008. 416 с.

Какү М. Физика невозможного / Пер. с англ. Н. Лисова. 3-е изд. М.: Альпина нон-фикшн, 2012. 456 с.

Карпенко А.С. В поисках реальности. Исчезновение // *Филос. науки.* 2015. Т. 20. С. 36–81.

- Карпенко А.С.* Основной вопрос метафизики // *Филос. журн.* 2014. № 2(13). С. 51–73.
- Карпенко А.С.* Философский принцип полноты. Ч. I // *Вопр. философии.* 2013. № 6. С. 58–70.
- Лавджой А.* Великая цепь бытия: История идеи / Пер. с англ. В. Софронов-Антони. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. 376 с.
- Лейбниц Г.В.* Соч.: в 4 т. Т. 1 / Ред. В.В. Соколов. М.: Мысль, 1982. 636 с.
- Линде А.Д.* Многоликая Вселенная. URL: <http://elementy.ru/lib/430484> (дата обращения: 17.10.2015).
- Пенроуз Р.* Путь к реальности, или Законы, управляющие Вселенной. Полный путеводитель / Пер. с англ. А. Логунов и Э. Эпштейн. М.; Ижевск: РХД, 2007. 912 с.
- Сасскинд Л.* Космический ландшафт: Теория струн и иллюзия разумного замысла Вселенной / Пер. с англ. А. Пасечник. СПб.: Питер, 2015. 448 с.
- Хокинг С., Млодинов Л.* Высший замысел / Пер. с англ. М. Кононов. СПб.: Амфора, 2013. 208 с.
- Эпштейн М.* Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре. СПб: Алетейя, 2001. 284 с.
- Armstrong D.* A Combinatorial Theory of Possibility. Camb.: CUP, 1989. 156 p.
- Barrow J., Tipler F.* The Anthropic Cosmological Principle. N.Y.: OUP, 1988. 738 p.
- Cerezo M.* On naming and possibility in Kripke and in the Tractatus // *Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy.* URL: <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Lang/LangCere.htm> (дата обращения: 20.09.2015).
- Conceivability and Possibility* / Ed. by T.S. Gendler and J. Hawthorne. N.Y.: Clarendon Press. 2002. 528 p.
- Copeland B.J.* The genesis of possible worlds semantics // *Journal of Philosophical Logic.* 2002. Vol. 31. P. 99–137.
- Divers J.* Modal commitments // *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology* / Ed. by B. Hale and A. Hoffmann. Oxf.: OUP, 2010. P. 189–219.
- Divers J.* Possible Worlds. L.: Routledge, 2002. 400 p.
- Everett H.* Relative state formulation of quantum mechanics // *Review of Modern Physics.* 1957. Vol. 29. P. 454–462.
- Forbes G.* Languages of Possibility. Oxf.: Blackwell, 1989. 181 p.
- Franks M.R.* The Universe and Multiple Reality. A Physical Explanation for Manifesting, Magick and Miracles. N.Y.: iUniverse, 2003. 82 p.
- Gell-Mann M.* What is complexity? // *Complexity.* 1995. Vol. 1(1). P. 16–19.
- God and the Multiverse: Scientific, Philosophical, and Theological Perspectives* / Ed. by K.J. Kraay. N.Y.: Routledge, 2015. 254 с.
- Goldblatt R.* Mathematical modal logic: a view of its evolution // *Journal of Applied Logic.* 2003. Vol. 1(5–6). P. 309–392.
- Gribbin J.* In Search of the Multiverse: Parallel Worlds, Hidden Dimensions, and the Ultimate Quest for the Frontiers of Reality. Hoboken (N.J.): Wiley, 2010. 240 p.
- Hawthorne J.* A Metaphysician looks at the Everett interpretation // *Many Worlds? Everett, Quantum Theory, and Reality* / Ed. by S. Saunders, J. Barrett, A. Kent and D. Wallace. N.Y.: OUP, 2010. P. 144–153.
- Jubien M.* Possibility. Oxf.: OUP, 2009. 240 p.
- Kment B.* Modality and Explanatory Reasoning. Oxf.: OUP, 2014. 384 p.
- Kment B.* Varieties of Modality // *Stanford Encyclopedia of Philosophy.* URL: <http://plato.stanford.edu/entries/modality-varieties> (дата обращения: 21.09.2015).
- Lewis D.* Counterfactuals. Camb.: Harvard University Press, 1986. 160 p.
- Lewis D.* On the Plurality of Worlds. Oxf.: Blackwell, 2001. 288 p.
- Logic and the Modalities in the Twentieth Century* / Ed. by D.M. Gabbay and J. Woods. Amsterdam: Elsevier, 2006. 732 p.
- Manly S.* Visions of the Multiverse. Pompton Plains (N.J.): Career Pres, 2011. 272 p.
- McLeod S.K.* Modality and Anti-Metaphysics. Burlington (VT): Ashgate. 2001. 186 p.
- Meixner U.* The Theory of Ontic Modalities. Frankfurt: Ontos Verlag, 2007. 374 p.
- Melia J.* Modality. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2003. 208 p.

- Menzel Ch.* Possible Worlds // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/possible-worlds> (дата обращения: 04.08.2015).
- Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology / Ed. by B. Hale and A. Hoffmann. Oxf.: OUP, 2010. 363 p.
- Necessity and Possibility: The Metaphysics of Modality / Ed. by M. Tooley. N.Y.: Garland Publishing, 1999. 394 p.
- Nolan D.* Topics in the Philosophy of Possible Worlds. N.Y.: Routledge, 2011. 208 p.
- Nozick R.* Philosophical Explanations. Camb.: Belknap Press, 1981. 784 p.
- Parent T.* Modal Metaphysics // Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://www.iep.utm.edu/mod-meta/#H3> (дата обращения: 27.09.2015).
- Perry J.* Knowledge, Possibility and Consciousness. Camb.: MIT Press, 2001. 231 p.
- Plantinga A.* Essays on the Metaphysics of Modality. Oxf.: OUP, 2003. 248 p.
- Popper K.R.* A World of Propensities. Bristol: Thoemmes, 1990. 51 p.
- Pruss A.R.* Actuality, Possibility, and Worlds. L.: Continuum, 2011. 303 p.
- Tegmark M.* Our Mathematical Universe: My Quest for the Ultimate Nature of Reality. N.Y.: Knopf, 2014. 432 p.
- Tipler F.J.* Nonlocality as evidence for a multiverse cosmology // Modern Physics Letters. 2012. A 27: 1250019.
- Universe or Multiverse? / Ed. by B. Carr. Camb.: CUP, 2007. 536 p.
- Vaidman L.* Many-worlds interpretation of quantum mechanics // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/qm-manyworlds> (дата обращения: 20.09.2015).
- Vaidya A.* Epistemology of modality // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/modality-epistemology/#CouModKno> (дата обращения: 22.08.2015).
- Van Inwagen P.* Modal epistemology // Philosophical Studies. 1998. Vol. 92(1). P. 67–84.
- Vetter B.* Potentiality: From Dispositions to Modality. Oxf.: OUP, 2015. 352 p.
- Wheeler J.A.* Genesis and observership // Foundational Problems in the Special Sciences / Ed. by R.E. Butts and J. Hintikka. Dordrecht: Reidel, 1977. P. 3–33.
- Wittgenstein L.* Philosophical Remarks. Oxf.: Basil Blackwell, 1975. 357 p.

Hyperrealism, part II: from the possible to the real

Alexander Karpenko

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

Hyperrealism conceives of the Multiverse as multivariance of the Universe, all variants being equiprobable. Problematics of the philosophy of mind, the phenomenon of counterfactual thinking, modal epistemology, various theories of possible worlds, the results of contemporary cosmology, the anthropic principle – all of this amalgamates into one global tendency which aims to maximally expand the sphere of the real. In the present paper, on the basis of a vast factual material, the following argument is established: (1) All that is thinkable is also possible (Wittgenstein, Chalmers, etc.); (2) All that is possible is also actualized (the principle of plenitude, the principle of fecundity, modal realism, the worlds of Everett, etc.). From this, by transitivity, we obtain: (3) *All that is thinkable is also actualized* (the principle of fullness). Then the basis of the principle of fullness is a thinking being, the one endowed with counterfactual thinking, whose function is to generate, by means of consciousness proper to it, ever newer possibilities. Now the reality is born out of the closure of human consciousness upon itself, that is, from logic, and so on indefinitely, until everything logical possible is actualized. There are two essential prejudices which hinder the development of human reflective faculties: (1) Constant repetition that history

has no place for the subjunctive mood; (2) The hope that everything ends eventually. The former, as well as the latter, points to the strict limitations of modern human thought. Overcoming such prejudices leads to an entirely novel view of the world around us and to new, much greater, opportunities for its philosophical understanding.

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

References

- Armstrong, D.A *Combinatorial Theory of Possibility*. Cambridge: CUP, 1989. 156 pp.
- Barrow, J. *Novye teorii vsego. V poiskakh okonchatel'nogo ob'yasneniya* [New Theories of Everything: The Quest for Ultimate Explanation], trans. by P. Samsonov. Minsk: Popurri Publ., 2012. 368 pp. (In Russian)
- Barrow, J. & Tipler, F. *The Anthropic Cosmological Principle*. New York: OUP, 1988. 738 pp.
- Carr, B. (ed.) *Universe or Multiverse?* Cambridge: CUP, 2007. 536 pp.
- Cerezo, M. "On naming and possibility in Kripke and in the *Tractatus*", *Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, [<https://www.bu.edu/wcp/Papers/Lang/LangCere.htm>, accessed on 20.09.2015].
- Copeland, B.J. "The genesis of possible worlds semantics", *Journal of Philosophical Logic*, 2002, Vol. 31, pp. 99–137.
- Dawkins, R. *Egoistichnyi gen* [The Selfish Gene], trans. by N. Fomina. Moscow: ACT Publ.; CORPUS Publ., 2014. 512 pp. (In Russian)
- Deutsch, D. *Struktura real'nosti* [The Fabric of Reality], trans. by N. Zubchenko. Moscow; Izhevsk: RChD Publ., 2001. 400 pp. (In Russian)
- Divers, J. "Modal commitments", *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology*, ed. by B. Hale & A. Hoffmann. Oxford: OUP, 2010, pp. 189–219.
- Divers, J. *Possible Worlds*. London: Routledge, 2002. 400 pp.
- Dragalina-Chernaya, E. (ed.) *Vozmozhnye miry. Semantika, ontologiya, metafizika* [Possible Worlds. The semantics, ontology, metaphysics]. Moscow: Kanon+ Publ., 2011. 431 pp. (In Russian)
- Everett, H. "Relative state formulation of quantum mechanics", *Review of Modern Physics*, 1957, Vol. 29, pp. 454–462.
- Forbes, G. *Languages of Possibility*. Oxford: Blackwell, 1989. 181 pp.
- Franks, M.R. *The Universe and Multiple Reality. A Physical Explanation for Manifesting, Magick and Miracles*. New York: iUniverse, 2003. 82 pp.
- Gabbay, D.M. & Woods, J. (eds.) *Logic and the Modalities in the Twentieth Century*. Amsterdam: Elsevier, 2006. 732 pp.
- Gaidenko, P. "Bytie i razum" [Genesis and mind], *Voprosy. Filosofii*, 1997, No. 7, pp. 114–140. (In Russian)
- Gapchenko, S. "O mnozhestvennosti mirov" [About plurality of worlds], [<http://www.proza.ru/2010/06/15/1157>, accessed on 11.09.2015]. (In Russian)
- Gell-Mann, M. "What is complexity?", *Complexity*, 1995, Vol. 1(1), pp. 16–19.
- Gendler, T.S. & Hawthorne, J. (eds.) *Conceivability and Possibility*. New York: Clarendon Press. 2002. 528 pp.
- Goldblatt, R. "Mathematical modal logic: a view of its evolution", *Journal of Applied Logic*, 2003, Vol. 1(5–6), pp. 309–392.
- Greene, B. *Skrytaya real'nost': Parallelnye miry i glubinnye zakony kosmosa* [The Hidden Reality: Parallel Universes and the Deep Laws of the Cosmos], trans. by V. Malyshenko, V. Podobed & K. Alkalaev. Moscow: Librokom URSS Publ., 2012. 400 pp. (In Russian)
- Gribbin, J. *In Search of the Multiverse: Parallel Worlds, Hidden Dimensions, and the Ultimate Quest for the Frontiers of Reality*. Hoboken, N.J.: Wiley, 2010. 240 pp.
- Hale, B. & Hoffmann, A. (eds.) *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology*. Oxford: OUP, 2010. 363 pp.

- Hawking, S. & Mlodinow, L. *Vysshii zamysel* [The Grand Design], trans. by M. Koonov. St.Petersburg: Amfora Publ., 2013. 208 pp. (In Russian)
- Hawthorne, J. "A Metaphysician looks at the Everett interpretation", *Many Worlds? Everett, Quantum Theory, and Reality*, ed. by S. Saunders, J. Barrett, A. Kent & D. Wallace. New York: OUP, 2010, pp. 144–153.
- Heisenberg, W. *Fizika i filosofiya. Chast' i tseloe* [Physics and philosophy. Part and the Whole], trans. by I. Akchurin & E. Andreev. Moscow: Nauka Publ., 1989. 400 pp. (In Russian)
- Jubien, M. *Possibility*. Oxford: OUP, 2009. 240 pp.
- Kaku, M. *Fizika nevozmozhnogo* [Physics of the Impossible], trans. by N. Lisovoi, 3rd ed. Moscow: Al'pina non-fikshn Publ., 2012. 456 pp. (In Russian)
- Kaku, M. *Parallel'nye miry: Ob ustroistve mirozdaniya, vysshikh izmereniyakh i budushchem kosmosa* [Parallel Worlds: A Journey through Creation, Higher Dimensions, and the Future of the Cosmos], trans. by M. Kuznetsova. Moscow: Sofiya Publ., 2008. 416 pp. (In Russian)
- Karpenko, A. "Filosofskii printsip polnoty" [Philosophical principle of completeness], Pt. I, *Voprosy filosofii*, 2013, No. 6, pp. 58–70. (In Russian)
- Karpenko, A. "Osnovnoi vopros metafiziki" [The basic question of metaphysics], *Filosofskii zhurnal*, 2014, No. 2(13), pp. 51–73. (In Russian)
- Karpenko, A. "V poiskakh real'nosti. Ischeznovenie" [In search of reality. Disappearance], *Filosofiya nauki*, 2015, Vol. 20, pp. 36–81. (In Russian)
- Kazyutinskii, V. (ed.) *Antropnyi printsip v nauchnoi kartine mira* [The anthropic principle in the scientific world picture]. Moscow: IPh RAS Publ., 2008. 13 pp. (In Russian)
- Kment, B. "Varieties of Modality", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [<http://plato.stanford.edu/entries/modality-varieties>, accessed on 21.09.2015].
- Kment, B. *Modality and Explanatory Reasoning*. Oxford: OUP, 2014. 384 pp.
- Kraay, K.J. (ed.) *God and the Multiverse: Scientific, Philosophical, and Theological Perspectives*. New York: Routledge, 2015. 254 pp.
- Leibniz, G.V. *Sochineniya* [Works], Vol. 1, ed. by V. Sokolov. Moscow: Mysl' Publ., 1982. 636 pp. (In Russian)
- Lewis, D. *Counterfactuals*. Cambridge: Harvard University Press, 1986. 160 pp.
- Lewis, D. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 2001. 288 pp.
- Linde, A. "Mnogolikaya Vselennaya" [The Many Faces of the Universe], [<http://el-emynty.ru/lib/430484>, accessed on 17.10.2015]. (In Russian)
- Lovejoy, A. *Velikaya tsep' bytiya: Istoriya idei* [The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea], trans. by V. Sofronov-Antomoni. Moscow: Dom intellektual'noi knigi Publ., 2001. 376 pp. (In Russian)
- Manly, S. *Visions of the Multiverse*. Pompton Plains, N.J.: Career Pres, 2011. 272 pp.
- McLeod, S.K. *Modality and Anti-Metaphysics*. Burlington, VT: Ashgate, 2001. 186 pp.
- Meixner, U. *The Theory of Ontic Modalities*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2007. 374 pp.
- Melia, J. *Modality*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2003. 208 pp.
- Menzel, Ch. "Possible Worlds", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [<http://plato.stanford.edu/entries/possible-worlds>, accessed on 04.08.2015].
- Nolan, D. *Topics in the Philosophy of Possible Worlds*. New York: Routledge, 2011. 208 pp.
- Nozick, R. *Philosophical Explanations*. Cambridge: Belknap Press, 1981. 784 pp.
- Parent, T. "Modal Metaphysics", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, [<http://www.iep.utm.edu/mod-meta/#H3>, accessed on 27.09.2015].
- Penrose, R. *Put' k real'nosti, ili zakony, upravlyayushchie Vselennoi. Polnyi putevoditel'* [The Road to Reality: A Complete Guide to the Laws of the Universe], trans. by A. Logunov & E. Epshtein. Moscow; Izhevsk: RChD Publ., 2007. 912 pp. (In Russian)
- Perry, J. *Knowledge, Possibility and Consciousness*. Cambridge: MIT Press, 2001. 231 pp.
- Plantinga, A. *Essays on the Metaphysics of Modality*. Oxford: OUP, 2003. 248 pp.
- Popper, K.R. *A World of Propensities*. Bristol: Thoemmes, 1990. 51 pp.
- Pruss, A.R. *Actuality, Possibility, and Worlds*. London: Continuum, 2011. 303 pp.

Susskind, L. *Kosmicheskii landshaft: Teoriya strun i illyuziya razumnogo zamysla Vselennoi* [The Cosmic Landscape. String Theory and the Illusion of Intelligent Design], trans. by A. Pasechnik. St.Petersburg: Piter Publ., 2015. 448 pp. (In Russian)

Tegmark, M. *Our Mathematical Universe: My Quest for the Ultimate Nature of Reality*. New York: Knopf, 2014. 432 pp.

Tipler, F.J. "Nonlocality as evidence for a multiverse cosmology", *Modern Physics Letters*, 2012, A 27: 1250019.

Tooley, M. (ed.) *Necessity and Possibility: The Metaphysics of Modality*. New York: Garland Publishing, 1999. 376 pp.

Vaidman, L. "Many-worlds interpretation of quantum mechanics?", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [<http://plato.stanford.edu/entries/qm-manyworlds>, accessed on 20.09.2015].

Vaidya, A. "Epistemology of modality", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [<http://plato.stanford.edu/entries/modality-epistemology/#CouModKno>, accessed on 22.08.2015].

Van Inwagen, P. "Modal epistemology", *Philosophical Studies*, 1998, Vol. 92(1), pp. 67–84.

Vetter, B. *Potentiality: From Dispositions to Modality*. Oxford: OUP, 2015. 352 pp.

Vilenkin, A. *Mir mnogikh mirov. Fiziki v poiskakh inykh vseennykh* [Many Worlds in One. In Search for other Universes]. Moscow: CORPUS Publ., 2011. 303 pp. (In Russian)

Vizgin, V. *Ideya mnozhestvennosti mirov: Ocherki istorii* [The Idea of Plurality of Worlds: Essays on History], 2nd ed. Moscow: URSS Publ., 2007. 336 pp. (In Russian)

Weinberg, S. *Mechty ob okonchatel'noi teorii. Fizika v poiskakh samykh fundamental'nykh zakonov prirody* [Dreams of a Final Theory: The Scientist's Search for the Ultimate Laws of Nature], trans. by A. Berkov, 2nd ed. Moscow: URSS Publ., 2008. 256 pp. (In Russian)

Wheeler, J.A. "Genesis and observership", *Foundational Problems in the Special Sciences*, ed. by R.E. Butts & J. Hintikka. Dordrecht: Reidel, 1977, pp. 3–33.

Wittgenstein, L. *Dnevniky 1914–1916* [Diaries 1914–1916], trans. by V. Surovtsev, I. Enns, A. Gryaznov & V. Tselishchev. Moscow: Kanon+ Publ., 2009. 400 pp. (In Russian)

Wittgenstein, L. *Filosofskie raboty* [Philosophical work], Pt. I, trans. by M. Kozlova & Yu. Aseev. Moscow: Gnozis Publ., 1994. 612 pp. (In Russian)

Wittgenstein, L. *Philosophical Remarks*. Oxford: Basil Blackwell, 1975. 357 pp.

Zelenshchikov, A. *Propozitsiya i modal'nost'* [A proposition and modality], 2nd ed. Moscow: LIBROKOM Publ., 2010. 216 pp. (In Russian)

В.В. Зуев

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О НАУЧНОЙ РЕАЛЬНОСТИ И ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕХОДА ОТ КЛАССИЧЕСКОЙ НАУКИ К НЕКЛАССИЧЕСКОЙ

Зуев Василий Викторович – доктор философских наук, доцент кафедры философии философского факультета. Новосибирский государственный университет. Российская Федерация, 630090, г. Новосибирск, ул. Пирогова, д. 1; кандидат биологических наук, старший научный сотрудник. Центральный сибирский ботанический сад СО РАН. Российская Федерация, 630090, г. Новосибирск, ул. Золотодолинская, 101; e-mail: vasily.zueff@yandex.ru

Цель настоящей работы – рассмотрение особенностей классической и неклассической научной теории для ответа на вопросы: что фиксирует научная теория в реальности, каков характер связи теории и действительности, в чем причина неудач классической научной теории и каковы пути перехода к неклассической теории? Материалом исследования послужили тексты ученых, методологов и философов науки, фиксирующие трудности развития онтологии и методологии науки. В качестве методологического средства использовалась теория социальных эстафет М.А. Розова. Классическая натуралистическая онтология имеет незрелый характер, выражающийся в непонимании сложного и неоднозначного характера взаимоотношений между научным знанием и описываемой им реальностью, что в конечном счете ведет к проблеме реальности объектов исследования. Вместе с тем данный феномен активизирует процессы теоретизации науки, побуждая ученых развивать методологию. В основе перехода от классической науки к неклассической в процессе решения проблемы реальности лежит осознание важности философско-методологической работы в науке, предшествующей разработке инженерных проектов научной деятельности в рамках поставленных целей и задач, определяющих особенности теоретического конструирования и выявления наиболее успешных проектов деятельности. Понятие реальности в процессе теоретизации науки претерпевает изменения: если в классической науке реальный объект – это объект, данный исследователю самой природой, реальность которого подтверждается в ходе непосредственного его наблюдения, то в неклассической науке внимание фокусируется на неоднозначности соответствия знания и реальности, соответственно принимается более сложная модель познания, в которой знание есть лишь информация о реальности, добытая посредством экспериментов и наблюдений. Онтология неклассической науки носит сложный опосредованный характер: присвоение статуса реальности объектам теории осуществляется на основе эмпирического подтверждения теоретической гипотезы, вопросы же о полном соответствии фрагмента материального мира теоретическому объекту и о естественном бытии объектов науки, по мнению многих философов науки, лежат за пределами познавательных возможностей современной науки.

Ключевые слова: научная реальность, классическая наука, неклассическая наука, натурализм, конструктивизм, реализм, теория социальных эстафет

Введение

Одним из положений, в которых философия науки резюмирует многоплановость изменения облика современной науки, является тезис о том, что классическая наука превращается в неклассическую¹. Центральным моментом этого сдвига выступает новое понимание роли прибора, а через него и всей культуры в формировании научного знания. Меняется понимание процесса познания. Понятия объективности и истинности наполняются новым содержанием. Объектом научного познания выступает предметная реальность науки – продукт «соавторства» природы и культуры. В центре этих превращений находится проблема реальности объектов исследования. Родившись в недрах классической науки, она поднимает вопросы, решение которых предполагает переход к новым философским основаниям – тем основаниям, на которых базируется неклассическая наука и которые обуславливают переход к неклассическому когнитивизму². Будучи сложной и многоплановой по содержанию, касаясь предметно-онтологического, методологического и философского уровней рефлексии ученых, эта проблема требует от них быть «единицами в трех лицах» и проявлять обостренное внимание к современным исследованиям в философии науки, к тем теоретическим средствам, которые могут поднять уровень их рефлексии и этим способствовать более глубокому пониманию сути и природы самой постановки этой проблемы.

Строя современную теоретическую модель науки, философия науки не может пройти мимо особенностей протекания процесса превращения классической науки в неклассическую, когда речь идет о науках с разным уровнем методологического сознания ученых. В этом плане особенности постановки и обсуждения проблемы реальности таксонов в эмпирических науках, по сравнению с ее постановкой и решением в точных науках, представляют несомненный интерес, ибо разворачиваются на фоне существенно иного уровня теоретических исследований. Да и весь облик наук, строящих научную теорию, существенно иной, чем облик наук, строящих эмпирическую классификацию. И рефлексия ученых, в частности их философские представления, существенно иные. Вместе с тем проблема реальности объектов исследования встает и там, и там. В связи с этим интересно рассмотрение особенностей представлений о научной реальности в науках с различным уровнем методологической рефлексии с целью построения модели развития науки.

Цель настоящей работы – анализ характерных черт классической и неклассической научной теории для ответа на вопросы: что же фиксирует научная теория в реальности, каков характер связи теории и действительности, в чем причина неудач классической научной теории и каковы пути перехода к неклассической теории? Материалом исследования послужили тексты методологов и философов науки, фиксирующие трудности развития онтологии и методологии науки; как методологическое средство использовалась теория социальных эстафет М.А. Розова.

¹ Представления об эволюции науки от состояния преднауки до ее наиболее развитых форм – неклассической и постнеклассической детально разработаны В.С. Степиным (см.: *Степин В.С. Теоретическое знание: Структура, историческая эволюция. М., 2000*) и прочно вошли в современные представления о структуре и особенностях развития науки как важнейшей культурной традиции. Мы рассматриваем только один из множества аспектов, затронутых Степиным, с целью детализации и развития его концепции – изменения представлений о научной реальности в рамках научной онтологии, происходящие при переходе от классической науки к неклассической.

² В контексте исследования Степина, рассматривающего науку в ее развитии, мы полагаем неклассическую науку как более зрелый вариант представлений о научной реальности.

Онтология классической и неклассической науки

В качестве образцов онтологии классической и неклассической науки можно выделить по крайней мере четыре концепции с различным уровнем философской и методологической рефлексии, по-разному трактующие научную реальность: натурализм, реализм, конструктивизм и теория социальных эстафет, из которых натурализм и реализм представляют классическую науку, а конструктивизм и теория социальных эстафет – неклассическую, они сформировались в ее рамках и разрабатывались методологами и философами науки середины XX в. Натурализм³ – это исходная форма представлений о научной реальности, возникшая в классической науке. С появлением и формированием науки как особой культурной традиции в XVII–XVIII вв. в работах Ф. Бэкона и Р. Декарта получила развитие установка на поиск и открытие естественных объектов, было сформировано понятие «природа» как совокупность естественных объектов, упорядоченных сообразно с законами, присущими природе. Соответственно, в науке это было отражено в форме методологической установки, направленной на открытие естественных объектов и природных законов, определяющих свойства, структуру и поведение объектов, отраженных в научной картине мира. Например, в ботанике потребность открытия и описания естественных объектов растительного мира привела ученых к массовой дискуссии на предмет естественности выделяемых ими классов растений. В связи с чем К. Линней писал в XVIII в. о преимуществе естественных классов: «Естественные порядки означают природу растений, искусственные же – диагнозы»⁴.

В современной классической традиции необходимость представлять природу как состоящую из естественных объектов по-прежнему является идеалом методологии. Следует отметить, что естественный объект понимается натуралистами как нечто труднодостижимое, существующее независимо от исследователя, то, что предстоит открыть, т. е. как особая установка сознания ученого на выделение и изучение «внешнего» по отношению к нему объекта⁵. Вот как передает эту мысль геолог Ю.Н. Карагодин: «Природные тела должны быть подразделены на две принципиально различные группы. Первую составляют тела-вещи, тела-системы, существующие в природе вне и независимо от нас, а следовательно, и занимающие... “свое естественное место” на тех или иных уровнях организации природы. Такие тела мы называем “естественными”... Вторую группу природных тел составляют такие тела, которые не существуют вне нас и нашего сознания. Они выделяются нами по любым интересующим нас признакам, в том числе несущественным, с определенной целью. Это как бы формально, “искусственно” вычленимые из природного пространства “тела”»⁶.

С точки зрения классического ученого решение проблемы реальности, понимаемое как открытие естественной организации природы, помогло бы устранить недостатки эмпирически организованной науки и достигнуть

³ Мы рассматриваем натурализм в рамках концепции Г.П. Щедровицкого, давшего его детальный анализ в работе: *Щедровицкий Г.П. Методологический смысл оппозиции натуралистического и системодейательностного подходов // Щедровицкий Г.П. Избр. тр. М., 1995. С. 144.*

⁴ *Линней К. Философия ботаники. М., 1989. С. 119.*

⁵ *Еганов Э.А. О выделении объектов исследования в геологии // Пути познания Земли. М., 1971. С. 263–273; Розова С.С., Соловьев О.Б. Естественный объект в научном исследовании. Новосибирск, 2000.*

⁶ *Карагодин Ю.Н. Седиментационная цикличность. М., 1980. С. 42.*

уровня теоретической науки, выражающегося в устойчивости, всеобщности и многофункциональности научного знания, глубине проникновения в суть исследуемой реальности. Однако средства, используемые классической наукой, оказываются неэффективными, а сама установка на познание природы такой, какова она есть «сама по себе», оказывается неадекватной, скрывающей за собой ряд теоретических проблем, таких как трудность развития эффективных методологических средств исследования, т. е. зрелой теории, использующей работу в теоретическом конструкторе⁷. Вот что пишет о натурализме в биологии М.Б. Сапунов: «...несмотря на бурный процесс теоретизации, в биологической науке до сих пор чрезвычайно распространены наивно-натуралистические оценки учеными характера и смысла собственной деятельности... Ее утверждения прямо переводятся в суждения о существовании объектов в “самой по себе” действительности»⁸.

Характеризуя натурализм, Г.П. Щедровицкий замечает: «Исследователь-натуралист никогда не задает вопросов, откуда взялся объект и как он в принципе получается, ибо для него, сколь бы методологически изощренным и развитым он ни был, природа с самого начала состоит из объектов, а точнее, как писал К. Маркс, из объектов созерцания, которые и становятся затем объектами специального научного исследования»⁹. Полагая, что объект существует до акта познания, ученый-натуралист фактически отождествляет фрагмент материальной действительности и знание о нем, полученное в ходе научного исследования: «Отметим особый материал, выполняющий особую роль в жизнедеятельности феномена естественного объекта, – пишут С.С. Розова и О.Б. Соловьев, – это материал фрагментов объективного материального мира, функционирующий в научном исследовании как его объект. Именно на него “наклеивают” ученые свои представления о том, как они, эти фрагменты устроены и как функционируют и развиваются. Именно этот материал и именуется учеными “естественными объектами” (курсив мой. – В.З.)»¹⁰.

Реализм – это более зрелый вариант классической науки, оформившийся в рамках философско-методологической рефлексии в конце XX в. В отличие от классических ученых-натуралистов, реалисты хорошо понимают роль развитой теории в формировании представлений об объектах исследования, и в целом научный реализм характеризуется более высоким уровнем методологической рефлексии. Натуралисты, напротив, полагают, что теории играют лишь вспомогательную роль для обнаружения объектов исследования в природе, соответственно, в натуралистически организованной теории еще не сложились средства работы в идеальном конструкторе, характерном для более зрелой науки. Реалисты понимают всю сложность исследования материальной действительности, но считают, что полученному знанию в рамках правильных теорий соответствуют реальные явления и объекты: теоретические конструкты – электроны, кварки, нейтрино и т. д. – существуют реально. Суть концепции реализма хорошо схвачена Я. Хакингом, который, описывая эксперимент с «напылением» электронов на ниобиевый шар, считает, что раз электроны можно напылять, то, конечно же, они реально существуют. «Науч-

⁷ Зуев В.В. К вопросу о генезисе научной теории // *Вопр. филос.* 2011. № 1. С. 98–105; Зуев В.В., Розова С.С. Проблемы таксономии и перспективы их решения // *Успехи соврем. биологии.* 2000. Т. 120. № 3. С. 240–252; Зуев В.В., Розова С.С. Проблема реальности объекта исследования // *Высшее образование в России.* 2005. № 7. С. 128–133.

⁸ Сапунов М.Б. Проблема реальности в биологии // *Вопр. филос.* 1984. № 12. С. 54.

⁹ Щедровицкий Г.П. Методологический смысл оппозиции натуралистического и системодейственного подходов. С. 144.

¹⁰ Розова С.С., Соловьев О.Б. Естественный объект в научном исследовании. С. 143.

ный реализм утверждает, – пишет он, – что объекты, состояния и процессы, описываемые правильными теориями, существуют на самом деле. Протоны, фотоны, силовые поля, черные дыры так же реальны, как ногти на ноге, турбины, вихри в потоке и вулканы. Слабые взаимодействия в физике малых частиц так же реальны, как влюбленность»¹¹. Изобретение современных микроскопов, позволяющих увидеть атомы, также в определенном смысле работает на концепцию реализма.

В неклассической науке онтология носит сложный опосредованный характер: присвоение статуса реальности объектам теории осуществляется на основе эмпирического подтверждения теоретической гипотезы, однако многие философы науки считают, что вопрос о полном соответствии знания о теоретическом объекте фрагменту материальной действительности лежит за пределами возможностей современной науки. Вот, например, точка зрения Н. Бора, выраженная А. Петерсенем – исследователем философских взглядов знаменитого физика XX столетия. По его словам, когда Бора спрашивали, может ли алгоритм квантовой механики рассматриваться в качестве отражения лежащего в его основе квантового мира, Бор говорил: «Нет никакого квантового мира. Есть только абстрактное квантово-физическое описание. Неверно думать, что задача физики состоит в том, чтобы открывать, что собой представляет природа. Физику интересует, что мы можем сказать о природе». Эта позиция Бора подкреплялась его утверждениями о том, что «все мы подвешены в языке». «Традиционная философия приучила нас рассматривать язык как нечто вторичное, а реальность как нечто первичное», – пишет Петерсен. Бор рассматривал этот подход к интерпретации отношения между языком и реальностью как непродуктивный. Когда оппоненты Бора замечали, что фундаментом является не язык, а сама реальность, лежащая в основании языка, он отвечал: «Мы так подвешены в языке, что не можем сказать, где верх, а где низ. Слово “реальность” является также только словом, которое мы должны научиться употреблять правильно»¹².

Очевидно, что Бор, говоря о языке как о культурном основании человеческого знания, имеет в виду именно особенности знания, не позволяющие человеку выйти за его пределы – в мир «объектов самих по себе». Позиция Н. Бора может быть более четко понята в рамках современных представлений о природе научного знания, излагаемых Розовым в концепции социальных эстафет. Обсуждая вопрос о соответствии знания и объекта реальности, Розов пишет: «...в ситуации, когда речь идет о соответствии наших знаний объективной реальности, эта реальность, если понимать под этим Мир сам по себе, дана нам только через само знание и никак иначе. Мир и знание в данном случае “неравноправны” в вышеуказанном смысле слова, они не даны нам одновременно независимо друг от друга, мы не способны их друг с другом сравнить», и далее: «А потом по каким параметрам надо проводить это сравнение? Знание и физический мир – это сущности совершенно разного порядка. Согласно К. Попперу, например, знание принадлежит к особому “третьему миру”. Можно соглашаться с Поппером, можно не соглашаться, но очевидно, что знание – это не физический объект, оно не подвластно действию гравитационных, электромагнитных и прочих физических сил. Знание принадлежит миру социальных явлений, оно социально по своей природе. Как же сравнивать столь отличающиеся друг от друга явления?»¹³.

¹¹ Хакинг Я. Представление и вмешательство. М., 1998. С. 35.

¹² Цит. по: Мамчур Е.А. Информационно-теоретический поворот в интерпретации квантовой механики: философско-методологический анализ // *Вопр. филос.* 2014. № 1. С. 4.

¹³ Розов М.А. Проблема истины в свете теории социальных эстафет // *Розов М.А. Философия науки в новом видении.* М., 2012. С. 208.

Можно сказать, что знание об объекте представляет лишь некую информацию о реальности, добытую посредством наблюдений и экспериментов – реальность «сама по себе» представляет как бы «черный ящик». С позиции копенгагенской интерпретации квантовой механики, состояние квантовой системы не имеет отношения к реальному миру, а представляет собой лишь наши знания, информацию, полученную в процессе измерения квантовых систем. Последователь этих взглядов Дж. Б. Хартле выразил эту установку так: «(Квантовое) состояние – это не объективное свойство индивидуальной квантовой системы, а информация, добытая из знания о том, как система была подготовлена и как она может быть использована для того, чтобы делать предсказания относительно будущих измерений». Таковую же, «информационную», природу имеет, с точки зрения Хартле, и центральное для копенгагенской интерпретации понятие «редукция волнового пакета». Согласно Хартле, «редукция происходит в сознании наблюдателя, и не потому, что здесь осуществляется некий уникальный физический процесс, а потому, что состояние квантовой системы является конструктом наблюдателя, а не объективным свойством физической системы»¹⁴.

Известно, что Альберт Эйнштейн не соглашался с копенгагенской интерпретацией реальности и выразил свое несогласие в полемике с Бором на проходившем в 1927 г. Сольвеевском конгрессе знаменитой метафорой: «Бог не играет в кости», имея в виду более определенный характер физической реальности, которому соответствует абсолютная истина – идеал классической науки. Позднее, в 1930 г., эта позиция была детально освещена в известной беседе Эйнштейна с Рабиндранатом Тагором: здесь Эйнштейн выступает как классический ученый, а Тагор находится на позициях неклассической науки. В ходе диалога Эйнштейн не находит аргументов для обоснования своей позиции, говоря: «Нашу естественную точку зрения относительно существования истины, не зависящей от человека, нельзя ни объяснить, ни доказать, но в нее верят все, даже первобытные люди». Тагор, аргументируя свою точку зрения, говорит: «То, что мы называем истиной, заключается в рациональной гармонии между субъективным и объективным аспектом реальности, каждый из которых принадлежит Универсальному Человеку... Нетрудно представить себе разум, для которого последовательность событий развивается не в пространстве, а только во времени, подобно последовательности нот в музыке. Для такого разума концепция реальности будет сродни музыкальной реальности, для которой геометрия Пифагора лишена всякого смысла. Существует реальность бумаги, бесконечно далекая от реальности литературы. Для разума моли, подающей бумагу, литература абсолютно не существует, но для разума человека литература как истина имеет большую ценность, чем сама бумага. Точно так же, если существует какая-нибудь истина, не находящаяся в рациональном или чувственном отношении к человеческому разуму, она будет оставаться ничем до тех пор, пока мы будем существами с разумом человека». Эйнштейн на это отвечает: «В таком случае я более религиозен, чем вы». Тагор же, завершая дискуссию, говорит: «Моя религия заключается в познании Вечного Человека, Универсального духа, в моем собственном существе»¹⁵.

Вместе с тем взгляды Эйнштейна претерпевали изменения, и позднее (в 1950-е гг.) он уже практически переходит на позиции неклассической науки в понимании природы реальности и подчеркивает, что реальность не

¹⁴ Мамчур Е.А. Информационно-теоретический поворот в интерпретации квантовой механики. С. 2; *Hartle J.B.* Quantum mechanics of individual systems // *American Journal of Physics*. 1968. Vol. 36. No. 8. P. 709.

¹⁵ *Эйнштейн А.* Собр. науч. тр. Т. 4. М., 1967. С. 130–133.

дана исследователю непосредственно в ее естественном бытии, непосредственно человеку даны только ощущения, теоретические же суждения ученых о реальности, с его точки зрения, основаны на интуиции и носят умозрительный характер. В письме Г. Сэмьюэлу от 13 октября 1950 г. он пишет: «Только что прочитал Вашу книгу. Особенно приятное впечатление на меня произвела независимость Ваших суждений, нашедшая свое выражение как в проводимой Вами критике, так и в высказываемых Вами предложениях. Вы требуете, чтобы физика занималась описанием того, что “физически реально”, и утверждаете, что если физики попытаются при этом воспользоваться такими чисто фиктивными понятиями, как понятие числа, то они не смогут достичь той цели, которая перед ними поставлена. У Вас создалось впечатление, что современная физика основана на понятиях, в какой-то мере аналогичных “улыбке, которая остается, когда кот исчезает”. В действительности же “реальное” отнюдь не дано нам непосредственно. Непосредственно нам даны только наши ощущения, причем материалом для науки служат лишь те из них, которые допускают однозначное словесное выражение. *Существует только один путь от ощущений к “реальности” – путь мысленного (сознательного или бессознательного) истолкования, пролегает свободно и произвольно* (курсив мой. – В.З.). Наиболее элементарное понятие повседневного мышления, относящееся к сфере “реального”, – это понятие длительно существующего предмета, такого, как, например, стол в моей комнате. Стол как таковой мне не дан; мне дан лишь некий комплекс отдельных ощущений, которому я приписываю имя и понятие “стол”. Это умозрительный метод, основанный на интуиции. На мой взгляд, понимание умозрительного характера такого понятия так же, как и всех других понятий, связанных с ощущениями, чрезвычайно важно, ибо позволяет правильно оценить те понятия, с помощью которых физика претендует на описание действительности. В противном случае нетрудно прийти к следующей мысли: “реальное” в повседневной жизни “действительно существует”, однако некоторые физические понятия являются “чистыми идеями”, отделенными от “реального” непроницаемой стеной. На самом же деле утверждение о “реальном”, существующем независимо от моих ощущений, является результатом умозрительных построений. Оказывается, что в эти построения мы верим больше, чем в интерпретации, соответствующие отдельным нашим ощущениям. Отсюда и наша уверенность в правильности таких утверждений, как, например, следующего: “Деревья существовали задолго до того, как появилось существо, способное их воспринимать”»¹⁶. Итак, существует только один путь от ощущений к «реальности» – путь мысленного истолкования, пролегающий свободно и произвольно – данная позиция уже практически не отличается от мысли Бора, говорившего, что все мы «подвешены в языке».

Теперь мы можем зафиксировать различия между классической и неклассической трактовкой реальности. В классической науке понятия «естественный» и «реальный» относятся к фрагменту действительности, который вовлечен в научную деятельность, при этом слово «естественный» фиксирует природный характер данного объекта, а слово «реальный» обозначает, что объект правильно выделен («непосредственно увиден») исследователем и действительно существует в природе, сами же средства фиксации выделенного фрагмента не учитываются, поскольку объект, по мысли ученого, «непосредственно наблюдается в природе», т. е. фактически отождествляется с фрагментом действительности. В рамках реализма слово «естественный»

¹⁶ Letter from Dr. Albert Einstein // *Herbert L. Samuel*. Essays in physics. N.Y., 1951. P. 135–145.

не всегда употребляется, оно заменяется различными оттенками слова «реальный», которое может применяться по отношению к правильным теориям (реализм относительно теорий) и к реальным или естественным объектам (реализм относительно объектов).

В неклассической науке слово «реальный» обозначает, что полученное знание действительно схватывает в материальном мире нечто реально существующее, поскольку исходная гипотеза нашла эмпирическое подтверждение в приборных и экспериментальных установках ученых, тогда как обсуждающийся философией науки вопрос о «естественности» объекта научной теории, т. е. его природном бытии, а также о полном соответствии знания и объекта полагается многими философами и учеными недоступным для решения в современной науке.

Таким образом, в классической науке сложилось понимание реальности как состоящей из естественных объектов, то есть особых природных тел, обладающих особыми свойствами и способом существования – естественным бытием, задача исследования которого с точки зрения классического ученого и является первостепенной задачей науки, отражающей естественное бытие объектов в научной онтологии. Онтология классической науки еще не развита в силу неосознания учеными сложного и неоднозначного характера связи между знанием и описываемой им реальностью. С точки зрения неклассической науки реальность есть система типа «черный ящик», о котором исследователь не может получить конкретного знания, кроме представления о том, как данная система может быть использована относительно деятельности ученого. Онтология неклассической науки носит сложный опосредованный характер: надделение статусом реальности объектов теории осуществляется на основе эмпирического подтверждения теоретической гипотезы, вопросы же о полном соответствии фрагмента материального мира теоретическому объекту и естественном бытии объекта науки, по мнению ряда философов науки, лежат за пределами познавательных возможностей современной науки.

Научная реальность как деятельность: проектирование и онтологизация деятельности в классической и неклассической науке

Неклассическая наука считает натуралистические представления о реальности неадекватными: утверждая, что полученное знание соответствует фрагменту материальной действительности, является его «зеркальным» отражением, натуралист тем самым невольно становится в позицию Творца природы, претендуя на полное и абсолютное знание о ней. Но человек не является конструктором природы, поэтому не может претендовать на полное знание о том, как она устроена. Научное знание о природе всегда имеет вполне определенный угол зрения: все, что ученые знают об объектах, соответствует целям и задачам, которые ученые сами же и формулируют. Возможно ли, к примеру, говорить о полном знании объекта таксономии, если целью таксономии является фиксация различий между объектами? Возможно ли вообще поставить цель полного познания природы?

Единственный компонент нашего знания о реальности, конструкторами которого мы являемся, – это наша деятельность, которую мы проектируем и воспроизводим в зависимости от успешности наших проектов. Только в этом смысле мы являемся творцами и можем претендовать на

полное знание о нашей деятельности, которая связана с реальностью так, как это было задано нашими целями и задачами. В связи с этим, в своих представлениях о научной реальности мы придерживаемся точки зрения Розова, который считает, что научное знание фактически строится относительно деятельности ученых и лишь в рефлексии может представлять как онтологизированное знание – знание об объектах исследования. Он полагает, что важна фиксация не объекта как такового, а деятельность ученых, в которую вовлекается природный материал, становящийся в процессе познания объектом. «Отдельные акты деятельности, которые мы повсеместно наблюдаем вокруг себя и которые сами постоянно реализуем, возникают не случайно и вовсе не являются проявлением нашей биологической природы. Они есть реализация определенных социальных программ, освоение которых и делает нас людьми. Простейшая форма или способ существования этих программ – это социальные эстафеты, т. е. воспроизведение деятельности или поведения по непосредственным образцам. В рамках социальных эстафет мы получаем навыки речи, осваиваем элементарные способы деятельности, приобретаем способность создавать и понимать письменные тексты, развиваем логику мышления... По сути дела, социальные эстафеты лежат в основе воспроизведения всей, как материальной, так и духовной культуры человечества»¹⁷, – пишет Розов.

Важно также отметить, что в качестве референта знания выступает, как правило, не деятельность сама по себе, а, как подчеркивает Розов, ее предметные компоненты, ее «участники». Знание может быть представлено либо в персонифицированном виде, либо как знание о предметах или явлениях. При этом происходит постоянная смена референции при фиксации одного и того же акта деятельности, что обусловлено сменой конкретных ситуаций, в которых знания используются, а также наличием тех или иных знаний-посредников. Наряду с этим, референция знания не всегда точно указывает, что же фактически фиксируется в знании. Содержание знания представляет собой описание деятельности, приобретающее различную форму в зависимости от осознания наших задач в конкретной ситуации.

Розов считает, что онтология науки призвана решать различные задачи, возникающие в науке: «...онтологизированные знания инвариантны относительно смены конкретных задач, которые ставит человек. Одно и то же такое знание может служить опорой при планировании разных акций. Например, знание “Вещество К хорошо горит” определяет и способы его использования, и способы хранения, и способы тушения. Поэтому очень часто онтологизированные знания как бы “оседают” в научных текстах, которые не имеют непосредственной прикладной направленности, но претендуют на некоторую универсальность. Конкретные практические задачи ситуативны и преходящи, они тонут в океане времени. Знания онтологизированные полифункциональны и сохраняют свою значимость. Это опять-таки создает иллюзию познания Мира самого по себе»¹⁸.

Общая картина познания, с точки зрения М.А. Розова, выглядит следующим образом: «Попробуем теперь в свете сказанного набросать общую картину познания. Выше я уже отмечал, что деятельность мы не только реализуем по непосредственным образцам или словесным описаниям, мы ее постоянно проектируем, создавая тем самым новые ее виды. Знание представляет собой не только описание уже реализованной деятельности, но и проекты деятель-

¹⁷ Розов М.А. Проблема истины в свете теории социальных эстафет. С. 217.

¹⁸ Там же. С. 231.

ности, которые еще надо реализовать, если это практически возможно. Иными словами, представление о воспроизведении деятельности по уже существующим образцам в рамках социальных эстафет – это принципиальное, но очень упрощенное представление. Исторически на базе эстафет и накопления знаний формируются принципиально новые механизмы развития материальной и познавательной деятельности. И прежде всего это такое образование, как конструктор, т. е. такая социальная программа, частично вербализованная, а частично нет, которая позволяет нам проектировать деятельность по созданию новых объектов с заранее заданными свойствами. В рамках такой программы работает любой инженер, получивший проектное задание, сходным образом работает и ученый. Существует глубокий изоморфизм между работой инженера и исследователя. И если на примитивном уровне деятельность развивается в основном стихийно, то на новом уровне, при наличии конструкторов любому более или менее сложному акту предшествует проект¹⁹.

Мы полагаем, что реализация и проектирование деятельности происходят различным образом в классической и неклассической науке. В общих чертах можно выделить и в классической, и в неклассической науке два «слоя»: «слой» методологии – построение проектов научной деятельности и «слой» онтологии – онтологизация деятельности, имеющие характерные черты и различия в классической и неклассической науке. Конкретный процесс реализации и проектирования деятельности, существующий в классической науке имплицитно, в неклассической науке принимает явную форму и осуществляется в двух позициях, дополнительных друг другу в смысле Бора: в одном случае имеет место деятельность по непосредственным образцам, передающимся по цепочке между участниками социальных эстафет, в другом случае происходит вербализация непосредственных образцов: работа в идеальном конструкторе, построение проектов деятельности.

В классической (незрелой) науке имеет место главным образом конкретная реализация непосредственных образцов деятельности, тогда как работа в идеальном конструкторе сталкивается с большими трудностями в силу эмпирически организованной теории, развивающейся в регулятивных правилах²⁰. Теоретическая работа рефлексирована главным образом в «слое» онтологии, тогда как в «слое» методологии проектирование деятельности носит неявный характер, находится «за скобками». Сама же теоретическая работа носит специфический характер: исследователи полагают, что наблюдают объект непосредственно в природе, поэтому, как правило, негативно оценивают работу предшественников в случае несовпадения со своими представлениями, считая, что предшественники неверно выделили («увидели») объект. Соответственно, онтологизация носит индивидуальный характер и существует в течение определенного периода времени до момента, пока новый исследователь не внесет свои коррективы. Индивидуальные теоретические предпосылки этих коррективов находятся «за скобками» – не рефлексированы, поскольку методологическая работа в эмпирически организованной науке еще не развита – не эксплицирована. Итоги теоретической работы отражаются в смыслах, которые ученые вкладывают в понятия «естественный» и «реальный» объект, являющиеся непосредственным результатом попыток онтологизации деятельности, часто неуспешных, и в конечном счете приводят к проблеме реальности объектов исследования. Например, в биологии это проблема по-

¹⁹ Розов М.А. Проблема истины в свете теории социальных эстафет. С. 231–232.

²⁰ Зуев В.В. Особенности развития онтологии биологической таксономии // Филос. науки. 2011. № 4. С. 80–87; Зуев В.В. Проблема референции как проблема эмпирической классификации в классической науке // Эпистемология и философия науки. 2014. № 2. С. 96–109.

строения естественной классификации и проблема реальности таксона, не получившие общего решения до настоящего времени. В общих чертах данный процесс можно отобразить следующим образом:

$$Д - [ПД_1, ПД_2 \dots ПД_n] - ПР,$$

где Д – образцы деятельности, ПД₁, ПД₂... ПД_n – проекты деятельности отдельных ученых, ПР – проблема реальности как следствие невозможности онтологизации проектов деятельности.

В неклассической науке теоретическая работа осуществляется главным образом в «слое» методологии. Первичная деятельность и первичное проектирование, как правило, широко обсуждаются, следствием чего является заключительное проектирование деятельности и построение общенаучного проекта. Решение задачи построения общенаучного проекта деятельности ученых происходит в два этапа. На первом происходит активное построение и апробация различных проектов, предлагаемых учеными, многие из которых оказываются несостоятельными и отбрасываются. На втором этапе выявляется наиболее успешный проект, который в конечном счете принимается всем сообществом ученых – онтологизируется. Соответственно, в отличие от биологии, где онтологизация – это форма индивидуальной теоретической работы, в физике онтологизация проектов деятельности носит всеобщий характер и отражается в структуре онтологии – теоретическая гипотеза о существовании предполагаемого объекта получает эмпирическое подтверждение, а объект – статус реально существующего. Это можно отразить следующим образом:

$$Д - [ПД_1, ПД_2 \dots ПД_n] - ОПД - ОД,$$

где Д – образцы деятельности, ПД₁, ПД₂... ПД_n – проекты деятельности отдельных ученых, ОПД – общенаучный проект деятельности, ОД – онтологизированная деятельность (Табл. 1).

Таблица 1

Проектирование и онтологизация деятельности в науке

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ УЧЕНЫХ ПО ИССЛЕДОВАНИЮ ОБЪЕКТА («слой» методологии)	ОНТОЛОГИЗАЦИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ («слой» онтологии)
ИССЛЕДОВАНИЕ ОБЪЕКТА В РАМКАХ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПО НЕПОСРЕДСТВЕННЫМ ОБРАЗЦАМ: Д ₁ , Д ₂ ... Д _n	Не рефлексируется
КОНСТРУИРОВАНИЕ 1 1-й уровень рефлексии деятельности – первичное конструирование, построение проектов деятельности по изучению объекта: ПД ₁ , ПД ₂ ... ПД _n	В неклассической науке происходит апробация и обсуждение проектов деятельности с целью выбора наиболее успешного проекта . В классической науке результатом конструирования 1 является проблема реальности , теоретическая работа носит индивидуальный характер – исследователь полагает, что «непосредственно наблюдает» объект, поэтому представления предшественников рассматриваются как неверные, а объекты, выделенные ими, как не существующие реально.

<p>КОНСТРУИРОВАНИЕ 2 2-й уровень рефлексии деятельности представлен только в неклассической науке: после апробации исходного множества проектов принимается наиболее успешный проект деятельности по изучению объекта, который становится общенаучным.</p>	<p>Результат конструирования 2 отражается в структуре онтологии: теоретическая гипотеза о существовании предполагаемого объекта получает эмпирическое подтверждение. Теоретический объект получает статус реального.</p>
---	---

Таким образом, в классической науке отсутствует осознанное конструирование, являющееся главной частью методологической работы по построению проектов научной деятельности. Соответственно, методологическая работа ограничивается лишь попытками вербализации непосредственной деятельности по большей части в интуитивной форме. Основная же методологическая работа – проектирование и обсуждение проектов с целью выявления наиболее успешного проекта отсутствует полностью. По всей вероятности, пути развития биологии в направлении к идеалу неклассической науки должны быть аналогичными тем, что имели место в физике с начала XX в. и были связаны с активной философско-методологической работой, осуществленной ведущими учеными, методологами и философами науки (выше мы привели письмо Эйнштейна Сэмьюэлу, являющееся образцом такой работы).

Существенно также то, что в классической науке нет возможности построения общенаучного проекта в силу отсутствия опыта работы в теоретическом конструкторе, поскольку методологическая деятельность еще не приняла осознанный явный характер. Все это, с одной стороны, приводит к постановке проблемы реальности объектов исследования, носящей весьма острый характер, а с другой стороны, «реализованные» проекты отличаются поверхностностью и часто несовместимыми характеристиками. Например, в ботанике существуют такие проекты, как «Флора СССР», «Флора европейской части СССР», «Флора советского Дальнего Востока» и т. д., различающиеся не только исходными теоретическими установками, но имеющие и существенные несоответствия в исходном материале, используемых существенных признаках для выделения объектов, в понимании объема и границ видов и т. д.

Неклассическая наука в этом смысле существенно выигрывает: общеизвестна согласованность и глубина исследования физиками фундаментальных теоретических проблем, среди которых можно отметить успехи квантовой механики, теории относительности, атомной теории. В настоящее время – это, к примеру, один из самых грандиозных проектов физики за всю историю ее существования – Большой адронный коллайдер, осуществление которого было бы невозможным не только при отсутствии развитых теоретических средств, но и единства ученых, понимающих важность поставленной задачи. Розов приводит конкретный пример того, как происходит принятие научным сообществом успешного проекта: «В истории изучения грозы существовало много попыток объяснить, что такое гром, и каждая попытка объяснения – это проект, указывающий, как можно вызвать это явление, как его создать на базе уже существующих знаний. Последние и выступают здесь в функции конструктора. Судите сами. Лукреций Кар объяснял гром тем, что тучи, гонимые ветром в разных направлениях, сталкиваются друг с другом. В середине XIX в. существовала вакуумная теория, согласно которой разряд молнии

создает вакуум, который затем с хлопком заполняется воздухом. Мерсон в 1870 г. предположил, что молния разлагает содержащуюся в облаках воду на кислород и водород, которые затем взрываются, снова образуя воду. Рейнольдс в 1903 г. предположил, что гром – это “паровые взрывы”, вызванные нагревом воды в канале разряда. Последние две теории были опровергнуты экспериментально: оказалось, что в лаборатории электрическая искра вызывает звук в условиях, когда в воздухе нет водяных паров. Наконец, еще в 1888 г. Гирн предложил теорию, которая в основном принята и сейчас. Он писал: “Звук, который мы называем громом, является следствием того элементарного факта, что воздух, пронизываемый электрической искрой, т. е. вспышкой молнии, нагревается скачком до высокой температуры и вследствие этого значительно увеличивается в объеме”²¹.

Заключение

Классическая наука полагает естественное, независимое от исследователя бытие объектов природы. Выдвигая в качестве главной своей задачи изучение объектов, существующих, по мнению представителей этой науки, до акта познания, классический ученый не осознает сложный и неоднозначный характер взаимоотношений между научным знанием и описываемой им реальностью. Следствием неадекватности классической натуралистической онтологии, носящей незрелый характер, становится проблема реальности объектов научного исследования как неосознанная фиксация несоответствия «человекотворного» их характера предполагаемому природному бытию и, как результат, невозможность включения объектов в научную онтологию. В неклассической науке осознается сложность отношения между знанием и действительностью; соответственно, неклассическая онтология носит сложный опосредованный характер: объект получает статус реального в процессе эмпирического подтверждения теоретической гипотезы, решение же вопроса о соответствии знания фрагменту действительности полагается недоступным современной науке. Вместе с тем феномен проблемы реальности объектов науки активизирует процессы теоретизации науки, побуждая ученых развивать методологию. В основе перехода от классической науки к неклассической в процессе решения проблемы реальности лежит осознание важности философско-методологической работы в науке, предшествующей разработке инженерных проектов научной деятельности в рамках поставленных целей и задач, определяющих особенности теоретического конструирования и в конечном счете выявления наиболее успешных проектов деятельности.

Список литературы

Еганов Э.А. О выделении объектов исследования в геологии // Пути познания Земли / Ред. В.И. Баранов. М.: Наука, 1971. С. 263–273.

Зуев В.В. Особенности развития онтологии биологической таксономии // Филос. науки. 2011. № 4. С. 80–87.

Зуев В.В. К вопросу о генезисе научной теории // Вопр. филос. 2011. № 1. С. 98–105.

Зуев В.В. Проблема референции как проблема эмпирической классификации в классической науке // Эпистемология и философия науки. 2014. № 2. С. 96–109.

²¹ *Розов М.А.* Проблема истины в свете теории социальных эстафет. С. 234.

- Зуев В.В., Розова С.С. Проблемы таксономии и перспективы их решения // Успехи соврем. биологии. 2000. Т. 120. № 3. С. 240–252.
- Зуев В.В., Розова С.С. Проблема реальности объекта исследования // Высш. образование в России. 2005. № 7. С. 128–133.
- Карагодин Ю.Н. Седиментационная цикличность. М.: Недра, 1980. 242 с.
- Линней К. Философия ботаники / Пер. с лат. Н.Н. Забинковой, С.В. Сапожникова. М.: Наука, 1989. 451 с.
- Мамчур Е.А. Информационно-теоретический поворот в интерпретации квантовой механики: философско-методологический анализ // Вопр. филос. 2014. № 1. С. 57–71.
- Розов М.А. Проблема истины в свете теории социальных эстафет // Розов М.А. Философия науки в новом видении. М.: Новый хронограф, 2012. С. 207–250.
- Розова С.С., Соловьев О.Б. Естественный объект в научном исследовании. Новосибирск: НГУ, 2000. 154 с.
- Сапунов М.Б. Проблема реальности в биологии // Вопр. филос. 1984. № 12. С. 54–62.
- Степин В.С. Теоретическое знание: Структура, историческая эволюция. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 744 с.
- Хакинг Я. Представление и вмешательство / Пер. с англ. С. Кузнецова. М.: Логос, 1998. 296 с.
- Щедровицкий Г.П. Методологический смысл оппозиции натуралистического и системодейственного подходов // Щедровицкий Г.П. Избр. тр. М.: Школа культурной политики, 1995. С. 143–154.
- Эйнштейн А. Собр. науч. тр. Т. 4. М.: Наука, 1967. 600 с.
- Hartle J.B. Quantum mechanics of individual systems // American Journal of Physics. 1968. Vol. 36. No. 8. P. 704–712.
- Letter from Dr. Albert Einstein // Herbert L. Samuel. Essays in physics. N.Y.: Harcourt, Brace & Co., 1951. P. 135–145.

The notion of scientific reality and the character of transition from classical to nonclassical science

Vasily Zuev

DSc in Philosophy, Associate Professor at the Department of Philosophy. Novosibirsk State University, 1 Pirogov Str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation. PhD in Biological Sciences, Senior research fellow. Central Siberian Botanical garden SB RAS. 101 Zolotodolinskaja Str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation; e-mail: vasily.zueff@yandex.ru

In this paper, the author attempts a comparative analysis of classical and nonclassical scientific theories in order to answer the following questions: what does a scientific theory actually capture about reality? of what nature is the connection between theory and reality? how the failures of classical theory can be explained and which way the transition from classical to nonclassical theory proceeds? The corpus of the study comprises the texts of scientists, methodologists and philosophers of science which are used to illustrate the difficulties of the ontology and methodology of science. Among the methods adopted, M.A. Rozov's social relay theory stands out. Classical naturalistic ontology is immature, as is reflected in the inadequacy of judgments made about scientific knowledge and reality, which ultimately leads to the **problem of the reality of the objects of inquiry**. This phenomenon, however, activates the process of theorizing in science, prompting the scientists to develop methodology. At the heart of the transition from classical to nonclassical science, which occurs in the process of solving the problem of reality, there is the awareness that philosophical and methodological work in science should precede the development of any engineering projects of scientific activity and first establish the **framework of goals and objectives** that would determine the appropriate theoretical background and eventually help

identify the most successful project strategy. The notion of reality in science is undergoing change the process of its theorizing: unlike classical science, where the real object is the object as it is furnished to the researching mind by nature, its reality being confirmed by direct observation, nonclassical science stresses the ambiguous character of the conformity of knowledge to reality and adopts a more sophisticated cognitive model in which only the information about reality obtained through experiment and observation is recognized as knowledge. **The ontology of nonclassical science is not a straightforward one: the assignment of the status of reality to the objects of theory is carried out on the ground of an empirical confirmation of a theoretical hypothesis; such problems as the possibility of a full compliance of a given fragment of material world to the theoretical object or the natural existence of the objects of science, according to most philosophers of science, lie outside the cognitive limits of contemporary science.**

Keywords: scientific reality, classical science, nonclassical science, naturalism, constructivism, realism, social relay theory

References

- Eganov, E. "O vydelenii ob"ektov issledovaniya v geologii" [On the allocation of objects of study in Geology], *Puti poznaniya Zemli* [The path of knowledge of the Earth], ed. by V. Baranov. Moscow: Nauka Publ., 1971, pp. 263–273. (In Russian)
- Einstein, A. "Letter from Dr. Albert Einstein", in: Herbert L. Samuel, *Essays in physics*. New York: Harcourt, Brace & Co., 1951, pp. 135–145.
- Einstein, A. *Sobranie nauchnyh trudov* [A collection of scientific papers], Vol. 4. Moscow: Nauka Publ., 1967. 600 pp. (In Russian)
- Hacking, I. *Predstavlenie i vmeshatel'stvo* [Representing and Intervening], trans. by S. Kuznetsov. Moscow: Logos Publ., 1998. 296 pp. (In Russian)
- Hartle, J.B. "Quantum mechanics of individual systems", *American Journal of Physics*, 1968, Vol. 36, No. 8, pp. 704–712.
- Karagodin, Yu. *Sedimentatsionnaya tsiklichnost'* [Sedimentary cyclicality]. Moscow: Nedra Publ., 1980. 242 pp. (In Russian)
- Linnaeus, C. *Filosofija botaniki* [The philosophy of botany], trans. by N. Zabinkova & S. Sapozhnikov. Moscow: Nauka Publ., 1989. 451 pp. (In Russian)
- Mamchur, E. "Informacionno-teoreticheskij povорот v interpretacii kvantovoj mehaniki: filosofsko-metodologicheskij analiz" [Information-theoretical turn in the interpretation of quantum mechanics: a methodological analysis], *Voprosy filosofii*, 2014, No. 1, pp. 57–71. (In Russian)
- Rozov, M. "Problema istiny v svete teorii social'nyh jestafet" [The problem of truth in the light of the theory of social relay], in: M. Rozov, *Filosofija nauki v novom vide-nii* [Philosophy of science in the new vision]. Moscow: Novyi khronograf Publ., 2012, pp. 207–250. (In Russian)
- Rozova, S. & Solov'ev, O. *Estestvennyi ob"ekt v nauchnom issledovanii* [Natural object in scientific research]. Novosibirsk: Novosibirsk St. Univ. Publ., 2000. 154 pp. (In Russian)
- Sapunov, M. "Problema real'nosti v biologii" [The problem of reality in biology], *Voprosy filosofii*, 1984, No. 12, pp. 54–62. (In Russian)
- Shchedrovitskii, G. "Metodologicheskij smysl oppozicii naturalisticheskogo i sistemodejatel'nostnogo podhodo" [The methodological sense of the opposition and naturalistic approaches systemtechnologie], in: G. Shchedrovitskii, *Izbrannye trudy* [Selected works]. Moscow: Shkola kul'turnoi politiki Publ., 1995, pp. 143–154. (In Russian)
- Stepin, V. *Teoreticheskoe znanie: Struktura, istoricheskaya ehvoljuciya* [Theoretical knowledge: Structure, historical evolution]. Moscow: Progress-Tradiciya Publ., 2000. 744 pp. (In Russian)
- Zuev, V. & Rozova, S. "Problema real'nosti ob"ekta issledovaniya" [The problem of reality of the object of study], *Vysshee obrazovanie v Rossii*, 2005, No. 7, pp. 128–133. (In Russian)

Zuev, V. & Rozova, S. “Problemy taksonomii i perspektivy ih reshenija” [Problems of taxonomy and prospects of their solution], *Uspekhi sovremennoi biologii*, 2000, Vol. 120, No. 3, pp. 240–252. (In Russian)

Zuev, V. “K voprosu o genezise nauchnoj teorii” [To the question of the Genesis of scientific theories], *Voprosy filosofii*, 2011, No. 1, pp. 98–105. (In Russian)

Zuev, V. “Osobennosti razvitija ontologii biologicheskoj taksonomii” [Features of the development of the ontology of biological taxonomy], *Filosofija nauki*, 2011, No. 4, pp. 80–87. (In Russian)

Zuev, V. “Problema referencii kak problema jempiricheskoj klassifikacii v klassicheskoj nauke” [The problem of referentiality as a problem of empirical classification in the classical science], *Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2014, No. 2, pp. 96–109. (In Russian)

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Г.В. Вдовина

SPECIES IMPRESSA*: ОБ ИНТЕНЦИОНАЛЬНЫХ ФОРМАХ В КОГНИТИВНЫХ КОНЦЕПЦИЯХ ПОСТСРЕДНЕВЕКОВОЙ СХОЛАСТИКИ

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

В статье рассматривается интенциональная форма, или *species impressa*, – элемент когнитивной цепочки, который, с точки зрения схоластической философской психологии, обеспечивает контакт между познаваемой вещью и когнитивной способностью. В первой части статьи анализируется теория *species*, разработанная Августином, и введенные им понятия «впечатанной» и «распечатанной» форм. Во второй части статьи представлена схоластическая концепция *species impressa*, принятая в начале Нового времени. В ней напечатленной интенциональной форме приписывалась двойная функция: 1) активировать соответствующую когнитивную способность, чувственную или интеллектуальную, до-определяя ее до познания конкретной вещи, и 2) репрезентировать эту вещь, чтобы на основе такой репрезентации мог быть сформирован чувственный образ или понятие этой вещи. Для понимания сущности *species impressa* важно проводить различие между ее онтологической природой (все *species* суть реальные акциденции качества) и ее когнитивным содержанием (которое ирреально, но способно представлять реальные сущие, отличные от самой *species*). От понятий *species impressa* отличается тем, что играет роль виртуального знака внешней вещи, то есть знака, которым физически активируется когнитивная потенция. Понятие, напротив, есть формальный знак, формальная репрезентация вещи, и его единственная функция – репрезентировать вещь, не производя дополнительных физических действий в познающей душе.

Ключевые слова: интенциональная форма, *species impressa*, схоластика, Августин, философская психология, когнитивная способность

* Статья написана при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 16-03-00020а.

Тот факт, что понятие интенционального и связанная с ним терминология возникли в средневековой схоластике, при сегодняшнем состоянии историко-философских знаний невозможно отрицать¹. Тем не менее даже у профессиональных историков философии порой вызывает очень резкую реакцию сам разговор об интенциональности в эпоху до Brentano, причем мотивы неприятия могут быть противоположными. Одна позиция сводится к тому, что никакой интенциональности в собственном смысле в схоластике не было вообще, она туда вчитана исследователями. Подтверждение этому видят в том, что термин *intentio* и его производные (*intentionale*, *intentionaliter* и редкое *intentionalitas*) имели в средневековой философии другое значение, нежели их современные потомки², а когнитивный процесс, как он мыслился в схоластике, вполне можно описывать и объяснять, не прибегая к интенциональному языку. Другая позиция состоит в том, что имеется некое единственно «правильное» понимание интенциональности, чаще всего приписываемое тому или другому современному философу, и множество «неправильных». Схоластические представления об интенциональности при таком подходе попадают чаще всего в категорию неправильных, ибо формируются в неподходящем контексте, с использованием негодных методов и в неверной исходной установке. И хотя убедительно отстаивать эти тезисы в полной мере и всерьез вряд ли возможно (первый – по историко-философским, второй – по общепhilosophическим основаниям), крупица истины заключается в том, что они служат предостережением против неоправданной модернизации схоластической интенциональности, с одной стороны, и против ее изображения как однажды сложившейся единственной и неизменной теории или квази-теории, с другой. В самом деле, уже в момент своего эксплицитного оформления, в XIII – нач. XIV вв., схоластические представления об интенциональном характере когнитивных актов весьма разнообразны, а подчас (на наш сегодняшний взгляд) причудливы; и они отнюдь не остаются неизменными на протяжении столетий. К XVII в. от осмысления интенциональной природы отдельных познавательных актов схоластика приходит к концептуализации особого интенционального модуса жизни, противопоставленного другому, физическому, способу быть живым (*vita intentionalis* и *vita physica*)³. При

¹ Из множества публикаций, посвященных этой теме, особо отметим две: отныне доступную в русском переводе книгу швейцарского исследователя: *Перлер Д. Теории интенциональности в Средние века*. М., 2016; и сборник статей, в котором прослеживается эволюция связанных с интенциональностью терминов и идей от античного стоицизма до начала Нового времени: *Questions sur l'intentionnalité*. Bruxelles, 2007.

² Классический пример – обратная направленность интенционального отношения: *Hervaeus Natalis. Tractatus de secundis intentionibus*. Parisiis, 1489. Q. 1. Art. 2. F. a. viii. V: «Intentio in abstracto accepta, ipsa scilicet intentionalitas, dicit habitudinem rei intellectae ad actum intelligendi ut ipsum terminat» – «**Интенция, понятая абстрактно, то есть сама интенциональность, означает соотношенность мыслимой вещи с актом мышления, поскольку она служит его конечным термином**».

³ Подробно о физической и интенциональной жизни в «науке о душе» XVII в., в том числе о теологических предпосылках этой концепции, см. статью: *Вдовина Г.В. Два модуса жизни в «науке о душе» XVII в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2015. № 1(33). С. 311–328. Общий популярный обзор основных тем, которые рассматриваются в трактатах «О душе» XVII в.: *Вдовина Г.В., Шмонин Д.В. Основные темы схоластических трактатов XVII в. «О душе» // Мера вещей. Человек в истории европейской мысли*. М., 2015. С. 123–146. Публикации на русском языке, которые подводят к этой тематике: *Шмонин Д.В. Наука о душе (Метафизика познания Франсиско Суареса) // Verbum: Альманах*. Вып. 5. СПб., 2001. С. 184–211; *Шмонин Д.В. К публикации фрагмента трактата «О душе» Франсиско Суареса // Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2007. Т. 8. Вып. 1. С. 83–89; *Макарова И.В. Учение Ф. Суареса о душе и его роль в дискуссии об активном уме // Полемическая культура и структура научного текста*

этом интенциональный дискурс постсредневековой схоластики неизбежно вводил в действие, используя и преобразуя в своих целях, весь мощный понятийный и терминологический ресурс, унаследованный им от философии и теологии Средневековья. Сколь угодно глубокий анализ постсредневековых схоластических новаций в области философской психологии оказывается невозможным без обращения к истории важнейших терминов (несущих в себе толщи «осадочных смыслов») и прояснения значений, которые они принимают в рамках новых концепций. Особенно важно это в отношении самых темных терминов и понятий, и тем более тогда, когда у них уже не находится аналогов в современном философском языке. К таким терминам и понятиям принадлежит, безусловно, пресловутая *species impressa* – «напечатленная интенциональная форма», которую в нашей литературе до сих пор чаще всего переводят из этимологических соображений термином «вид», еще больше запутывая дело. В преобладающем большинстве позднесхоластических трактатов «О душе» этот своеобразный элемент когнитивного процесса – элемент абсолютно необходимый, без которого нельзя объяснить саму возможность выполнения актов чувствования и познания.

С интенциональной точки зрения вопрос о *species impressa* – это классический, для современной философии более чем привычный вопрос о том, каким образом нашим познавательным актам *даются* их предметные содержания. А с учетом того, что схоластика в целом стоит на общеонтологических позициях реального существования внешнего мира, независимого от индивидуальных сознаний, и того, что схоластическую философскую психологию интересует чуть ли не в первую очередь *генезис* наших чувствований и понятий, этот вопрос принимает форму: чем и как предметы наших познавательных актов *доставляются* к познавательным способностям души? В самом деле, чтобы познание стало возможным, необходим доступный материал для него. Предмет познания, внешний по отношению к познающему (а на первичном и бытовом уровне это чаще всего материальная вещь), должен каким-то образом доставляться к познавательной способности и последовательно передаваться с материального уровня чувствования на нематериальный уровень мышления. Вообще говоря, теоретически возможны (и практически известны из истории философии) и другие способы познания. Античная и средневековая философия говорит о некоторых из них. Например, один вариант – платоновское врожденное знание, уже заключенное в душе извечно или от момента ее возникновения: для того, чтобы оно проявилось и было осознано, его нужно тем или иным способом актуализировать, однако в форме потенциального или «забытого», но «припоминаемого» знания оно уже находится в душе. Для неоплатоника Симпликия, например, воздействие внешнего предмета лишь дает душе повод (*occasio*) обратиться к заключенному в ней самой знанию этого предмета, но никак не является причиной этого знания⁴. Другой вариант предложил Авиценна: знание форм вещей мы принимаем от особой, отделенной от индивидуальных душ, единой умной субстанции при совершении акта мышления⁵. Есть и квазиестественный ва-

в Средние века и раннее Новое время. М., 2012. С. 174–195; Макарова И.В. Франсиско Суарес: проблема познания отделенных субстанций и учение об активном интеллекте // Историко-философский ежегодник 2013. М., 2014. С. 86–101; Суарес Ф. Комментарий на трактат Аристотеля «о душе» (т. III, рассуждение 9. О способностях интеллекта) // Там же. С. 102–125; Макарова И.В. Познаваемы ли единичные вещи? (Аристотель и Ф. Суарес о единичном) // Вопр. филос. 2016. № 1. С. 119–131.

⁴ *Simplicius*. Commentaria in tres libros De anima Aristotelis. Venet. 1564. F. 34^v–35^r.

⁵ *Avicenna Latinus*. De anima. V 5, 33, 45; V 6, 58.

риант: при нем Бог своей абсолютной властью, минуя воздействие внешних чувственных предметов, может произвести в душе человека впечатление или представление, как если бы они были восприняты от самих предметов; а уже от них душа рутинным путем абстрагирует интеллектуальные понятия и добывает знание: этот вариант рассматривался, в порядке мысленного эксперимента, во многих средневековых и постсредневековых текстах. Все эти, столь различные, учения о познании обладают той общей чертой, что не признают необходимым условием обретения знания причинное воздействие предмета на познающее существо и его когнитивные способности. Известна также позиция Уильяма Оккама, который полагал, что прямого физического причинного воздействия вещей на органы чувств, наоборот, вполне достаточно, чтобы объяснить без помощи промежуточных онтологических единиц весь последующий когнитивный процесс. Но в основных версиях схоластических когнитивных теорий принятие извне неких носителей информации о познаваемых предметах представлялось абсолютно необходимым для того, чтобы акт познания мог состояться. Что это за носитель? По мнению схоластов-аристотеликов, таким носителем служит *интенциональная форма предмета*, «напечатленная» в чувствах и в интеллекте и обозначаемая термином *species impressa*. Она составляет пару с интенциональной формой другого вида – формой «выраженной», *species expressa*, которая не принимается познавательной способностью извне, но производится ею самой в результате активирующего и оплодотворяющего воздействия «напечатленной» формы. Кардинальное различие между ними заключается (помимо прочего) в том, что *species impressa* всегда мыслится как механический, мертвый (*mortuus*) элемент когнитивного процесса, ибо изначально не производится самим познающим, а принимается в готовом виде; и хотя в процессе обработки этот элемент подвергается определенным – и существенным – техническим (если можно так выразиться) модификациям, содержательно он всегда задан извне. *Species expressa*, произведенная витальными когнитивными способностями, всегда мыслится, напротив, как элемент живой, так как по самой своей сути представляет собой *ответ* познающей души, выраженный в законченном чувственном образе или ментальном слове.

Важно отметить и еще одно: хотя понятие *species* употреблялось схоластическими «душеведами» на всем протяжении средневековой истории философии, оно не только испытывало колебания в своем значении и подвергалось различным толкованиям, но и встраивалось в очень разные когнитивные концепции, опорой которым служили очень разные онтологические программы. Поэтому было бы поспешным и недальновидным ухватиться за какую-то одну когнитивную теорию, использующую понятие *species*, – например, теорию Фомы Аквинского как лучше всего изученную (и ближе всего стоящую к тому, что воспринималось схоластами и воспринимается многими сегодняшними исследователями как аутентичный аристотелизм⁶) – и считать, что любая концепция, которая использует это понятие, по умолчанию разделяет общие онтологические тезисы и когнитивные построения именно этой программы, в данном примере – томизма.

Чтобы продемонстрировать степень трансформации понятия и роли *species* с течением времени, а также чтобы придать их анализу историческую глубину, мы возьмем *species* в двух крайних точках: в точке ее вхождения в язык философской психологии и в заключительной фазе ее эволюции, на-

⁶ Мы не касаемся здесь весьма спорного и оживленно обсуждаемого вопроса о том, что такое «аутентичный аристотелизм» в собственном смысле.

ступившей в XVII в. Понятия и термины *species impressa* и *species expressa* отсутствовали у самого Аристотеля, в созданной им науке о душе. Откуда же и для чего они были привиты к ней в средневековую эпоху? Помимо хорошо известного историкам философии влияния арабской оптики (так называемого учения о «перспективе»⁷), у них обнаруживаются и более глубокие корни в истории собственно западной мысли. Обратимся к первоисточкам.

Принцип Августина. Считается, что латинское слово *species*, образованное от корня со значением зрения, впервые было введено в философский контекст Цицероном, который использовал его для передачи греческого εἶδος⁸. В схоластической философии термин *species* употреблялся в трех разных значениях. Во-первых, им обозначали логический вид в паре «род-вид». Во-вторых, им обозначался физический вид сущих. В третьем, интересующем нас значении этот термин появляется, видимо, только у Августина в трактате «О Троице», и сами схоласты возводили свое употребление *species* именно к этому тексту.

Отвлечемся от теологического контекста и теологических задач, в виду которых разворачивается мысль Августина, а также от множества приводящих моментов, которые он затрагивает, и сосредоточимся только на интересующем нас пункте: доставке внешнего предмета к чувствующей способности и его дальнейшей передаче на уровень мышления. Сначала Августин рассматривает первую фазу – внешнее чувствование. Он анализирует ее на примере зрения, но уточняет (это важно для правильного понимания природы *species*), что сказанное относится ко всем пяти внешним чувствам. Акт зрения выполняется как оформление (букв. «информирование», *informatio*) уже наличной, но не оформленной зрительной способности той формой, которую напечатлевают (*imprimi*) в ней внешний предмет, подобно тому, как опущенное в воду кольцо «напечатлевает» в этой жидкой среде свою форму. Так видимая вещь рождает «форму как свое подобие, которое производится в чувстве, когда, нечто видя, мы испытываем ощущение»⁹. Зримая форма вещи и форма, напечатлеваемая в чувстве, для самого чувства абсолютно неразличимы, и только разум говорит нам о том, что, коль скоро внешняя телесная вещь удалена от нас, а ощущение видения пребывает в нас, мы имеем дело с двумя разными формами: ведь иначе «мы не могли бы чувствовать, если бы в нашем чувстве не пребывало некоторое подобие видимого тела»¹⁰. Вот эти формы, участвующие в акте зрения или в аналогичных актах слышания, обоняния, осязания и вкуса, и обозначаются у Августина попеременно то как *forma*, то как *species*: *species* (природная форма) видимого тела и *species impressa sensui* – форма, напечатленная в чувстве, которая по отношению к первой, материальной форме видимого тела служит ее образом (*imago eius impressa sensui*)¹¹. Далее следует вторая фаза: по устранении видимого предмета ощущение зрения прекращается, но в памяти остается подобие предмета – «*species*, которую душа впитала через телесное чувство». И если направленное внимание (*intentio*) высшей части души (*acies animi*) обратится к кладовой памяти, чтобы извлечь оттуда хранимую в ней напечатленную

⁷ Немного подробнее см. В конце статьи.

⁸ Первое употребление *species* в таком значении отмечается в «Ораторе» (II, 8 – III, 10). См., например, статью «*Species*» в «Словаре непереводимостей», составленном под руководством Барбары Кассен: *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*. P., 2004. P. 1200.

⁹ *Augustinus*. De Trinitate. Lib. XI. 2. 3.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid. Lib. XI. 2. 5.

(«впечатанную», *impressa*) форму, она актуализируется и извлекается («распечатывается», *exprimitur*) из памяти точно такой же, какой хранилась в ней, а хранилась она точно такой же, какой была воспринята. И эта «распечатанная» форма, это подобие, или образ, формы телесной вещи оформляет («информирует») собою мышление и рождает акт внутреннего видения точно так же, как форма-*species*, напечатленная телесной вещью, рождала чувство телесного видения¹². И опять-таки так же, как это было в акте телесного видения, обе формы – та, что хранится в памяти, и та, что извлекается из памяти, – кажутся внутреннему видению одной формой, «ибо в высшей степени похожи»¹³. Суммируя сказанное об этих двух фазах, Августин делает вывод, что в одном акте схватывания внешней телесной вещи участвуют *четыре последовательно рождаемые формы*:

В этом распределении, в котором мы начали с формы (*species*) тела и дошли до формы (*species*), которая производится в рассмотрении со стороны мыслящего, обнаруживаются четыре формы (*species*), как бы поэтапно рожденные одна от другой: вторая от первой, третья от второй, четвертая от третьей. А именно, от формы (*species*) воспринимаемого тела берет начало та, которая производится в чувстве воспринимающего; а от нее та, что производится в памяти; а от нее та, что производится в уме мыслящего¹⁴.

В этих рассуждениях Августина вычленим несколько моментов. Во-первых, Августин прямо говорит о том, что познавательные акты осуществляются через принятие форм, подобных материальной форме телесной вещи, и уравнивает оба термина – *forma* и *species* – как равноправные для обозначения этих элементов когнитивного процесса. Причем все формы, кроме первой, хотя и производятся самим познающим, но содержательно целиком и полностью обусловлены данными, принятыми от первой, внешней формы. Поэтому, во-вторых, доставка внешнего предмета к познавательной способности осуществляется за счет оформления (*informatio*) этой способности формой (*species*), которая точно, до полной неразличимости, воспроизводит форму телесной вещи. Поскольку, по словам Августина¹⁵, внешние вещи обретают доступ к нам через все пять чувств, как через пять дверей, все сказанное в той или иной степени относится и к остальным чувствам. Отсюда понятно, кстати, что передавать в этом значении термин *species* словом «вид» нелепо: ведь формы, о которых идет речь, имеют место не только в зрительной способности, но и в слухе, и в обонянии, и в памяти, и в других познавательных потенциях души. В-третьих, важнейший момент заключается в том, что Августин вкладывает в эти новообразованные термины несколько иное значение, нежели позднейшие авторы, к которым нам предстоит обратиться. Ключевой пункт в схеме Августина – память. Именно в нее «впечатывается» форма-подобие телесной вещи по прекращении непосредственного ощущения, и *эта же форма* действием направленного внимания-интенции «распечатывается» (*exprimitur*) из памяти, оформляя способность мышления. Иными словами: *impressa* и *expressa* означают у Августина только разные *способы доступа к одной и той же форме*, а не разные типы самих форм (будучи различными по числу, они все являются точными копиями самой первой, материальной

¹² *Augustinus*. De Trinitate. Lib. XI. 3. 6.

¹³ *Ibid.* Lib. XI. 3. 6.

¹⁴ *Ibid.* Lib. XI. 9. 16. Этот процесс порождения форм в контексте общего вопроса об интенциональности у Августина рассматривается в статье: *Caston V.* Connecting traditions: Augustine and Greeks on intentionality // *Ancient and medieval theories of intentionality*. Leiden; Boston; Köln, 2001. P. 23–48.

¹⁵ *Augustinus*. De Trinitate. Lib. XI. 1. 1.

формы и других различий не имеют). Точное соответствие *species impressa* и *species expressa* имело принципиально важное значение еще для теологии XIII – нач. XIV вв., когда именно на него ссылались как на обоснование некоторых положений тринитарной доктрины (например, «Сын имеет в себе все то же, что и Отец», ибо Сын рождается от Отца так, как *species impressa* слова извлекается, *ex primitur*, из памяти; а *species impressa* и *species expressa* с абсолютной точностью соответствуют друг другу)¹⁶. Мы увидим, что в XVII в., напротив, речь пойдет о двух разных *родах*, или *типах*, *форм*, которые не совпадают между собой ни по способу образования, ни по содержанию, ни по функции. Наконец, в-четвертых, Августин применяет термин *species* и к самой материальной форме внешней вещи, не только к ее когнитивным подобиям. Схоластика – и средневековая, и постсредневековая – называет именем *species* только те формы, которые непосредственно вовлечены в когнитивный процесс, но не оформляют материю самой внешней вещи (возможно, встречаются исключения из этого правила, но это именно исключения). Поэтому, в отличие от *собственных* материальных и тем более субстанциальных форм телесных вещей, она предпочитает именовать их *интенциональными* формами (*formae intentionales*). На мой взгляд, это и будет точным, в данном случае неизбежно «объясняющим», переводом термина *species* в когнитивном значении: «интенциональная форма».

При рассмотрении актов чувствования и мышления Августин то и дело возвращается к метафоре рождения: так, телесная вещь и зрительная способность уподобляются у него родителям, которые рожают, как свое потомство, само телесное видение; извлеченная из памяти форма и способность мышления рожают внутреннее видение и т. п. «Родители», «потомство», «рождать» – этот словарь последовательно используется Августином, когда речь идет о способах, какими познающая душа прокладывает себе путь к познанию внешних вещей. Здесь присутствует нечто большее, чем украшение речи. Во-первых, терминология рождения выражает собственную активность души в акте познания: активность, которая резко контрастирует с явной рецептивностью познавательного процесса у Аристотеля. Во-вторых, метафоры рождения указывают на то, что знание естественным путем производится только при участии особого субстрата – живой когнитивной способности живого существа. В целом же вся одиннадцатая глава трактата «О Троице», посвященная формам-*species*, по существу, служит развернутым пояснением к сжатой формуле, которую Августин дает в книге девятой: «Знание рождается от двух – от познающего и от познанного»¹⁷. Пройдя через все Средневековье, в XVII в. эта формула в еще более кратком и отточенном виде будет воспроизводиться, предваряя обсуждение темы *species*, в каждом учебном курсе «О душе»: «*Ab obiecto et potentia paritur notitia*» – «Знание рождается от объекта и потенции». Назовем выраженную в ней мысль *принципом Августина* и возьмем ее за исходный пункт, приступая к рассмотрению типов и функций *species* в постсредневековой науке о душе. Материалом для разговора послужат философские курсы XVII в.; почти все упоминаемые далее имена – это имена их авторов, в данном случае преимущественно испанских иезуитов.

Общая характеристика species impressa. Рассмотрим характерные черты *species impressa*, которые в совокупности дадут нам общее описание этого когнитивного инструмента. Начнем с напоминания о том, что термин *species* в

¹⁶ Об этой линии обоснования тринитарных доктрин в эпоху высокого средневековья см.: Friedman R. *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*. Camb., 2010. P. 50–93.

¹⁷ *Augustinus*. De Trinitate. Lib. IX. 12. 18: «Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito».

действительности заключает в себе эквивокацию, обозначая две совершенно разные, хотя и взаимно скоординированные группы интенциональных форм. Их обозначения нам хорошо знакомы по тексту Августина, а вот содержание августиновских терминов существенно трансформировалось. В самом деле, в позднесcholастической науке о душе под *species* понимаются некоторые качества, репрезентирующие объект, и эти качества по своему происхождению, содержанию и функции дwoяки. Одна именуется *species expressae* («выраженной формой») и отождествляются либо с актом познания, либо с внутренним термином такого акта: это такое внутреннее подобие, или отображение, внешнего объекта, которое «познавательная способность выражает и образует в себе»¹⁸. Другая называется *species impressae* («напечатленной формой»), «так как напечатлевается в (познавательной) способности объектом... Эта *species* именуется репрезентацией объекта: не только потому, что презентует его способности, но потому, что, замещая его, как бы ре-презентует его, подобно тому, как вице-король репрезентует короля»¹⁹.

Species impressa служит условием и средством продуцирования актуальных чувствований и понятий, то есть продуцирования «выраженных интенциональных форм», *species expressae*. В соответствии с принципом Августина знание производится только совместной работой познавательной потенции и объекта²⁰; но объект, будучи отделен от потенции физической дистанцией и/или онтологическим разрывом, нуждается в том, чтобы нечто *доставило* его к потенции и *представило* в ней. Эту работу и выполняет *species impressa*, открывая перед потенцией возможность выполнить свою часть работы: произвести на основе воспринятого «напечатлевания» «формальное подобие, то есть выражение и репрезентацию объекта»²¹. Произвести заново, а не просто актуализировать уже вложенную в нее форму! У этих двух групп *species* общей будет только категориальная принадлежность (те и другие суть качества), а также функция, очерченная самым общим образом: репрезентировать объекты познания. Но характер и механизмы репрезентации, конкретное место в когнитивном процессе и роль в выполнении принципа Августина не просто различны, но различны полярно. Зафиксировав это, оставим в стороне *species expressa* и сосредоточимся на ее партнере.

Удачное общее определение *species impressa* приводит Себастьян Искьердо в обширном трактате «Светоч наук» («Pharus scientiarum», 1659):

Species impressa, вообще говоря, называется та акцидентальная форма, которая либо происходит от объекта, либо принимается или доставляется откуда-то еще и обладает силой определять познавательную способность и содействовать ей в извлечении акта познания данного объекта²².

Говоря о разных источниках напечатленных интенциональных форм, Искьердо имеет в виду, что существуют разные виды *species impressae*: одни, материальные *species*, происходят непосредственно от объектов и прини-

¹⁸ *Pedro Hurtado de Mendoza*. De anima. Disp. VI. Sect. V. § 155: «Species alia impressa, quam obiectum imprimat in potentia... Alia expressa; quam potentia in se exprimit et format».

¹⁹ Ibid. Disp. XII. § 1: «Haec virtualis (repraesentatio) vocatur species impressa: quia potentiae imprimatur ab obiecto... haec species dicitur repraesentatio obiecti, non solum quia illud praesentat potentiae: sed quia gerens vices illius, illud quasi repraesentat, sicut Prorex Regem repraesentat».

²⁰ *Ignacio Peinado*. De anima. Lib. I. Disp. VI.

²¹ *Thomas Compton Carleton*. De anima. Disp. XVI. Num. 1.

²² *Sebastián Izquierdo*. Pharus scientiarum. Tract. I. Disp. I. Q. 1. Num. 7: «Dicitur autem species impressa in universali ea forma accidentalis, quae vel ab obiecto derivata, vel aliunde comparata, sive provisa vim habet determinandi, iuvandique potentiam cognoscitivam ad eliciendam cognitionem talis obiecti».

маются в материальные потенции (внешние и внутренние чувства); другие, нематериальные, порождаются уже в самой познающей душе при переходе с чувственного уровня на интеллектуальный и принимаются в чисто спиритуальную интеллектуальную способность. Таким образом, *species* на разных уровнях обладают разной природой, потому что должны отвечать принципу физической адекватности соответствующим потенциям (материальная / нематериальная потенция – материальная / нематериальная форма); однако по своему репрезентативному содержанию они одинаковы, ибо репрезентируют один и тот же объект²³.

Любая ли когнитивная способность нуждается в интенциональных формах, для всякой ли способности они существуют? Полного единодушия по этому вопросу среди схоластов не было никогда. Еще и в XVII в. одни полностью отрицали *species impressae* в любой потенции (например, авторы Коимбрского курса «О душе»²⁴), другие признавали их во всех познавательных потенциях (Джованни Баттиста Толомеи²⁵), третьи принимали в нематериальных, но отвергали в материальных способностях, четвертые, наоборот, принимали в материальных, но отвергали в нематериальных (интеллект)²⁶ и т. д.

Говоря об онтологическом статусе напечатленных интенциональных форм, авторы-иезуиты вступали в спор с некоторыми ортодоксальными томистами, которые придавали грубо-натуралистическую форму учению Фомы Аквинского (аристотелевскому по духу) о формальном тождестве между познающим и познанным. По замечанию Арриаги, некоторые томисты утверждают, что *species impressa* – одного вида с объектом, и не просто одного вида, но представляет собой саму субстанциальную форму предмета, причем в физическом смысле, и благодаря ей из познанного объекта и познающего субъекта образуется единство более тесное, чем из соединения материи и формы. Арриага обращает внимание на вопиющую несообразность такого мнения. В самом деле, если понимать физически соединение субстанциальной формы с познающим субъектом, то, как при всяком натуральном соединении, должно возникнуть то сущее, содержание которого определяется формой. Стало быть, если Бог в совершенстве познаёт сущность осла, он становится ослом? И если ангел в совершенстве познаёт осла, быка и т. д., не становится ли он настоящим хлевом?²⁷ Сам Фома избегал в свое время подобных абсурдных выводов благодаря тому, что различал два модуса бытия формы: природный, в котором она оформляет порцию материи и делает ее «этой» вещью; и интенциональный, в котором она, будучи заключена в познающем как в субстрате, производит не физическую вещь, но знание этой вещи. Схоласты XVII в., **опираясь на опыт средневековой философии, находят выход не в различении двух способов бытия одной и той же формы, а в различении физического соединения природной субстанциальной формы с субстратом и метафорического, интенционального соединения репрезентирующей формы с познавательной способностью:**

Такой плохо понятый способ высказывания, а именно то, что объект пребывает в познающем, и что из познающего и объекта образуется одно, подает этим авторам повод к эквивокации, хотя это следует понимать только в интенциональном и репрезентативном смысле – так, как обычно говорят, что

²³ *Sebastián Izquierdo*. *Pharus scientiarum*. Tract. I. Disp. I. Q. 2. Num. 206.

²⁴ *Conimbr*. Lib. 2. Cap. 6. Q. 2.

²⁵ *Johannes Baptista Tolomei*. *Philosophia mentis et sensuum*. Logico-physica. Diss. IX. Sect. I–III. Num. 1.

²⁶ *Rodrigo de Arriaga*. *De anima*. Disp. IV. Sect. I. Num. 2.

²⁷ *Ibid.* Disp. IV. Sect. III. Subsect. 1. Num. 117–119.

некий образ выражает сам образец. Тем самым подразумевается только то, что через образ репрезентирован образец... Томисты же хотели объяснить этот метафорический способ высказывания в строго физическом смысле²⁸.

Но для того, чтобы только репрезентировать субстанцию, интенциональной форме не обязательно самой быть субстанциальной: ей достаточно быть акциденцией, а именно качеством²⁹. Томас Комптон Карлтон говорит о том же, вводя различие между физическим и интенциональным видом:

Когда говорят, что *species impressae* – того же вида, что и объекты, это нужно понимать не в том смысле, что они того же физического вида, но что они того же интенционального вида. А именно, они виртуально и в качестве производящих причин живо выражают объект и репрезентируют его. Так, акт интеллекта может быть назван в этом смысле принадлежащим к тому же интенциональному виду, что и его объект, что означает, что он формально направлен на объект и его репрезентирует. Но он не принадлежит к тому же физическому виду, ибо любой тварный акт интеллекта есть акциденция качества, духовная, конечная, а объект – субстанция, количество, телесное, бесконечное, более того – отрицание или химера³⁰.

Другими словами, авторы, о которых мы говорим, отвергают сущностное формальное тождество объекта и *species*.

Конструируя понятие *species impressa*, схоласты руководствовались не только общеонтологическими соображениями, но и соображениями функциональной целесообразности: зачем вводить субстанциальные формы в особом модусе бытия, если для целей репрезентации достаточно экономного решения – акциденции качества? Отсюда мы приходим к вопросу о том, какие конкретные функции была призвана выполнять напечатленная интенциональная форма. Этих функций две: 1) выступать производящей причиной когнитивного акта вместо объекта (служить со-причиной акта, наряду с познавательной потенцией); 2) репрезентировать объект. В обеих функциях напечатленная интенциональная форма выступает в качестве *vicaria obiecti*, заместительницы самой внешней вещи³¹. Она восполняет своим действием недостаточность объекта, который в силу физической или онтологической удаленности не может сам, непосредственно, участвовать в порождении знания (*supplere activitatem*)³²; и она определяет (*determinat*) потенцию, фиксируя ее на конкретном объекте. Все эти пункты тщательно обсуждались.

Оказывает ли *species* именно физическое причинное воздействие на когнитивную способность или служит лишь формальным условием когнитивного акта? Почти все наши авторы решительно утверждают первое³³, опираясь на понятие силы (*virtus*), или мощи (*potentia*), недостаточность которой в познавательной способности призвана восполнить *species*. Они говорят об *influxus*, реальном «вливании» силы со стороны *species*. Например, через *species* творениям сообщается способность производить акт зрения: они делаются «могущи-

²⁸ *Rodrigo de Arriaga*. Disp. IV. Sect. III. Subsect. 1. Num. 119.

²⁹ *Thomas Compton Carleton*. De anima. Disp. XVI. Num. 3.

³⁰ *Ibid.* Disp. XVI. Sect. IV. Num. 2: «Si quando ergo dicantur species impressae esse eiusdem speciei cum obiectis, intelligi debet, non quod sint eiusdem speciei physicae, sed intentionalis, quod scilicet obiectum virtualiter et effective ad vivum expriment, et repraesentent: sicut actus intellectus dici potest hoc sensu eiusdem speciei intentionalis cum suo obiecto, quod scilicet illud formaliter referat ac repraesentet, non tamen eiusdem speciei physicae, cum omnis creatus actus intellectus sit accidens, qualitas, spiritualis, finitus, obiectum subinde substantia, quantitas, corporeum, infinitum, imo negatio, vel Chimaera».

³¹ *Pedro Hurtado de Mendoza*. De anima. Disp. XII. Sect. III. Subsect. 3. § 47.

³² *Ibid.* Disp. XII. Sect. III. Subsect. 3. § 51.

³³ *Ignacio Peinado*. De anima. Lib. I. Disp. VI. Sect. II. Num. 16.

ми» его произвести – точно так же, как через сообщение знания они делаются знающими. Если бы *species* была лишь формальным условием акта, это подразумевало бы, что когнитивная способность уже включает в себе достаточно силы для самостоятельного произведения знания. Но именно это исключается принципом Августина: «Одна лишь (познавательная) способность, взятая отграниченно со стороны ее силы, недостаточна для продуцирования когнитивного акта»³⁴; она нуждается в дополнительном действии со стороны объекта. Отсюда, в продолжение метафоры рождения, стандартное обозначение *species impressa* как семени (*semen*), оплодотворяющего когнитивную способность³⁵. Но чем объясняется физическая недостаточность, «немощь» самой способности? Тем, что она не до-определена и нуждается во внешнем детерминативе. Как объясняет, например, Родриго де Арриага, «познавательная способность сама по себе... неполна для познания, потому что не включает в себе всех его содержательных элементов (*formalitates*³⁶) и не может их выразить». Именно поэтому «*species* должна содействовать в качестве производящей причины, производя содержательное наполнение акта, то есть репрезентацию»³⁷. Это особенно очевидно в отношении интеллекта: способности, которая максимально отделена онтологическим разрывом от познаваемой вещи. Поэтому «для того, чтобы интеллект смог произвести когнитивный акт, выражающий все содержательные элементы объекта, представляется необходимым содействие ему со стороны самого объекта или некоторого заместителя объекта, в котором, как в семени, содержались бы эти элементы. Но это и есть *species impressa*»³⁸.

Арриага наглядно показывает, как переплетены между собой две функции *species*: она содействует *продуцированию* акта именно тем, что *репрезентирует* объект, добавляя когнитивной способности недостающую *физическую силу* именно тем, что до-определяет ее *содержательно*.

Это до-определение Арриага поясняет на примере зрительной способности так:

Способность не включает в себе адекватно само содержание знания. В самом деле, хотя она сама по себе определена к тому, чтобы видеть, и потому зрение, как представляется, свойственно ей адекватным образом, но определена она к видению постольку, поскольку определена соединяться со зрительной *species* и одновременно с ней производить акт зрения³⁹.

³⁴ *Rodrigo de Arriaga*. De anima. Disp. IV. Sect. III. Subsect. 6. Num. 173.

³⁵ *Sebastián Izquierdo*. Pharus scientiarum. Tract. I. Disp. I. Q. 2. Num. 204.

³⁶ *Formalitas* – очень специфическое понятие позднесcholастической онтологии. Непосредственно восходит к Дунсу Скоту, хотя в XVII в. вполне **непринужденно** употреблялось и представителями других школ, в данном случае – иезуитом Арриагой, который, как и было предписано иезуиту, в общем и целом ориентировался на св. Фому. В отвлечении от собственно скотистских уточнений, *formalitas* означает один из содержательных элементов, на которые путем последовательных концептуальных различений и рассечений может быть «разобрана» единая сущность вещи. Таким образом, *formalitates* каждой сущности, взятые совокупно, составляют содержательную полноту, полную содержательную определенность этой сущности.

³⁷ *Rodrigo de Arriaga*. De anima. Disp. IV. Sect. VIII. Num. 239.

³⁸ Ibid. Disp. IV. Sect. III. Subsect. 6. Num. 168: «Videtur necessarium, ut possit intellectus producere cognitionem, dicentem omnes formalitates obiecti, eum iuari vel ab obiecto ipso, vel ab aliquo substituto, in quo quasi in semine hae formalitates contineantur: hoc autem est species impressa».

³⁹ Ibid. Disp. IV. Sect. III. Subsect. 6. Num. 173: «Inferes secundo, ipsam potentiam non continere adaequate ipsam formalitatem cognitionis: quia licet ex se sit determinata ad videndum, et ita visio adaequate illi videtur respondere, in tantum tamen est determinata ad videndum, in quantum est determinata ad se coniungendum cum specie visiva, et simul cum haec ad producendam visionem: quare visio utriusque partialiter correspondet».

О том же Уртадо де Мендоса говорит применительно к интеллекту: «Очевидно, что интеллект... нуждается в содействии *species*, потому что не имеет другой возможности определиться к познанию вот этого объекта как этого»⁴⁰.

Следовательно, в терминах интенциональности принцип Августина может быть сформулирован следующим образом: общая интенциональность уже вписана в потенцию, составляет ее собственное свойство; но конкретная направленность именно на тот, а не иной объект требует причинного определения со стороны *species*. Только тогда производится знание как реальный продукт реального совместного действия живой когнитивной способности и объекта, репрезентированного его «мертвой» интенциональной формой.

Та же функциональная двойственность отражена в обозначении характера репрезентации со стороны *species*. С одной стороны, она именуется «виртуальной», то есть «силовой», репрезентацией (*virtualis repraesentatio obiecti*), потому что наделяет познавательную способность необходимой физической силой для совершения акта⁴¹ и потому что, будучи *vicaria obiecti*, восполняет недостаточность собственной силы объекта в рождении знания⁴². С другой стороны, она называется виртуальной потому, что представляет внешнюю вещь не ясно, отчетливо, непосредственно и «вживе» (*ad vivum*), как это делает *species expressa*, а дает лишь ее смутный образ (*adumbrata imago*), представляя ее «темно, то есть только виртуально» (*obscure, sive virtualiter tantum*)⁴³. Но так как «образный» характер *species* в том и заключается, что *species* «подобна объекту силой, производящей знание» (а не каким-либо иконическим подобием), все опять сводится к *virtus*: интенциональная форма *восполняет* недостаточную силу объекта, одновременно *уподобляясь* ему в действии этой силы как таковом⁴⁴.

Суммируем сказанное. Необходимость *species* обосновывалась в схоластике XVII в. более или менее стандартным рядом аргументов⁴⁵.

Во-первых, она обосновывалась апостериорно, на основании опыта, который трактуется в пользу *species*⁴⁶. Когда предмет находится от нас на большом расстоянии, его помогают разглядеть сильные очки или подзорная труба; когда предмет находится за нашей спиной или между ним и глазом помещено непрозрачное тело, зеркало помогает нам увидеть его. Во всех подобных примерах (а их можно привести для любого внешнего чувства, не только зрения) предмет не может воздействовать на чувство непосредственно. Следовательно, во исполнение принципа Августина мы должны предположить, что он посылает вместо себя *vicaria species*⁴⁷.

Во-вторых, необходимость *species* обосновывалась априорно.

⁴⁰ *Pedro Hurtado de Mendoza*. De anima. Disp. XII. Sect. IV. § 64.

⁴¹ *Rodrigo de Arriaga*. Ibid.

⁴² *Francisco de Oviedo*. De anima. Conctrov. XIII. Punct. IV. Num. 14.

⁴³ *Pedro Hurtado de Mendoza*. De anima. Disp. VI. Sect. V. § 155.

⁴⁴ *Ignacio Peinado*. De anima. Lib. I. Disp. VI. Sect. I. Num. 10.

⁴⁵ Такое суммарное изложение основных позднесхоластических аргументов находим, например, у Антонио Бернальдо де Кироса (1666): *Antonio Bernaldo de Quiros*. De anima. Disp. XC. Sect. II–III. Num. 6–14.

⁴⁶ Еще Августин утверждал (De Trinitate. Cap. 2), что существование *species* представляет затруднение только для недалеких умов (*tardioribus ingeniis difficilem*), так как о них свидетельствует опыт.

⁴⁷ Правда, каждый из этих примеров можно попытаться истолковать иначе: например, сказать, что через среду достигает глаза действие самого объекта, а не замещающих качеств, как замечает Антонио Бернальдо де Кирос.

1. Пространственная или онтологическая удаленность предмета требует, в силу общих принципов аристотелевской физики и онтологии, заместительного действия такого природного качества, которое способно служить вместо предмета термином когнитивного акта.

2. *Species* нужна, чтобы определить универсальную и безразличную (*indifferens*) познавательную потенцию к репрезентации именно того, а не другого объекта.

3. Знание (*species expressa*) представляет собой образ (*imago*) объекта, а значит, должно в конечном счете быть связано с объектом причинной связью (так как понятие образа включает в себя не какую угодно репрезентацию, но репрезентацию, причинно восходящую к прообразу).

4. Акт познания в интеллекте интенционально заключает в себе содержательные характеристики объекта, поскольку их выражает и репрезентирует. Следовательно, он нуждается в таком производящем начале, которое предварительно содержало бы в себе эти характеристики и передало бы их как причина своему следствию: иначе акту неоткуда взять эту содержательную определенность. Поэтому и требуется содействие со стороны объекта в рождении знания, а оно возможно только через *species*, в силу аргумента 1.

В отличие от большинства своих современников, Антонио Берналдо де Кирос считал по-настоящему убедительным только последний аргумент. Но, по его мнению, аргумент этот должен быть раскрыт более подробно. Суть собственной позиции Кироса заключается не просто в указании на недоопределенность когнитивных способностей, а в ее онтологическом основании: различении физического (реального) и интенционального бытия. Такое расщепление присуще любому когнитивному акту; но двойное бытие требует и двойной причины, в силу принципа адекватности причины следствиям. Даже если предмет познания нематериален (например, ангел) и поэтому с физической стороны адекватен интеллекту другого ангела, он еще должен быть формально представлен в этом чужом ангельском интеллекте именно как термин направленного акта, то есть в бытии, принципиально отличном от физического бытия⁴⁸. Интеллект же сам по себе, как, впрочем, и любая познавательная способность, заключает в себе лишь физическое бытие, подобно любой другой физической природе, производящей физические следствия (физическое следствие потенции – реальный акт, то есть реальная акциденция качества). Стало быть, для того, чтобы когнитивный акт мог быть произведен как не просто акциденция качества в чувстве или в уме, но как носитель определенного когнитивного содержания, требуется отдельная, дополнительная причина (со-причина) акта, обеспечивающая порождение следствия именно в порядке интенционального бытия.

Но здесь возникает вопрос, который нельзя не затронуть, завершая общую характеристику *species impressae*. Если *species* представляют собой такие качества, которые предназначены для передачи когнитивного содержания и активации когнитивных актов, как они могут порождаться самим внешним предметом и передаваться через неодушевленную среду, воздушную или водную? Разве не будет нелепым видеть в *species* некие крошечные образы предметов, перелетающие по воздуху от материальных вещей и залетающие в чувства и в ум, чтобы произвести в них ощущение и понимание, в соответствии с саркастическим описанием доктрины *species* у Гоббса в «Левиафане»? Здесь, как мне кажется, нужно иметь в виду три момента.

⁴⁸ Это старый довод, который сформулирован еще Фомой Аквинским как один из первых примеров различия реального и интенционального бытия.

Во-первых, то, что представляется нелепым человеку XXI в., **вовсе не обязательно** было таковым в более ранние времена: разве мало опровергнутых научных гипотез, которые в свое время имели вполне почтенную репутацию? Во-вторых, язык и словоупотребление схоластики консервативнее, чем ход ее мысли, и часто старые термины и формулировки в новое время приобретали иное значение, о чем не всегда ведали внешние критики, весьма поверхностно знакомые со схоластическими концепциями. В-третьих, учение об интенциональных формах в среде (*species in medio*) отнюдь не было однородным. Что это означало на практике? Как ни удивительно, в XVII в. еще находились люди, следовавшие стоическому и августиновскому представлению о зрительных лучах, которые испускаются глазом и как бы ощупывают объект, чтобы затем вернуться к органу зрения и напечатлеть в нем полученный в результате образ (такова точка зрения иезуита Ричарда Линча, англичанина по происхождению, чья «Всеобщая схоластическая философия» была опубликована в трех томах в Лионе в 1654 г.)⁴⁹. В это время такие взгляды уже воспринимались как безусловный анахронизм. Значительно шире была распространена концепция *species in medio*, восходящая к Средневековью. Согласно старому учению перспективистов XIII в., опирающихся на идеи арабской оптики, материальные вещи испускают образы (*species*), которые распространяются во все стороны по прямой и производят ощущения в органах чувств, когда их достигают (чтобы далее следовать по трубкам нервов в мозг). А достигают они их благодаря особому процессу «умножения форм» (*multiplicatio specierum*, или *multiplicatio formarum*), в котором каждая *species* производит смежную с собой другую *species*, та – следующую, и так до тех пор, пока этот ряд последовательно умножающихся качественных форм не натолкнется на препятствие. Если препятствием окажется чувствующее существо, в нем смежная с ним интенциональная форма вызовет изменение, которое воспримется как ощущение. Из авторов, о которых мы говорим, этой позиции придерживались Овьедо, Комптон Карлтон, Пейнадо и многие другие. Формально о *species in medio* говорят также Суарес, Себастьян Искьердо, Хуан де Уллоа. Но что в действительности имеют в виду эти последние авторы, говоря о *species* в среде?

О том, насколько изменилось смысловое наполнение старых формулировок, яснее всего скажет сравнение с учением Фомы Аквинского. Для Фомы критерием когнитивного характера формы служила ее способность приниматься в субстрат (*subiectum*), уже оформленный собственной природной формой, причем приниматься таким образом, что это вызывало не физическое переформление субстрата, а когнитивное следствие: ощущение, внутреннее чувствование, интеллектуальное постижение. В свою очередь, субстрат, способный принять в себя такое действие формы, сам мог считаться одушевленным и когнитивным. Но такой чисто физикалистский критерий, будучи проведен последовательно, приводит к парадоксальным выводам: коль скоро форма цвета, испускаемая вещью, принимается в воздушную или водную среду так, что не делает воздух или воду цветными и не вытесняет их собственной природной формы, то она принимается в них как когнитивная форма в чувствующий субстрат. Фома не останавливается перед таким выводом и отважно принимает его, признав, что «воздух и вода... воспринимают цвет»⁵⁰ – правда, очень слабо, из-за грубости этих субстратов в сравнении с душой.

⁴⁹ Краткое описание этой позиции у И.Ф. Пейнадо: *Ignacio Peinado*. De anima. Lib. I. Disp. VI. Sect. I. Num. 4.

⁵⁰ *Thomas Aquinas*. Sententia libri De anima. II. 25: «...aer et aqua sunt perceptiva coloris».

Сопоставим это с позицией названных выше схоластов XVII в. Франсиско Суарес интерпретирует *species in medio* как обычное физическое воздействие материальной вещи на органы чувств. Такое воздействие вызывает два следствия: первое – чисто натуральное (например, от прикосновения теплого тела рука нагревается), второе – интенциональное и когнитивное (рука чувствует тепло, и душа отдает себе в этом отчет). Но это второе действие возможно только потому, что чувствующая душа порождает ощущение вследствие физического воздействия теплого тела, а не потому, что это воздействие (осязательной *species*) само по себе интенционально и когнитивно⁵¹. Таким образом, при сохранении старого словоупотребления Суарес фактически выводит *species in medio* из номенклатуры когнитивных сущих и дает им чисто натуралистическую интерпретацию.

Себастьян Искьердо, говоря о зрительных формах в среде, тоже видит в них физические лучи, *radios*⁵², а в общем виде формулирует свою позицию совершенно недвусмысленно, хотя и не столь категорично, как Суарес:

Я понимаю *speciem impressam* широко, как обозначение любого начала, определяющего внешнее чувство и помогающего ему произвести ощущение, будь то *species* в собственном смысле, как в зрении и слухе, будь то сам ощущаемый объект, как в обонянии, вкусе и осязании⁵³.

Хуан де Уллоа тоже говорит о *species in medio* как об обозначении физического воздействия на органы чувств, источником которого служит материальное тело и которое «чисто условно принято называть *species impressa*, а можно было назвать другим именем»⁵⁴.

Абстрагируясь от архаичной схоластической терминологии, а также от явно архаичных уже для XVII в. воззрений, можно сказать, что, вообще говоря, под *species impressa* понимаются различные по своей физической природе носители информации о познаваемых предметах, непосредственно или опосредованно берущие начало в самих предметах и способные прямо передавать эту информацию соответствующей познавательной способности через реальное воздействие на нее, тем самым активируя ее и запуская процесс дальнейшей переработки информации. Этим причинным воздействием познавательная способность до-определяется в своей внутренней, витальной интенциональности, нацеливаясь на постижение данного ей в *species* конкретного объекта.

⁵¹ Francisco Suárez. De anima. Disp. 7. Q. 13. N. 6, 2: «Notandum est ergo qualitates primas suas habere actiones circa organum tactus: alia naturalis, quae est productio sibi similis; alia intentionalis, quae est productio speciei; inter quas actiones hic videtur naturalis ordo, quod intentionalis supponit naturalem, et nunquam per se solam fit, sed semper alteri coniungitur» (цит. по: Tuomo Aho. Suárez on cognitive intentions // Mind. cognition and representation. The tradition of commentaries on Aristotle's De anima. Aldershot, 2007. P. 188, n. 24. Статья финского исследователя представляет подробно именно переосмысление понятия *species impressa* у Суареса).

⁵² Sebastián Izquierdo. Pharus scientiarum. Tract. I. Disp. I. Q. 2. Num. 28.

⁵³ Ibid. Num. 103.

⁵⁴ Juan de Ulloa. De anima. Disp. I. Cap. VI. § 2. Num. 87–88. Здесь нужно сказать, что схоластическая терминология, вообще говоря, изменялась медленнее, чем понятия, за ней стоявшие. Например, хотя Суарес или Уллоа уже не считают *species in medio* интенциональными формами в том смысле, что не видят в них особые сущности, обладающие когнитивностью вне познающей души, они продолжают называть внешние физические воздействия на органы чувств «*species intentionales*», имея в виду, что эти воздействия в силу одушевленности воспринимающего их тела побуждают душу производить ответные когнитивные следствия. При этом полновесность значения *species impressae* как напечатленных интенциональных форм вполне сохраняется у этих авторов применительно к внутридушевному когнитивным процессам.

Список литературы

- Вдовина Г.В.* Два модуса жизни в «науке о душе» XVII в. // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2015. № 1 (33). С. 311–328.
- Вдовина Г.В., Шмонин Д.В.* Основные темы схоластических трактатов XVII в. «О душе» // *Мера вещей. Человек в истории европейской мысли* / Под ред. Г.В. Вдовиной. М.: Аквилон, 2015. С. 123–146.
- Макарова И.В.* Познаваемы ли единичные вещи? (Аристотель и Ф. Суарес о единичном) // *Вопр. филос.* 2016. № 1. С. 119–131.
- Макарова И.В.* Учение Ф. Суареса о душе и его роль в дискуссии об активном уме // *Полемическая культура и структура научного текста в Средние века и раннее Новое время* / Ред. Ю.В. Иванова. М.: Высшая школа экономики, 2012. С. 174–195.
- Макарова И.В.* Франсиско Суарес: проблема познания отделенных субстанций и учение об активном интеллекте // *Историко-философский ежегодник 2013*. М.: Канон+, Реабилитация, 2014. С. 86–101.
- Перлер Д.* Теории интенциональности в Средние века / Пер. с нем. Г.В. Вдовина. М.: Дело, 2016. 472 с.
- Суарес Ф.* Комментарий на трактат Аристотеля «о душе» (т. III, рассуждение 9. О способностях интеллекта) / Пер. с лат. И.В. Макарова // *Историко-философский ежегодник 2013*. М.: Канон+, Реабилитация, 2014. С. 102–125.
- Шмонин Д.В.* К публикации фрагмента трактата «О душе» Франсиско Суареса // *Вестн. Русской христиан. гуманитар. акад.* 2007. Т. 8. Вып. 1. С. 83–89.
- Шмонин Д.В.* Наука о душе (Метафизика познания Франсиско Суареса) // *Verbum: Альманах*. Вып. 5 / Отв. ред.: Л.В. Цыпина, Д.В. Шмонин. СПб.: СПФО, 2001. С. 184–211.
- Antonio Bernaldo de Quiros.* Opus philosophicum, hoc est Cursus integer. Lugduni, 1666.
- Caston V.* Connecting traditions: Augustine and Greeks on intentionality // *Ancient and medieval theories of intentionality* / Ed. by D. Perler. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. P. 23–48.
- Francisco de Oviedo.* Integer cursus philosophicus. Lugduni, 1640.
- Francisco Suárez.* De anima. Lugduni, 1621.
- Friedman R.* Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham. Camb.: Cambridge University Press, 2010. 208 p.
- Hervaeus Natalis.* Tractatus de secundis intentionibus. Parisiis, 1489.
- Ignacio Peinado.* Disputationes in tres libros Aristotelis de Anima. Opus posthumum. Alcalá, 1698.
- Johannes Baptista Tolomei.* Philosophia mentis et sensuum. Roma, 1702.
- Juan de Ulloa.* De Anima disputationes quatuor. Roma, 1715.
- Perdo Hurtado de Mendoza.* Universa philosophia. Lugduni, 1624.
- Questions sur l'intentionnalité* / Sous la direction de L. Couloubaritsis, A. Mazzù. Bruxelles: Ousia, 2007. 368 p.
- Rodrigo de Arriaga.* Cursus philosophicus. Antverpiae, 1632.
- Sebastián Izquierdo.* Pharus scientiarum. Lugduni, 1659.
- Thomas Compton Carleton.* Philosophia universa. Antverpiae, 1649.
- Tuomo Aho.* Suárez on cognitive intentions // *Mind, cognition and representation. The tradition of commentaries on Aristotle's De anima* / Ed. by P.J.J.M. Bakker and J.M.M.H. Thijssen. Aldershot: Ashgate, 2007. P. 179–203.
- Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles* / Sous la direction de B. Cassin. P.: Le Seuil; Le Robert, 2004. 1532 p.

***Species impressa*: on the intentional forms in cognitive doctrines
of post-medieval Scholasticism**

Galina Vdovina

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

The present article discusses the intentional form, or *species impressa*. It is an element of the cognitive chain, which, from the standpoint of scholastic philosophical psychology, delivers data about the object of knowledge to the respective cognitive faculty. In the first section the paper offers an analysis of the theory of *species* as developed by Augustine, and of the notions of “impressed” and “expressed” forms first introduced by him. In the second section the author proceeds to examine the scholastic theory of *species impressa* devised during the early modern period. This theory attributed to the impressed intentional form a double function, that is, 1) to activate the respective cognitive power, sensory or intellectual, subsequently redefining it to eventually achieve the knowledge of a particular thing, and 2) to represent that thing **in order to form, through such representations, a sensual image or concept of it**. To understand the essence of *species impressa*, it is important to distinguish between its ontological nature (all *species* are real accidents in the category of quality) and its cognitive content (which is unreal but able to represent a real thing, different from the *species* itself). The specific role of *species impressa* consists in being a virtual sign of an external thing, in other words, a sign that physically activates a cognitive potency. The concept, on the contrary, is a formal sign, or formal representation, of a thing, and its only function is to represent **the thing without further producing any physical actions in the cognisant soul**.

Keywords: intentional form, *species impressa*, scholasticism, Augustine, philosophical psychology, cognitive power

References

- Antonio Bernaldo de Quiros. *Opus philosophicum, hoc est Cursus integer*. Lugduni, 1666.
- Cassin, B. (ed.) *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Le Seuil; Le Robert, 2004. 1532 pp.
- Caston, V. “Connecting traditions: Augustine and Greeks on intentionality”, *Ancient and medieval theories of intentionality*, ed. by D. Perler. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001, pp. 23–48.
- Couloubaritsis, L. & Mazzù, A. (eds.) *Questions sur l'intentionnalité*. Bruxelles: Ousia, 2007. 368 pp.
- Francisco de Oviedo. *Integer cursus philosophicus*. Lugduni, 1640.
- Francisco Suárez. *De anima*. Lugduni, 1621.
- Friedman, R. *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 208 pp.
- Hervaeus Natalis. *Tractatus de secundis intentionibus*. Parisiis, 1489.
- Ignacio Peinado. *Disputationes in tres libros Aristotelis de Anima. Opus posthumum*. Alcalá, 1698.
- Johannes Baptista Tolomei. *Philosophia mentis et sensuum*. Roma, 1702.
- Juan de Ulloa. *De Anima disputationes quatuor*. Roma, 1715.
- Makarova, I. (tr.) Francisco Suárez, “Kommentarii na traktat Aristotelya ‘O dushe’ (III, 9)” [Commentary on Aristotle’s treatise ‘On the Soul’ (III, 9)], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [History of philosophy yearbook] 2013. Moscow: Kanon+ Publ.; Reabilitatsiya Publ., 2014, pp. 102–125. (In Russian)

Makarova, I. “Fransisko Suares: problema poznaniya otdeleennykh substantsii i uchenie ob aktivnom intellekte” [Francisco Suárez: the problem of understanding separated substances and the doctrine of active intellect], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [History of philosophy yearbook] 2013. Moscow: Kanon+ Publ.; Reabilitatsiya Publ., 2014, pp. 86–101. (In Russian)

Makarova, I. “Poznavaemy li edinichnye veshchi? (Aristotel’ i F. Suares o edinichnom)” [Is knowledge about the singular possible? (Reading Aristotle with F.Suárez)], *Voprosy filosofii*, 2016, No. 1, pp. 119–131. (In Russian)

Makarova, I. “Uchenie F. Suaresa o dushe i ego rol’ v diskussii ob aktivnom ume” [The doctrine of Suárez on the soul and its role in the discussions on the active intellect], *Polemicheskaya kul’tura i struktura nauchnogo teksta v Srednie veka i rannee Novoe vremya* [The Culture of polemics ad the structure of scientific text in the Middle Ages and the Early Modernity], ed. by Yu. Ivanova. Moscow: Vysshaya shkola ekonomiki Publ., 2012, pp. 174–195. (In Russian)

Perdo Hurtado de Mendoza. *Universa philosophia*. Lugduni, 1624.

Perler, D. *Teorii intentsional’nosti v Srednie veka* [Medieval Theories of Intentionality], trans. by G. Vdovina. Moscow: Delo Publ., 2016. 472 pp. (In Russian)

Rodrigo de Arriaga. *Cursus philosophicus*. Antverpiae, 1632.

Sebastián Izquierdo. *Pharus scientiarum*. Lugduni, 1659.

Shmonin, D. “K publikatsii fragmenta traktata ‘O dushe’ Fransisko Suaresa” [On publication of the treatise ‘De anima’ of Francisco Suarez], *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, 2007, Vol. 8, No. 1, pp. 83–89. (In Russian)

Shmonin, D. “Nauka o dushe (Metafizika poznaniya Fransisko Suaresa)” [The Science on Soul (Metaphysics of knowledge of Francisco Suarez)], *Verbum*, Issue. 5, ed. by L. Tsypina & D. Shmonin. St.Petersburg: SPFO Publ., 2001, pp. 184–211. (In Russian)

Simplicius. *Commentaria in tres libros De anima Aristotelis*. Venet, 1564.

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

Tuomo Aho. “Suárez on cognitive intentions”, *Mind, cognition and representation. The tradition of commentaries on Aristotle’s De anima*, ed. by P.J.J.M. Bakker & J.M.M.H. Thijssen. Aldershot: Ashgate, 2007, pp. 179–203.

Vdovina, G. & Shmonin, D. “Osnovnye temy skholasticheskikh traktatov XVII veka ‘O dushe’” [The main topics of 17th century scholastic treatises ‘On the soul’], *Mera veshchei. Chelovek v istorii evropeiskoi mysli* [Measure of all things. Man in the history of european thought], ed. by G. Vdovina. Moscow: Akvilon Publ., 2015, pp. 123–146. (In Russian)

Vdovina, G. “Dva modusa zhizni v ‘nauke o dushe’ XVII v.” [The Two Modes of Life in the ‘Science of the Soul’ in the Seventeenth Century], *Gosudarstvo, religiya, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, 2015, No. 1(33), pp. 311–328. (In Russian)

А.М. Гагинский

О СМЫСЛЕ БЫТИЯ И ЗНАЧЕНИЯХ СУЩЕГО: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ РАЗЫСКАНИЯ

Гагинский Алексей Михайлович – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии религии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: algaginsky@gmail.com

Задача данной статьи заключается в том, чтобы прояснить онтологическое различие, используя материал истории философии, а также наметить некую границу, за которую нельзя возвращаться, говоря о бытии. Такая задача методологически корректна ввиду того, что об онтологическом различии говорится задолго до М. Хайдеггера, судя по всему, оно созревает уже в недрах античного платонизма. Поэтому в статье рассматривается лексикон греческой онтологии, который был ориентирован на исследование сущего. Вводя в философский оборот понятие сущность, Платон придает онтологии специфический ракурс, поистине судьбоносный для европейской метафизики. Его дело продолжил Аристотель, который выделил различные значения сущего, однако не прояснил, что их объединяет. Вопрос о бытии был заново поставлен только Хайдеггером, который сделал онтологическое различие отправной точкой своей философии. Благодаря этому различию можно увидеть разницу в подходах Фомы Аквинского и Иоанна Дунса Скота, что проливает свет на то, как осмыслялось бытие в Средние века. Вместе с тем автор полагает, что имеет смысл говорить об однозначности бытия и многозначности сущего, потому что за всеми значениями сущего стоит нечто общее. Поскольку бытие сказывается обо всем, но не есть что-либо из того, о чем оно сказывается, в нем отсутствует какая-либо множественность. Однако, несмотря на это, бытие не едино, поскольку по своей природе оно вообще не связано с числом, т. е. анаритмично.

Ключевые слова: бытие, существование, сущее, сущность, чтойность, онтологическое различие, история онтологии

Открылась бездна звезд полна;
Звездам числа нет, бездне дна.

М.В. Ломоносов

Научившись плавать, уже нельзя разучиться. Вникнув в различие бытия и сущего, нельзя заниматься историей онтологии, не замечая того, что бытие осталось непродуманным. И хотя распутывать онтологические «узлы» достаточно сложно, обращение к истории дает возможность увидеть, как осмыслился вопрос о бытии в прежние времена, без чего нельзя понять то, чем мы располагаем сегодня. К примеру, о различии бытия и сущего было известно задолго до М. Хайдеггера, о чем последний нескромно умалчивает. Судя по всему, оно созревает в недрах платонизма, являясь плодом осмысления диалектики единого и многого, что впервые фиксируется в анонимном «Комментарии к “Пармениду” Платона»¹; через Мария Викторина оно попадает к Боэцию², который, однако, не смог оценить его философский потенциал. Данное различие присутствует в Ареопагитском корпусе и у Максима Исповедника³, причем, в отличие от западной традиции, на Востоке оно играет более заметную роль. Иными словами, великие умы прошлого то и дело подступали к онтологическому различию, но до Хайдеггера оно все-таки оставалось на периферии философской мысли. Ввиду этого, обращаясь к античности или Средним векам, но при этом учитывая то, что бытие и сущее – не одно и то же, мы не погрешим против историко-философской методологии, требующей от исследователя всячески избегать анахронизмов. Впрочем, задача данной статьи состоит не в реконструкции прецедентов онтологического различия в истории философии, она заключается в том, чтобы, обернувшись назад, *прояснить само это различие*, показать, что оно привносит нового в наше понимание бытия, т. е. очертить границу, *за которую нельзя возвращаться, говоря о бытии*. Едва ли эта задача сама по себе нуждается в обосновании, поскольку трудно найти более важную тему для философии. Вместе с тем такое исследование можно вести лишь в диалоге с философами прошлого, воспринимая их не как музейные экспонаты, с которых страшно сдувать пыль, а скорее как собеседников, которые интересуются той же самой темой. То, что это поистине великие собеседники, отнюдь не делает их менее доступными для диалога, ибо сами они всегда поступали точно так же.

Лексикон греческой онтологии

За два тысячелетия существования греческой философии основная терминология, конечно, дополнялась, уточнялась, но в целом оставалась неизменной, поскольку была обусловлена одним языком. В самом общем виде, отнюдь не претендующем на полноту, ее можно представить следующим образом.

Разумеется, основные термины греческой онтологии восходят к глаголу *быть* (εἶναι), от которого образуются такие понятия, как *бытие* (τὸ εἶναι), *сущее* (τὸ ὄν) и *сущность* (ἡ οὐσία). Соответственно, бытие и сущее четко

¹ <Porphyrius>. In Parm. 12. 23–35.

² Hadot P. La distinction de l'êtré et de l'étant dans le “De Hebdomadibus de Boèce” // Miscellanea Medievalia. Vol. 2. B., 1963. P. 147–153.

³ Dionysius Areopagita. De divinis nominibus. V. 4; Maximus Confessor. Ambigua. Col. 1072c, 1180d.

различаются грамматически, однако греки обычно не придавали этому теоретического значения. Это объясняет, почему τὸ εἶναι в философских текстах использовалось сравнительно редко и зачастую ему предпочитали односложное τὸ ὄν – между ними не видели принципиальной разницы. Именно последнее, таким образом, оказывается наиболее употребительным понятием: «Сущее – наиболее общее из всего, поэтому оно и сказывается обо всем»⁴.

Сущее (τὸ ὄν) вообще – это все, что есть, совокупность *сущих*, взятых в аспекте своего существования. В русском языке, однако, данное слово вышло из обихода и употребляется теперь лишь в работах по истории философии, поэтому не лишним будет напомнить: сущее есть не что иное, как существующее, т. е. то (все), что существует, а также его существование (сущность и существование – два аспекта сущего). При этом сущее может пониматься как общее или единичное, что порою заставляет мыслителя уточнять: «... сущее, и не какое-либо сущее, а сущее вообще (οὐ τὶ ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς)»⁵. Когда сущее берется как единичное, оно понимается как одно из *сущих*, т. е. как некая *сущность*.

Сущие (τὰ ὄντα) – это множество сущностей (οὐσίαι). Как и всякое множество, оно может рассматриваться в аспекте своего единства – и тогда оно означает сущее вообще.

Сущность (ἡ οὐσία) – это то, что есть (τὸ ἔστιν), иествово, естество, существо, существующее нечто, которое опять-таки понимается двояко: в узком смысле – как индивид, нечто конкретное (τόδε τὶ, πρῶται οὐσίαι), в широком – как род и вид (εἶδος, ἰδέα, δεῦτεραί οὐσίαι). В обоих случаях οὐσία указывает на то, что есть, т. е. употребляется в значении τὸ ὄν. Проблема в том, что философская история этих терминов спутана, поскольку в одних случаях οὐσία и τὸ ὄν отождествляются⁶, тогда как в других подчеркиваются их различия⁷. Ввиду этого порою встает вопрос о смысле выражения τὰ ἐλέγεῖναι τῆς οὐσίας: означает ли оно «за пределами бытия» или «за пределами сущности»? Однако для Платона тут не было никакой дилеммы, ибо οὐσία включала оба значения. Например, Платон противопоставляет οὐσία καὶ τὸ μὴ εἶναι (сущность и небытие) или говорит, что «μὴ πρότερόν... ὄν [не сущее прежде] впоследствии приведено εἰς οὐσίαν... [в бытие, букв. в сущность]»⁸. В обоих случаях οὐσία имеет значение бытия, а не сущности в позднейшем смысле слова. Впоследствии, прояснив такие вопросы, как «есть ли (εἰ ἔστι) нечто» и «что есть (τί ἔστι) нечто»⁹, Аристотель впервые четко отделил онтологическое значение сущности от семантического, отграничивая последнее понятием *чтойности* (τὸ τί ἦν εἶναι). Таким образом, сущность объединяет онтологическое и семантическое значения, иначе говоря, сущность – это бытие чтойности¹⁰ (*что-есть*).

⁴ Joannes Damascenus. Dialectica. 15.

⁵ Aristoteles. Met. 1028a 30–31.

⁶ Ср.: ἡ ὄντως οὐσία и τὸ ὄντως ὄν у Платона и Плотина (Plato. Phaed. 247c 7; Soph. 240b 12, 248a 11; Plotinus. Enn. IV. 7. 8. 46); равным образом и позднее: «сущность означает сущее (Ἦ τε γὰρ οὐσία τὸ ὄν σημαίνει)» (Theodoretus. Eranistes. I. 4. 7); «сущностью называется то, что есть (ὅταν ἔστιν, οὐσίαν καλεῖ)» (Theodorus Raihuensis. Προλαρασκευή. S. 201).

⁷ Aristoteles. Anal. post. 92b 13–14; Met. 998b 14–28, 1045b 6; позднее: «Нельзя сказать, что сущее есть сущность (τὸ ὄν οὐσία ἔστιν), ибо не только сущность есть сущее, но и присутствующее (τὸ συμβεβηκός)» (Joannes Damascenus. Dialectica. 15).

⁸ Plato. Theaet. 185c; Soph. 219b; Аристотель использует выражение ὁδὸς εἰς οὐσίαν [путь в бытие] (Aristoteles. Met. 1003b 7); Климент Александрийский: εἰς οὐσίαν ἦγαγεν αὐτὰ [привел их в бытие] (Clemens Alexandrinus. Excerpta ex Theodoto. III. 45. 2. 3–4).

⁹ Aristoteles. Analytica posteriora. 89b 24–35.

¹⁰ Ср.: Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986. С. 100.

Такова основная терминология греческой онтологии, восходящая к глаголу *быть*. Данная лексика была ориентирована на исследование *сущности сущего*: вводя в философский оборот понятие οὐσία, Платон придает онтологии специфический ракурс, поистине судьбоносный для европейской метафизики. Он пишет:

Ты имел в виду, что истинно то, что на самом деле существует, не правда ли? – Так. – Что же, неистинное разве не противоположно истинному? – А как же. – Таким образом, подобное (τὸ εἰκόδες) ты не именуешь подлинно сущим, если в самом деле называешь его неистинным (μὴ ἀληθινόν). – Тем не менее оно некоторым образом есть (Ἄλλ' ἔστι γὰρ μὴν πως). – Однако же не истинно, говоришь ты. – Конечно нет, за исключением того, что оно – подлинно образ (πλήν γ' εἰκὼν ὄντως)¹¹.

Поскольку истинное – это сущее, а сущее – это то, что есть, возникает вопрос: как нечто может *быть*, но при этом *не быть сущим*, т. е. истинным? С точки зрения Платона, подобное существует неистинным образом, потому что оно изменчиво и преходяще, в силу чего оно непознаваемо¹². И тем не менее оно существует. Отсюда следует, что разница между подлинно и неподлинно сущим определяется тем, что одно изменчиво, тогда как другое неизменно. Однако и то, и другое существует, поэтому различие между τὸ ὄν и εἰκόδες (сущим и образом) оказывается различием в способе существования, причем последнее в обоих случаях остается *одним и тем же*, т. е. различие касается существа предмета, а не его бытия. Но проблема в том, что Платон не разграничивает бытие и сущность, в его текстах τὸ εἶναι, τὸ ὄν и ἡ οὐσία взаимозаменяемы, поэтому различие между ὄν и εἰκόδες осмысливается не только эпистемически, но и онтологически. Так появляется представление об иерархии бытия. При этом способ существования у Платона соответствует способу познания: различие между типами сущего задается свойствами предмета и тем, как он познается, т. е. различием между знанием и мнением: «что сущее по отношению к становлению, то истина по отношению к вере (ὄτι περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια)»¹³. Мнимое принадлежит вере, которой «друзья идей» мало интересовались, вследствие чего вопрос о *бытии неподлинно сущего* выносится за скобки. Таким образом, вопрос о бытии сводится к исследованию подлинно сущего, оставляя без внимания само бытие, то самое *есть* (ἔστι γὰρ μὴν πως), которое объединяет разные типы сущего.

Подобным образом Платон разворачивает вопрос о бытии и в «Государстве»: линия, на которой упорядочены различные типы сущего, каждому из которых соответствует свой способ познания, объединяет все сущее, вне за-

¹¹ Plato. Soph. 240b 3–11.

¹² Plato. Crat. 440a–b.

¹³ Plato. Tim. 29c. Платон во многом опирается на Парменида, в поэме которого речь идет о путях исследования (ὁδοὶ διζήσιος): необходимо либо допустить, либо исключить небытие из мышления (28 В 2 ДК). Именно способ исследования, таким образом, задает различие истинного и мнимого, т. е. истина и мнение представляют собой *пути познания*, тогда как бытие остается единым: мнение не обладает самостоятельным онтологическим статусом, ведь только истинное существует, а противоположное ему лишь мнится. В этом смысле можно говорить о монизме Парменида, но и о дуализме Платона нужно говорить с осторожностью: регионы сущего различаются по степени подлинности в соответствии с тем, как они познаются. Как отмечает Э. Перл: «“Теория идей” – не постулат “иного”, абстрактного мира, но скорее указание на наш уровень понимания, наш способ схватывания реальности...» (Perl E.D. Thinking Being: Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition. Leiden; Boston, 2014. P. 31). Если следовать типичному для платонизма представлению о том, что *на самом деле* существует только умопостигаемое, тогда различие между регионами сущего будет зависеть лишь от способа познания, как и у Парменида.

висимости от того, насколько оно достоверно и причастно истине¹⁴. Следовательно, линию можно в нестрогом смысле истолковать как бытие само по себе, а то, что на ней расположено, как различные типы сущего. Однако Платон этого не делает, он занят тем, как упорядочить сущее, как найти подлинное среди многообразия существующего. Так бытие уходит в тень сущего.

В отличие от своего учителя, Аристотель проводит четкое различие между бытием и сущностью, однако и он не выводит бытие на свет. Скорее наоборот, в силу своей натуралистической (антиплатонической) установки, Стагирит обосновывает сведение вопроса о бытии к сущности: выделяя различные значения сущего, Аристотель не проясняет, что их объединяет, потому что вопреки Платону он методически движется от абстрактного к конкретному, а бытие не есть какая-либо вещь. Действительно, Стагирит пишет:

Не одно и то же некое бытие и бытие вообще (οὐ γὰρ τὰὐτὸ τὸ εἶναι τέ τι καὶ εἶναι ἀπλῶς). В противном случае [говорят] обратное: сущее не есть сущее, если оно не есть что-либо из сущего (ὄν οὐκ ἔστιν ὄν, εἰ τῶν ὄντων τι μὴ ἔστιν), например, если оно не есть человек. На самом деле не одно и то же не быть чем-то и не быть вообще (οὐ γὰρ τὰὐτὸ τὸ μὴ εἶναι τι καὶ ἀπλῶς μὴ εἶναι). Так кажется [что это одно и то же] из-за сходства выражения и небольшого различия бытия чего-то от бытия, а также небытия чего-то от небытия (τὸ εἶναι τι τοῦ εἶναι, καὶ τὸ μὴ εἶναι τι τοῦ μὴ εἶναι)¹⁵.

Иными словами, бытие и бытие чего-либо – не одно и то же; быть сущностью – значит быть чем-то, ибо сущность есть бытие чтойности, но быть – не всегда значит быть чем-то¹⁶. Поскольку речь может идти о бытии вообще, нужно различать бытие чего-либо и бытие (διαφέρειν τὸ εἶναι τι τοῦ εἶναι). Разводя вопросы о существовании (εἰ ἔστι) и о сущности (τί ἐστι)¹⁷, Аристотель приходит к утверждению: «то, что есть человек, отлично от того, что человек есть» (τὸ δὲ τί ἐστιν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο), т. е. чтойность и бытие человека – не одно и то же; после этого Стагирит добавляет: «бытие ни для чего не есть сущность, ибо сущее – не род (τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί· οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν)¹⁸. Данное различие находит отражение в «Метафизике», где Аристотель отмечает: «ни единое, ни сущее не могут быть сущностью для вещей (οὔτε τὸ ἓν οὔτε τὸ ὄν ἐνδέχεται οὐσίαν εἶναι τῶν πραγμάτων)¹⁹. Ввиду этого ошибочно говорить о радикальном отождествлении бытия и сущности у Аристотеля²⁰, напротив, он вполне осознает различие между ними, равно как и чисто абстрактный характер первого:

Итак, “быть” или “не быть” не есть обозначение вещи (οὐ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖον ἐστὶ τοῦ πράγματος), как если скажешь просто “бытие” (οὐδ' ἂν τὸ ὄν εἴπῃς ψιλόν), ибо оно – ничто (αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν), хотя также имеет значение некоего связывания, без которого слагаемые не мыслятся²¹.

¹⁴ Plato. Resp. 509d–511e.

¹⁵ Aristoteles. Soph. el. 167a 2–7.

¹⁶ Непонимание этого различия «можно назвать смешением экзистенциального “есть” и предикативного “есть”» (Schreiber S. Aristotle on False Reasoning: Language and the World in the “Sophistical Refutations”. N.Y., 2003. P. 142–143). Как отмечает Е.В. Орлов: «Одно дело – утверждение бытия какого-то человека... и другое дело – утверждение, что “быть человеком” значит быть животным двуногим. Речь идет об аристотелевской дистинкции “бытия чего-то” (τὸ εἶναι τίνος) и “бытия чем-то” (τὸ εἶναι τινί)» (Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск, 2011. С. 116).

¹⁷ Aristoteles. Anal. post. 89b 24–35.

¹⁸ Ibid. 92b 10–14.

¹⁹ Aristoteles. Met. 1040b 18–19.

²⁰ Добрыхомов А.Л. Указ. соч. С. 128.

²¹ Aristoteles. De interp. 16b 22–25.

Отсюда следует, что Аристотель различает значения экзистенции и связки²². Если бытие не есть значение вещи, то взятое само по себе, безотносительно к чему бы то ни было, оно оказывается пустым понятием, как пишет Стагирит, оно – ничто ($\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \o\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$), но при этом соозначает ($\pi\rho\omicron\sigma\sigma\eta\mu\alpha\iota\nu\epsilon\iota$) некое связывание, т. е., кроме того, имеет значение связки. Однако в силу своей методологической установки Аристотель упускает философское значение этих дистинкций, впрочем, важно уже то, что он их выявляет. Ведь если бы бытие однозначно сводилось к сущности, как хотят представить дело некоторые исследователи, то нужно было бы заключить, что бытие как таковое ($\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$ / $\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu\ \psi\iota\lambda\acute{o}\nu$) есть какой-нибудь человек или живое существо ($\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota\ \tau\iota$ / $\tau\acute{i}\ \delta\upsilon\nu$). Однако, как было показано выше, Аристотель отчетливо различает бытие чего-то и бытие вообще, более того, само бытие не возникает и не уничтожается ($\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \o\upsilon\delta\ \gamma\acute{\iota}\gamma\nu\epsilon\tau\alpha\iota\ \o\upsilon\delta\acute{\epsilon}\ \phi\theta\epsilon\acute{\iota}\rho\epsilon\tau\alpha\iota$)²³, вследствие чего первая сущность не может претендовать на роль бытия. Но бытием не может быть и вторая сущность, ибо вопреки важнейшему тезису о том, что бытие не может быть сущностью для вещей, оно все-таки оказалось бы родом, и все, что не является живым существом, было бы не-сущим. Именно поэтому Аристотель и говорит, что бытие не есть обозначение вещи и ни для чего не есть сущность. К сожалению, Стагирит не разъясняет, чем же является это загадочное бытие, которое сказывается обо всем ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \lambda\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \mu\acute{\alpha}\lambda\iota\sigma\tau\alpha\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \tau\omega\nu\ \delta\upsilon\tau\omega\nu$)²⁴ и при этом не является ничем из сущего. По этой причине Аристотелю уже в Средние века приписали взгляд, разделяемый многими и поныне²⁵, согласно которому различные значения сущего объединяются единством аналогии. Однако, как показал П. Обенк, хотя Стагирит и говорит об аналогии, он не применяет этот термин к бытию, т. е. у него вовсе отсутствует учение об *analogia entis*, которое впервые появляется лишь на исходе античности²⁶. Уже само это многовековое недоразумение свидетельствует о том, что Стагирит не только не прояснил данный вопрос, но и довольно сильно запутал его.

В самом деле, понимая, что ни род, ни вид, ни индивид не могут рассматриваться как бытие само по себе, Аристотель тем не менее не хочет искать иного начала, возможно, опасаясь возвращения к платонизму. Стагирит не

²² На возможность такой интерпретации указывает Дж. Экрилл (см.: *Aristotle. Categories and De interpretation / Trans. with notes by J.L. Ackrill. Oxf., 2002. P. 123*). Даже те исследователи, которые в целом отрицают наличие экзистенциальной семантики у Аристотеля, тем не менее признают, что он достаточно ясно выделяет ее в логических сочинениях. Как пишет Ч. Кан: «Я должен пояснить, что мой тезис об отсутствии экзистенции как отдельной темы не предполагает отрицания очевидного факта, что греческие философы порой *обсуждали* вопросы существования. Скорее, мой тезис заключается в том, что концепция экзистенции никогда не “тематизировалась”: сама по себе она не стала предметом философской рефлексии» (*Kahn Ch. Essays on Being. Oxf., 2009. P. 65*).

²³ *Aristoteles. Met. 1051b 29–30*.

²⁴ *Ibid. 998b 20; Top. 127a 27–29*.

²⁵ Напр.: *Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 3; Черняков А.Г. Онтология времени: Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб., 2001. С. 139*. М. Хайдеггер в данном случае следует за Ф. Brentano, который платонизировал «горизонтальную» аналогию Аристотеля, превратив ее в «вертикальную». См.: *Antonelli M. Seiendes, Bewusstsein, Intentionalität im frühen Werk von Franz Brentano. München; Freiburg, 2001. S. 93–94*.

²⁶ См.: *Aubenque P. Sur la naissance de la doctrine pseudo-Aristotélicienne de l’analogie de l’être // Les Études philosophiques. 1989. Vol. 44. No. 3/4. P. 291–304*. В частности, П. Обенк показывает, что Дексипп был первым, кто начал интерпретировать понятие аналогии в контексте сущностного единства, но в значении, близком к средневековому, оно впервые встречается только у Иоанна Филопона (*Ibid. P. 303*); см. также обширное исследование Ж.-Ф. Куртина: *Courtine J.-F. Inventio Analogiae: Métaphysique et Ontothéologie. P., 2005. P. 153–239*.

проводит теоретического различия между бытием и сущим²⁷, а потому полагает, что бытием для всего существующего является сущность, в том смысле, что «сущим все остальное называется по понятию сущности»²⁸, ибо «сущность – причина бытия для всего»²⁹. По Аристотелю, бытие ни для чего не есть сущность, но сущность есть бытие для всего сущего. Это означает, что бытие и сущность не тождественны, но ввиду того, что все причастно бытию через сущность, Аристотель имеет основание утверждать, что сущность и есть бытие, т. е. не нужно искать какого-то другого бытия для вещи, кроме сущности. Другими словами, нет такой вещи, сущностью которой было бы бытие, тем не менее каждая вещь обладает бытием через сущность. Именно поэтому *бытие* сказывается о том, что обозначается через формы категориального высказывания, «ибо сколькими способами они сказываются, столькими же способами обозначается бытие (τὸ εἶναι σημαίνει)»³⁰. Как пишет Аристотель: «И теперь, и прежде, да и всегда искомое, всегда вызывающее затруднения: “что такое сущее” – это “что такое сущность” (τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία)»³¹; «сущность первоначально есть сущее, и не какое-либо сущее, но сущее вообще (τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἴη)»³². Таким образом, бытие как бы заслоняется сущностью, вопрос *о бытии сущности* не ставится, потому что *сущность ни в чем не нуждается*, следовательно, она не нуждается и в бытии, потому что она по определению включает его в себя. Согласно Аристотелю, все категории зависят от первой, т. е. сущности, которая уже не зависит ни от чего³³; сущность не находится в каком-либо подлежащем и не сказывается о каком-либо подлежащем³⁴, а потому бытие, которое само по себе есть ничто, не осмысливается как нечто более раннее по отношению к сущности. Более того, поскольку ничто бытия (τὸ ὄν ψιλόν) нельзя истолковать как *иное*, т. е. ложное в платоновском смысле, ведь бытие не может быть ложью (в «Софисте» же Платон обосновывает невозможность речи о небытии³⁵), постольку бытие, понятое как ничто, неизбежно элиминируется, ему просто не находится места в этой системе координат. Так речь о бытии оказывается невозможной. А в силу того, что чувственное восприятие обеспечивает человека безошибочными сведениями о том, что существует³⁶, сущность понимается как нечто самодостаточное и основополагающее: «сущность – первое во всех отношениях (ἄρως δὲ πάντως ἢ οὐσία πρῶτον) и по определению, и по познанию, и по времени»³⁷. Если сущность – первое, то бытие уже не мыслится как нечто изначальное, а если оно не мыслится так – оно вообще не мыслится. Как следствие, бытие становится избыточным понятием³⁸.

²⁷ Выражение τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς (*Aristoteles*. Phys. 185a 21, 206a 21; De anima 410a 13; Met. 1003a 33, 1003b 5, 1019a 4–5) равнозначно τὸ εἶναι πολλαχῶς (Met. 1019a 4–5, 1077b 17; Phys. 206a 21).

²⁸ *Aristoteles*. Met. 1045b 27–31.

²⁹ *Aristoteles*. De anima. 415b 12–13.

³⁰ *Aristoteles*. Met. 1017a 22–27.

³¹ Ibid. 1028b 2–5.

³² Ibid. 1028a 30–31.

³³ *Aristoteles*. Phys. 185a 31–32.

³⁴ *Aristoteles*. Cat. За 7–9.

³⁵ *Plato*. Soph. 237b–239b.

³⁶ *Aristoteles*. De anima. 428a 11–12, 428b 18–19; Met. 1051b 17–32.

³⁷ *Aristoteles*. Met. 1028a 32–33.

³⁸ Если все же допустить, что Аристотель в каком-то смысле различал бытие и сущее, которые соотносятся как возможное и действительное (см.: *Aristoteles*. Met. 1017a 35–36), то и в таком случае бытие оказывается вторичным, поскольку действительное предшествует возможному, т. е. высшее сущее будет предшествовать бытию.

В результате вопрос о бытии на долгие века оказывается забыт. Однако утонченные дистинкции, продуманные Аристотелем, не остались незамеченными, все-таки ощущалась необходимость как-то обобщить различные типы сущего (что характерно, без привлечения понятия аналогии). Поэтому не случайно, что в онтологическом лексиконе греков вскоре появится еще одно важное понятие – существование.

Существование (ὑπαρξις) – это дление сущности, ее пребывание, наличие, т. е. некая данность. Как известно, этот термин восходит к глаголу ὑπάρχω, который этимологически не содержит бытийного значения, но со временем приобрел его³⁹, подобно русскому «наличие», фиксируя чисто экзистенциальную семантику, намеченную Аристотелем. По-видимому, ὑπαρξις становится полноправным философским термином лишь у Филона Александрийского, которому потребовалось четко разграничить сущность и существование Бога⁴⁰. Это кажется вполне правдоподобным: поскольку οὐσία употреблялась в смысле εἶναι⁴¹, их противопоставление должно было выглядеть довольно сомнительным; во всяком случае, его нужно было бы дополнительно обосновывать, тогда как обращение к нейтральному понятию ὑπαρξις являлось более удобным выходом из ситуации. Для того чтобы подчеркнуть экзистенциальный смысл данного термина, Филон использует связку εἶναι καὶ ὑπάρχειν (быть и существовать)⁴² – ввиду отсутствия корреляций с чтойностью, ὑπαρξις перенимает собственно бытийное значение εἶναι и оказывается в поздней античности онтологическим понятием *par excellence*. А поскольку εἶναι и его дериваты были зарезервированы лишь для определенных типов сущего, понятие ὑπαρξις стало охватывать вообще все, что так или иначе связано с существованием: подлинно сущее, неподлинно сущее, вообще не сущее (материя) и даже «сверхбытийное» Единое⁴³.

Так ὑπαρξις обретает экзистенциальное значение. Впоследствии этот термин будет переведен на латинский язык как *existentia*⁴⁴, откуда попадет в современные европейские языки, сохраняя за собой исключительно бытийное значение. К примеру, английское *existence* указывает только на существование, тогда как *being* может означать как бытие, так и сущность

³⁹ Подробнее: *Glucker J. The Origin of ὑπάρχω and ὑπαρξις as Philosophical Terms // Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo: Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo (Catania, 1–3 ottobre 1992). Firenze, 1994. P. 1–24.*

⁴⁰ *Ibid. P. 19–20; Kahn Ch. Essays on Being. P. 39.*

⁴¹ Как отмечает Иоанн Дамаскин: «философы... сущностью называли бытие вообще (οὐσίαν μὲν εἰπόντες τὸ ἀπλῶς εἶναι)» (*Joannes Damascenus. Dialectica. 31*). Похоже, эта пара встречается даже в виде гениадиса: в ключевом тексте из «Государства» (509b 9) речь идет, предположительно, именно о таком случае: τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν. См.: *Hitchcock D. The Good in Plato's «Republic» // Apeiron. 1985. Vol. 19. No. 2. P. 69; Gerson L. Knowing Persons: A Study in Plato. Oxf., 2003. P. 174, n. 40.*

⁴² Опять-таки – гениадис (см.: *Glucker J. The Origin of ὑπάρχω and ὑπαρξις. P. 19–20*). Как пишет Дамаский: «существовать и быть – одно и то же (ταῦτόν... ὑπάρχειν καὶ εἶναι)» (*Damascius. De principiis. 120. P. 310. 27 – 311. 1*).

⁴³ На мой взгляд, есть какая-то ирония в том, что вопреки многочисленным заявлениям Единое все же связывается с бытием, хотя бы и через посредство наличности. См. об этом: *Steel C. Ὑπαρξις chez Proclus // Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo. P. 85–95; Narbonne J.-M. The Origin, Significance and Bearing of the ἐπέκεινα Motif in Plotinus and the Neoplatonic Tradition // Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy. Vol. 17. Leiden, 2002. P. 191; Kahn Ch. Essays on Being. P. 116–117.*

⁴⁴ Для того чтобы передать значение ὑπαρξις на латинском языке, Марию Викторину (IV в.) потребовалось ввести новое понятие – *existentia*. Это «ученое изобретение», как говорит Ч. Кан, указывало на чистое существование, в отличие от термина *substantia* (οὐσία), который содержал в себе определенную чтойность; тем не менее в широкое употребление термин *existentia* входит только после Дунса Скота (см.: *Kahn Ch. Essays on Being. P. 54–61*).

(с его помощью переводят и τὸ εἶναι, и τὸ ὄν, и οὐσία). Ввиду своей многозначности *being* (как и εἶναι) оказывается менее конкретным понятием, чем *existence*. Вероятно, в какой-то момент эта подмена была необходима, но это не могло не отразиться на истории метафизики, потому что ὑπαρξίς и *existentia* – искусственные понятия, которые не имеют такого значения для языка, как глагол *быть*. Поэтому открытие экзистенции не стало открытием бытия.

Онтологическое различие

При всем интересе к онтологической проблематике в греческой философии существовали определенные препятствия для строгой постановки вопроса о бытии. Основная проблема заключалась в том, что само направление поисков было иным. Перед греками стояла задача объяснить *то, что есть*, поэтому вопрос сводился главным образом к исследованию *сущности* сущего, вопрос же о его *бытии* так и не был поставлен: «История бытия начинается, притом необходимо начинается с забвения бытия»⁴⁵. Данный вопрос ставится исходя из отличия бытия от сущего (Sein und Seiendes), которое М. Хайдеггер сделал отправной точкой своей философии. В марбургских лекциях 1927 г., которые затем появляются под заголовком «Основные проблемы феноменологии», он поясняет смысл этой дифференции:

И что может еще быть дано кроме природы, истории, Бога, пространства, числа? Обо всем перечисленном мы говорим, хотя и в разных смыслах, что оно *есть*... Помимо этого сущего *нет ничего*. Возможно, помимо перечисленного сущего ничто иное не *есть*, но, возможно, *дано* (es gibt) кое-что еще, что, правда, не *есть*, но, тем не менее, в некотором смысле, который еще предстоит определить, *дано*⁴⁶. <...>

Мы способны схватывать сущее как таковое, как сущее, только если мы понимаем нечто такое, как *бытие*. Это понимание действительности, соответственно, – бытия в самом широком смысле – в противоположность опыту сущего есть в некотором определенном смысле *более раннее*. Мы должны понимать бытие, бытие, которое само больше уже не может быть названо сущим, бытие, которое не находится среди прочего сущего как сущее, но которое, тем не менее, должно быть дано и в самом деле дано в понимании бытия, в бытийной понятности⁴⁷. <...>

Сущее – это нечто. Стол, стул, дерево, небо, тела, слова, поступки. Сущее – пожалуй, но бытие?.. Нечто такое, как бытие, изымает себя [из этого ряда] как ничто⁴⁸. <...>

Каждое сущее есть *нечто*, т. е. оно имеет свое «*что*», и как сущее обладает определенным *способом быть*⁴⁹. <...>

Бытие и его определения в некотором смысле лежат в основе сущего, ему предшествуют, суть протергов, нечто более раннее. ...Бытие как а ρηγιόγί есть раньше сущего⁵⁰.

⁴⁵ Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Исток художественного творения. М., 2008. С. 362.

⁴⁶ Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 12.

⁴⁷ Там же. С. 13.

⁴⁸ Там же. С. 16.

⁴⁹ Там же. С. 21.

⁵⁰ Там же. С. 24. Ср.: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: Мир – конечность – одиночество. СПб., 2013. С. 533–542.

Так античная онтология была пересмотрена: сущность не нуждается ни в чем, кроме бытия, ибо для того, чтобы чтойность стала сущностью, ей необходимо бытие. Когда выше речь шла о лексиконе греков, я сказал лишь о том, что бытие и сущее различаются – теперь пришло время поговорить об этом подробнее. Однако сразу нужно отметить, что я не ставлю своей задачей излагать философию М. Хайдеггера, тем более, что далеко не во всем с ним можно согласиться; я лишь опираюсь на онтологическое различие, которое он сделал принципиальным и неустранимым.

Бытие (τὸ εἶναι, Sein) – это *есть* того, что есть, благодаря которому то, что есть – есть, ввиду чего сущее опознается именно как *сущее*, т. е. как то, что есть. О чем бы ни шла речь, о каком бы сущем мы ни говорили, оно есть сущее лишь в отношении к бытию. Бытие – это смысл значений сущего. Здесь нужно «повернуть глаза души», чтобы мыслить не о вещи, а о бытии вещи, ведь стол и бытие стола – не одно и то же. Что такое бытие стола, что такое бытие вообще (τὸ ὄν ψιλόν)? Ясно, что бытие стола не есть стол, бытие – не нечто, не какая-то чтойность, оно – ничто, которое имеется, каким-то образом дано нам (*es gibt*). Все, что есть, – это сущее; сущее есть, а бытие сущего не есть, потому что оно иное, чем сущее. Стол есть, а его бытие – не есть. Поэтому нельзя сказать, что бытие есть, ибо бытие – это то, чем обеспечивается (высвечивается) всякое есть, всякое присутствие: «Бытие не может *быть*. Если бы оно было, оно не оставалось бы уже бытием, а стало бы сущим (Sein kann nicht *sein*. Würde es sein, bliebe es nicht mehr Sein, sondern wäre ein Seiendes)»⁵¹. Бытия нет, потому что оно предшествует (πρότερον) всякому сущему, но без сущего оно теряет свой смысл: бытие без сущего есть небытие, потому что бытие есть именно бытие сущего. Стало быть, само бытие не есть, а то, что есть, – это сущее; сущее – это существующее, причем всегда – *нечто*. Этим «нечто» может быть как что-то конкретное, так и что-то абстрактное. Вместе с тем бытие не есть нечто, оно – ничто, потому что оно ничто из сущего. Тем не менее было бы ошибкой говорить, что бытие и ничто тождественны. То обстоятельство, что бытие и ничто пусты *содержательно*, еще не дает основания отождествлять их, ибо они принципиально различны семантически. Бытие, отличное от сущего, не есть нечто (сущее) и лишь в этом смысле может рассматриваться как ничто. Другими словами, обращение к ничто – лишь необходимое ἐποχή, позволяющее увидеть различие бытия и сущего, элиминирующее сущее и оставляющее наедине с неуловимой легкостью бытия.

Из сказанного явствует, что бытие ничего не прибавляет к вещи, оно ведь – ничто. Будучи пустым *содержательно*, бытие представляет собой чистое *полагание*, как говорит И. Кант⁵². Полагание есть полагание чего-то, но не самого себя, следовательно, оно не может быть *causa sui*: если мыслить бытие без привязки к сущему, для него нельзя найти ни начала, ни конца, ибо начинается и прекращается только бывающее, сущее, тогда как бытие лишь позволяет сущему быть (сущим). Поскольку бытие безначально, у него нет причины, оно ведь не является следствием чего-либо, но и само оно не причина, т. к. *ничто* не может быть *причиной* для чего-либо. Из-за этого мысль о бытии оставляет ощущение бессилия, а потому и избыточности: для того чтобы завоевывать соседние народы, обращаться к бытию не нужно, вся работа вершится в области сущего; одно сущее порождает другое сущее, не задумы-

⁵¹ Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 380.

⁵² Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 3. М., 1994. С. 452.

ваясь о бытии и не спрашивая у него позволения; бытие не дает власти над чем-либо, его нельзя использовать, поэтому оно остается непродуманным. В этом смысле Аристотель все же прав: сущность, поскольку она *уже есть*, в своем существовании не зависит от бытия, но зависит от других сущих, которые могут ей повредить или ее уничтожить. Тем не менее с помощью бытия мы опознаем сущее в качестве сущего, констатируем наличие или отсутствие чего-либо, т. е. фиксируем, что нечто является сущим и потому имеет значение. Точнее говоря, бытие является ориентиром, благодаря которому мы вообще способны иметь представление о том, что нечто может существовать или, следовательно, не существовать. Бытие есть критерий сущего.

Однозначность бытия и многозначность сущего

Собирая воедино различные значения, понятийность помогает отвлечься от конкретных проявлений того, что есть, обращаясь к тому, что общего у всего сущего. При этом бытие как бы отвлекается от сущего, вследствие чего оказывается бессодержательным и пустым. На этом эвристический потенциал абстракции, судя по всему, и заканчивается, потому что в действительности бытие никогда не отделено, не оторвано от сущего. После изъятия сущего остается лишь глагольная бытийность, кроме которой в бытии уже ничего не мыслится. Этот остаток есть нечто простое, он не состоит из частей, следовательно, бытие прежде какой-либо сложности, оно мыслится как нечто единое, в отличие от сущего, которое множественно.

Однако проблема в том, что понятия бытия и сущего долгое время не разграничивались, что привело к большой путанице в метафизике. Именно она побудила М. Хайдеггера говорить о необходимости деструкции истории онтологии. На мой взгляд, один из наиболее ярких примеров такой путаницы – спор между томистами и скотистами. Как известно, Фома Аквинский отстаивал учение об аналогии сущего, которое является разновидностью эквивокации⁵³, тогда как Дунс Скот настаивал на его унивокальности. Главное различие их позиций состоит в том, что Фома отождествляет сущее с бытием, тогда как Дунс Скот – бытие с сущим. Поясню, о чем идет речь.

Аналогия сущего (*analogia entis*) – это представление, восходящее к платоновской типологии сущего, не объединенного общей линией бытия, вследствие чего различные типы сущего рассматриваются обособленно, как отдельные регионы, связанные отношением причинности. Как следствие, Фома не может допустить унивокации, ведь чувственное и умопостигаемое рассматриваются как два иерархически различных *бытия*. А поскольку Аристотель не проясняет вопрос о том, что объединяет различные значения сущего, Фома опирается на платоническую идею *подобия* (τὸ ἑοικός) низшего высшему, из чего следует, что ни одно имя не может сказываться о Боге и творении унивокально (*nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur*)⁵⁴. Иными словами, различные регионы сущего не могут быть подведены под какое-то более общее понятие⁵⁵. Для Фомы такого понятия просто нет: если он и говорит о бытии (*actus purus, actus essendi*), то оно тождественно сущности Бога, а потому указывает лишь на *высший регион сущего*, который онто-

⁵³ *McInerney R.* Aquinas and Analogy. Washington, 1996. P. 93.

⁵⁴ *Thomas Aquinas.* Summa theologiae. I. q. 13, a. 5, resp.; ср.: *Plotinus.* Enn. VI.1.1–3.

⁵⁵ *Wippel J.F.* The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being. Washington, 2000. P. 571–572.

логически отличен от низшего. Таким образом, мысль Фомы ориентирована на различные значения сущего, которые принимаются за различные значения бытия, из чего следует, что Аквинат отождествляет сущее с бытием.

Дунс Скот занимает противоположную позицию. Уже Аристотель говорит, что бытие и единое сказываются *обо всем*⁵⁶, т. е. бытие каким-то образом объединяет все многообразие сущего, причем не эквивокально (οὐχ ὁμωνύμως)⁵⁷. А поскольку никакая наука не доказывает существование своего предмета, Дунс Скот полагает, что сомневаться можно только в том, каким является то или иное сущее, например конечное оно или бесконечное, однако в обоих случаях речь будет идти о чем-то существующем⁵⁸. *Doctor subtilis* замечает то, что упускают Платон и Фома: низшее сущее, отличаясь по сущности, тем не менее так же остается сущим, как и высшее, поскольку любое сущее является сущим лишь в отношении к бытию, которое всякий раз, следовательно, одно и то же⁵⁹. Иными словами, мы обладаем предельно простым (*simpliciter simplex*) понятием бытия, основанным на естественном восприятии, благодаря чему можем опознать нечто как сущее, даже если оно не дано нам непосредственно⁶⁰. Однако, проясняя то, что объединяет различные значения сущего, Дунс Скот не видит необходимости в различении бытия и чтойности⁶¹, что ставит под вопрос иерархию и различие типов сущего, вследствие чего божественное сущее оказывается принадлежащим тому же порядку, что и тварное. Имея это в виду, Дунс Скот говорит о том, что разные типы сущего могут совпадать концептуально (*in conceptibus*) и различаться в реальности (*in realitate*)⁶². Обычно считается, что такое решение объясняется логическим характером унивокации, которая, таким образом, сводится к процессу познания⁶³. Но тогда общим у всего сущего будет *только имя* и, следовательно, учение Дунса Скота окажется лишь изощренным вариантом эквивокации. Между тем сама постановка такого вопроса возможна только в случае отождествления бытия и сущего, когда одно сущее оказывается в каком-то отношении тождественным другому по причине того, что бытие в обоих случаях одно и то же. В отличие от Фомы, Дунс Скот ориентируется на однозначность бытия, но понимает ее как унивокацию сущего, т. е. отождествляет бытие с сущим, что и приводит к опасности пантеизма.

Несмотря на то, что Дунс Скот пытается совместить аналогию и унивокацию, уже современники восприняли его учение как «разрушение всей философии»⁶⁴. Поскольку платонизм в широком смысле стал нормативным языком христианской мысли, позицию Дунса Скота иногда представляют чем-то вроде грехопадения, «поворотным моментом в судьбе Запада», после которого начинается кризис европейской культуры⁶⁵. Такого рода обвинения есть не что иное, как борьба за иерархическое понимание бытия, борьба за платонизм, который пал на фронтах Нового времени, оставив христианскую

⁵⁶ *Aristoteles*. Met. 998b 20; Top. 127a 27–29.

⁵⁷ *Aristoteles*. Met. 1003a 33–34.

⁵⁸ *Duns Scotus*. Ordinatio I. Prologus, p. 3, q. 1, a. 1, n. 136; d. 3, p. 1, q. 2, n. 27–29.

⁵⁹ *Duns Scotus*. Lectura I. d. 3, p. 1, q. 2, n. 21–25.

⁶⁰ *Duns Scotus*. Ordinatio I. d. 3, p. 1, q. 2, n. 35, 80.

⁶¹ *Duns Scotus*. Ordinatio I. d. 3, p. 1, q. 2, n. 11–12, 16.

⁶² *Duns Scotus*. Ordinatio I. d. 8, p. 1, q. 3, n. 82–83.

⁶³ См.: Антононов А.В. Иоанн Дунс Скот и его философская теология // Иоанн Дунс Скот. Трактат о Первоначале. М., 2001. С. XVI; подробнее: *Boulnois O.* Être et représentation: Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot. P., 1999. P. 223–292.

⁶⁴ *Duns Scotus*. Lectura I. d. 3, p. 1, q. 2, n. 105.

⁶⁵ *Milbank J.* The Word Made Strange: Theology, Language, Culture. Oxf., 1997. P. 44; *Perl E.D.* Thinking Being. P. 6.

философию вдовую. И Дунс Скот, конечно, внес свой вклад в этот процесс, который, впрочем, является не более негативным, чем коперниканская революция. Платонизм в данном случае означает следующее: различные способы познания накладываются на различные значения сущего, в результате чего возникает представление о различных регионах бытия, которые параллельно сосуществуют друг с другом, высвобождая один из них для Бога. После открытия унивокации становится ясно, что речь может идти о сотворенном или несотворенном *сущем*, о наличном или подручном *сущем*, но бытие остается вне этих противопоставлений, потому что оно охватывает то и другое и по своему смыслу противоположно небытию, а не какому-то типу сущего. Сущее есть множество сущих, которому принадлежит многозначность: региональные онтологии касаются различных областей сущего, которое суть сущее в отношении к бытию⁶⁶. Различие наличного и подручного, идеального и материального, следовательно, заключено в них самих, а не в бытии. Например, стол и лес различаются сами по себе, по своей сущности, а не какими-то особенными способами бытия. Ведь что позволяет относить то или иное сущее к определенному региону? По-видимому, соответствующие *сущностные свойства*, характер их отношения к нам, ибо для нас одно наличное, а другое подручное, но бытие всякий раз остается одним и тем же. По этой причине одно есть не в большей мере сущее, чем другое, ὄστε οὐκ ἄν ἐπιδέχοιτο ἢ οὐσία τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον, как говорит Аристотель⁶⁷.

Если сказанное о бытии верно, то за всеми значениями сущего должно стоять какое-то одно (πρὸς ἓν). Причем это единое не может быть сущностью, потому что в таком случае оно не обладало бы достаточной степенью всеобщности. Поскольку бытие сказывается обо всем, но не есть что-либо из того, о чем оно сказывается, в нем отсутствует какая-либо множественность, что отражается в языке: нет бытий, но лишь бытие. Поэтому можно сказать, перефразируя Аристотеля: τὸ ὄν μὲν λέγεται πολλαχῶς, τὸ δὲ εἶναι μοναχῶς⁶⁸.

Заключение: анеритмия бытия

Бытие *мыслится* как некое единство. Однако это еще не все: само по себе оно даже не едино. Как известно, уже Парменид поддается соблазну мыслить бытие как единое⁶⁹, столь пленительному для философов, что даже повинный в «отцеубийстве» Платон не может помыслить бытие иначе⁷⁰. До определенной степени это оправданно: если бытие мыслится единым, то множественность следует отнести к сущему. Однако бытие как таковое не едино, оно – *анеритмично* (ἀνῆριθμος), т. е. бесчисленно, но не в смысле

⁶⁶ Думается, это можно пояснить словами И. Канта о пространстве: «Представить себе можно только одно-единственное пространство, и если говорят о многих пространствах, то под ними разумеют лишь части одного и того же единственного пространства. К тому же эти части не могут предшествовать единому, всеохватывающему пространству словно его составные части (из которых можно было бы его сложить): их можно мыслить только находящимися в нем. Пространство в существе своем едино; многообразное в нем, а стало быть, и общее понятие о пространствах вообще основываются исключительно на ограничениях» (Кант II. Критика чистого разума. С. 66). То же самое нужно отнести и к бытию: если говорят о многих *бытиях*, то под ними разумеют лишь части (регионы) сущего, которые можно мыслить только находящимися в бытии как в чем-то едином и всеохватывающем.

⁶⁷ «Нельзя быть сущностью в большей или меньшей степени» (Aristoteles. Cat. 4a 8–9).

⁶⁸ «Сущее сказывается многозначно, а бытие – однозначно».

⁶⁹ 28 В 8. 5–6 DK

⁷⁰ Plato. Soph. 241d; Гагинский А.М. Бытие и единое у Платона // Платоновские исследования. Вып. 1. М., 2014. С. 97.

бесконечной множественности («звездам числа нет»), а в значении полной непричастности к числу, как то, что в принципе не поддается счислению, не имеет числа, не связано с ним («открылась бездна»). Как единое объединяет многое, так бытие охватывает сущее, что позволяет нам оперировать *понятием* бытия. Но понятие субстантивирует свой предмет, что мешает услышать его глагольное звучание. Основная характеристика сущего как сущего – та, что оно *есть*, но это последнее не является ни единым, ни множественным. В глаголе «быть», если его взять как таковой, еще нет единства или множества, оно появляется вместе с сущим, когда *что-то* есть.

Иными словами, за пределами категориальной сетки нашего восприятия, говоря по-кантовски, т. е. вне категории число, ничего числового быть не может. Или, как говорит Платон, продумывая первую гипотезу в «Пармениде», единое – не едино, потому что оно не существует как единое, ибо «в таком случае оно было бы уже сущим (ὄν)»⁷¹. Как поясняет Прокл, единое на самом деле находится *в нас*, а то первое, что вовне, оно даже и не едино, т. е. мы сами привносим единство в мышление первоначала⁷². Изначальное «единое» уже в анонимном «Комментарии к “Пармениду” Платона» было понято как бытие в его отличии от сущего⁷³. И хотя Прокл впоследствии не соглашался с такой интерпретацией⁷⁴, с моей точки зрения, она гораздо ближе к истине.

Список литературы

Апполонов А.В. Иоанн Дунс Скот и его философская теология // *Иоанн Дунс Скот*. Трактат о Первоначале. М.: Изд-во Францисканцев, 2001. С. V–XXXVI.

Гагинский А.М. Бытие и единое у Платона // Платоновские исследования. Вып. 1 / Ред.: И.А. Протопопова, О.В. Алиева, А.В. Гараджа. М.: РГГУ; РХГА, 2014. С. 89–107.

Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986. 248 с.

Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. 741 с.

Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск: СО РАН, 2011. 317 с.

Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Ad marginem, 1997. 452 с.

Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: Мир – конечность – одиночество / Пер. с нем. В.В. Библихин, А.В. Ахутин, А.П. Шурбелев. СПб.: Владимир Даль, 2013. 592 с.

Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А.Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 446 с.

Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» / Пер. с нем. А.В. Михайлова // *Хайдеггер М.* Исток художественного творения. М.: Академический Проект, 2008. С. 302–367.

Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии / Пер. с нем. В.В. Библихина // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 361–381.

Черняков А.Г. Онтология времени: Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 460 с.

Aristotelis analytica priora et posteriora / Ed. W. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1964. 183 p.

Aristotelis categoriae et liber de interpretatione / Ed. L. Minio-Paluello. Oxf.: Clarendon Press, 1966. 120 p.

Aristotelis physica / Ed. W. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1950. 214 p.

⁷¹ Plato. Parm. 141e 11.

⁷² Proclus. In Parm. 54к. 11–14.

⁷³ <Porphyrus>. In Parm. 12. 23–35.

⁷⁴ Proclus. In Platonis rem publicam commentarii. 282. 20–22.

- Aristotelis topica et sophistic elenchi / Ed. W. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1958. 272 p.
- Aristotle*. Categories and De interpretation / Trans. with Notes by J.L. Ackrill. Oxf.: Oxford University Press, 2002. 162 p.
- Aristotle*. De anima / Ed. W. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1961. 122 p.
- Aristotle's metaphysics: in 2 vols. / Ed. W. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1970.
- Athanasius Magnus*. Epistula ad Afros episcopos // *Patrologia graeca* / Ed. J.-P. Migne. T. 26. P., 1857. Col. 1029–1048.
- Aubenque P.* Sur la naissance de la doctrine pseudo-Aristotélicienne de l'analogie de l'être // *Les Études philosophiques*. 1989. Vol. 44. No. 3/4. P. 291–304.
- Boulnois O.* Être et représentation: Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot. P.: PUF, 1999. 528 p.
- Clément d'Alexandrie*. Extraits de Théodote // *Sources chrétiennes* / Ed. F. Sagnard. Vol. 23. P.: Cerf, 1948. P. 52–212.
- Damascii successoris dubitationes et solutions / Ed. C.É. Ruelle. Vol. 1. P.: Klincksieck, 1889. 324 p.
- Die Schriften des Johannes von Damaskos / Ed. B. Kotter. Vol. 1. B.: De Gruyter, 1969. 350 S.
- Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus – Corpus dionysiacum I / Hrsg. von B.R. Suchla. B.: De Gruyter, 1990. 238 S.
- Duns Scotus*. Lectura prol. I, dist. 1–7 / Ed. C. Balić et al. Vol. 16. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960. 567 p.
- Duns Scotus*. Ordinatio I, dist. 1–2 / Ed. C. Balić et al. Vol. 2. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. 465 p.
- Duns Scotus*. Ordinatio I, dist. 3 / Ed. C. Balić et al. Vol. 3. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. 427 p.
- Duns Scotus*. Ordinatio I, dist. 4–10 / Ed. C. Balić et al. Vol. 4. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956. 442 p.
- Gerson L.* Knowing Persons. A Study in Plato. Oxf.: Oxford University Press, 2003. 318 p.
- Glucker J.* The Origin of ὑπάρχω and ὑπαρξις as Philosophical Terms // *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo: Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo (Catania, 1–3 ottobre 1992)* / A cura di F. Romano, D. Taormina. Firenze: L.S. Olschki, 1994. P. 1–24.
- Hadot P.* La distinction de l'être et de l'étant dans le «De Hebdomadibus de Boèce» // *Miscellanea Medievalia*. Vol. 2. B.: De Gruyter, 1963. P. 147–153.
- Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 9. Fr. a/M.: Vittorio Klostermann, 1976. 491 S.
- Hitchcock D.* The Good in Plato's "Republic" // *Apeiron*. 1985. Vol. 19. No. 2. P. 65–92.
- Kahn Ch.* Essays on Being. Oxf.: Oxford University Press, 2009. 240 p.
- Maximus Confessor*. Ambiguorum liber sive de variis difficilibus locis ss. Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologi // *Patrologia graeca* / Ed. J.-P. Migne. T. 91. P., 1865. Col. 1031–1417.
- McInerny R.* Aquinas and Analogy. Washington: Catholic University of America Press, 1996. 180 p.
- Milbank J.* The Word Made Strange: Theology, Language, Culture. Oxf.: Blackwell, 1997. 312 p.
- Narbonne J.-M.* The Origin, Significance and Bearing of the ἐπέκεινα Motif in Plotinus and the Neoplatonic Tradition // *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Vol. 17 / Ed. by J.J. Cleary, G.M. Gurtler. Leiden: Brill, 2002. P. 185–197.
- Perl E.D.* Thinking Being: Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition. Leiden; Boston: Brill, 2014. 216 p.
- Philo Alexandrinus*. De posteritate Caini // *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* / Ed. P. Wendland. Vol. 2. B.: Reimer, 1897. S. 1–41.
- Plotinis opera: in 5 vols. / Ed. by J. Burnet. Oxf.: Clarendon Press, 1900–1905.
- Plotini opera: in 3 vols. / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Leiden: Brill, 1951–1973.
- <Porphyrius.> In Platonis Parmenidem commentaria (fragmenta) // *Hadot P.* Porphyre et Victorinus. Vol. 2. P.: Études Augustiniennes, 1968. P. 64–112.

Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita, interprete Guillelmo de Moerbeke / Ed. R. Klibansky, L. Labowsky. Londinii: Instituti Warburgiani, 1953. 138 p.

Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii. Vol. 1 / Ed. W. Kroll. Leipzig: Teubner, 1899. 316 p.

Schreiber S. Aristotle on False Reasoning: Language and the World in the “Sophistical Refutations”. N.Y.: State University of New York Press, 2003. 264 p.

Steel C. “Υπαρξις chez Proclus // Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo: Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo (Catania, 1–3 ottobre 1992) / A cura di F. Romano, D. Taormina. Firenze: L.S. Olschki, 1994. P. 79–100.

Theodoret of Cyrus. Eranistes / Ed. G.H. Ettlinger. Oxf.: Clarendon Press, 1975. 281 p.

Theodorus Raitihuensis. Προπαρασκευή / Ed. F. Diekamp // Analecta Patristica: Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1938. P. 173–222.

Thomas Aquinas. Summa theologiae. Editio altera romana ad emendatiores editiones impressa et noviter accuratissime recognita. T. 1. Pars prima. Romae: Ex typographia Forzani, 1894. 125 p.

Wippel J.F. The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Un-created Being. Washington: Catholic University of America Press, 2000. 630 p.

On the sense of Being and the meanings of beings

Alexey Gaginsky

PhD, Research Fellow. Institute of Philosophy. Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: algaginsky@gmail.com

Once having grasped the distinction between Being and beings (*Sein und Seiendes*), it is no longer possible to study the history of ontology without understanding the forgetfulness of Being. The purpose of the present paper is to clarify the ‘**ontological difference**’ by **inquiring** into specific cases from the history of philosophy and, on the other hand, to outline the limit beyond which one cannot go back in time when speaking of Being. It can be argued that there is nothing methodologically incorrect about such an attempt, since the distinction of Being and beings appears to have been known long before Heidegger and started to take shape already in ancient Platonism. There is ample evidence for this in the lexicon of Greek ontology, focused as it was **on the study of beings, or things**. **By introducing the concept of essence**, Plato established for ontology a new and specific perspective which had a determining influence on European metaphysics. This work was continued by Aristotle who distinguishes between the different meanings of beings but fails to clarify the underlying unity behind them. It was only Heidegger who gave the question of Being an unambiguous formulation by making ‘ontological difference’ the foundation and starting point of his philosophy. With this **difference in mind, one is able to discern the core of the debate between Thomas Aquinas and John Duns Scotus**, which sheds light on how Being was conceptualized during the Middle Ages. From the above it becomes clear that Being has only one meaning, whereas beings are said in many ways. Being is predicated of all things but is identical with none of the things of which it is predicated, because Being excludes multiplicity. Despite this, Being is not the one, since by its nature it is in no way related to number.

Keywords: Being, existence, beings, essence, quiddity, ‘ontological difference’, history of ontology

References

Ackrill, J.L. (ed.) Aristotle, *Categories and De interpretatione*. Oxford: Oxford University Press, 2002. 162 pp.

- Appolonov, A. "Ioann Duns Skot i ego filosofskaya teologiya" [John Duns Scotus and his philosophical theology], in: John Duns Scotus, *Traktat o Pervonachale* [Treatise on the First Principle]. Moscow: The Franciscans Publ., 2001, pp. V–XXXVI. (In Russian)
- Athanasius Magnus, "Epistula ad Afros episcopos", *Patrologia graeca*, ed. J.-P. Migne, T. 26. Paris, 1857. Col. 1029–1048.
- Aubenque, P. "Sur la naissance de la doctrine pseudo-Aristotélicienne de l'analogie de l'être", *Les Études philosophiques*, 1989, Vol. 44, No. 3/4, pp. 291–304.
- Balić, C. et al. (ed.) Duns Scotus, *Lectura prol. I*, dist. 1–7, Vol. 16. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960. 567 pp.
- Balić, C. et al. (ed.) Duns Scotus, *Ordinatio I*, dist. 1–2, Vol. 2. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. 465 pp.
- Balić, C. et al. (ed.) Duns Scotus, *Ordinatio I*, dist. 3, Vol. 3. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954. 427 pp.
- Balić, C. et al. (ed.) Duns Scotus, *Ordinatio I*, dist. 4–10, Vol. 4. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956. 442 pp.
- Boulnois, O. *Être et représentation: Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot.* Paris: PUF, 1999. 528 pp.
- Burnet, J. (ed.) *Platonis opera*, 5 vols. Oxford: Clarendon Press, 1900–1905.
- Chernyakov, A. *Ontologiya vremeni: Bytie i vremya v filosofii Aristotelya, Gusserlya i Khaideggera* [Ontology of time: Being and time in philosophy of Aristotle, Gusserl, and Heidegger]. St. Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ., 2001. 460 pp. (In Russian)
- Clément d'Alexandrie, "Extraits de Théodote", *Sources chrétiennes*, ed. F. Sagnard, Vol. 23. Paris: Cerf, 1948, pp. 52–212.
- Diekamp, F. (ed.) Theodoros Raithuensis, "Προπαρασκευή", *Analecta Patristica: Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik.* Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1938, pp. 173–222.
- Dobrokhotov, A. *Kategoriya bytiya v klassicheskoi zapadnoevropeiskoi filosofii* [The category of Being in classical European philosophy]. Moscow: Moscow St. Univ. Publ., 1986. 248 pp. (In Russian)
- Ettlinger, G.H. (ed.) Theodoret of Cyrus, *Eranistes.* Oxford: Clarendon Press, 1975. 281 pp.
- Gaginsky, A. "Bytie i edinoe u Platona" [Being and the One in Plato], *Platonovskie issledovaniya* [Platonic Studies], Vol. 1, ed. by I. Protopopova, O. Alieva & A. Garadzha. Moscow: RGGU Publ.; RHGA Publ., 2014. pp. 89–107. (In Russian)
- Gerson, L. *Knowing Persons. A Study in Plato.* Oxford: Oxford University Press, 2003. 318 pp.
- Glucker, J. "The Origin of ὑπάρχω and ὑπαρξις as Philosophical Terms", *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo: Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo (Catania, 1–3 ottobre 1992)*, a cura di F. Romano, D. Taormina. Firenze: L.S. Olschki, 1994, pp. 1–24.
- Hadot, P. (ed.) <Porphyrius,> "In Platonis Parmenidem commentaria (fragmenta)", in: P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Vol. 2. Paris: Études Augustiniennes, 1968, pp. 64–112.
- Hadot, P. "La distinction de l'être et de l'étant dans le 'De Hebdomadibus de Boèce'", *Miscellanea Medievalia*, Vol. 2. Berlin: De Gruyter, 1963, pp. 147–153.
- Heidegger, M. "Slova Nietzsche 'Bog mertv'" [Words of Nietzsche 'God is dead'], trans. by A. Mikhailov, in: M. Heidegger, *Istok khudozhestvennogo tvoreniya* [The Origin of the Work of Art]. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2008. pp. 302–367. (In Russian)
- Heidegger, M. "Tezis Kanta o bytii" [Thesis of Kant about being], trans. by V. Bibikhin, in: M. Heidegger, *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Time and being: Articles and speeches]. Moscow: Respublika Publ., 1993, pp. 361–381. (In Russian)
- Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and time], trans. by V. Bibikhin. Moscow: Ad marginem Publ., 1997. 452 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. 491 S.

Heidegger, M. *Osnovnye ponyatiya metafiziki: Mir – konechnost' – odinochestvo* [Main concepts of metaphysics: World – Ending – Loneliness], trans. by V. Bibikhin, A. Akhutin & A. Shurbelev. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2013. 592 pp. (In Russian)

Heidegger, M. *Osnovnye problemy fenomenologii* [The main problems of phenomenology], trans. by A. Chernyakov. St. Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ., 2001. 446 pp. (In Russian)

Henry, P. & Schwyzer, H.-R. (ed.) *Plotini opera*, 3 vols. Leiden: Brill, 1951–1973.

Hitchcock, D. “The Good in Plato’s ‘Republic’”, *Apeiron*, 1985, Vol. 19, No. 2, pp. 65–92.

Kahn, Ch. *Essays on Being*. Oxford: Oxford University Press, 2009. 240 pp.

Kant, I. *Sochineniya* [Works], Vol. 3. Moscow: Choro Publ., 1994. 741 pp. (In Russian)

Klibansky, R. & Labowsky, L. (ed.) *Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita, interprete Guillelmo de Moerbeke*. Londinii: Instituti Warburgiani, 1953. 138 pp.

Kotter, B. (ed.) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Vol. 1. Berlin: De Gruyter, 1969. 350 S.

Kroll, W. (ed.) *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, Vol. 1. Leipzig: Teubner, 1899. 316 pp.

Maximus Confessor, “Ambiguorum liber sive de variis difficilibus locis ss. Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologi”, *Patrologia graeca*, ed. J.-P. Migne, T. 91. Paris, 1865, Col. 1031–1417.

McInerny, R. *Aquinas and Analogy*. Washington: Catholic University of America Press, 1996. 180 p.

Milbank, J. *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*. Oxford: Blackwell, 1997. 312 pp.

Minio-Paluello, L. (ed.) *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1966. 120 pp.

Narbonne, J.-M. “The Origin, Significance and Bearing of the ἐπέκεινα Motif in Plotinus and the Neoplatonic Tradition”, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. 17, ed. by J.J. Cleary & G.M. Gurtler. Leiden: Brill, 2002, pp. 185–197.

Orlov, E. *Filosofskii yazyk Aristotelya* [Philosophical language of Aristotle]. Novosibirsk: SO RAN Publ., 2011. 317 pp. (In Russian)

Perl, E.D. *Thinking Being: Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*. Leiden; Boston: Brill, 2014. 216 pp.

Philo Alexandrinus, “De posteritate Caini”, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. P. Wendland, Vol. 2. Berlin: Reimer, 1897, S. 1–41.

Ross, W. (ed.) *Aristotelis analytica priora et posteriora*. Oxford: Clarendon Press, 1964. 183 pp.

Ross, W. (ed.) *Aristotelis physica*. Oxford: Clarendon Press, 1950. 214 pp.

Ross, W. (ed.) *Aristotelis topica et sophisticorum elenchi*. Oxford: Clarendon Press, 1958. 272 p.

Ross, W. (ed.) Aristotle, *De anima*. Oxford: Clarendon Press, 1961. 122 pp.

Ross, W. (ed.) *Aristotle’s metaphysics*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1970.

Ruelle, C.É. (ed.) *Damascii successoris dubitationes et solutions*, Vol. 1. Paris: Klincksieck, 1889. 324 pp.

Schreiber, S. *Aristotle on False Reasoning: Language and the World in the ‘Sophistical Refutations’*. New York: State University of New York Press, 2003. 264 pp.

Steel, C. “‘Υπαρξις chez Proclus”, *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo: Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo (Catania, 1–3 ottobre 1992)*, a cura di F. Romano, D. Taormina. Firenze: L.S. Olschki, 1994, pp. 79–100.

Suchla, B.R. (Hg.) Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus – Corpus dionysiacum* I. Berlin: De Gruyter, 1990. 238 S.

Thomas Aquinas, *Summa theologiae. Editio altera romana ad emendatiores editiones impressa et noviter accuratissime recognita*, T. 1, Pars prima. Romae: Ex typographia Forzani, 1894. 125 pp.

Wippel, J.F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Washington: Catholic University of America Press, 2000. 630 pp.

А.А. Перцева

ВИДИМОСТЬ СУБЪЕКТА МЕЖДУ ВООБРАЖЕНИЕМ И ВОСПРИЯТИЕМ. САРТР И МЕРЛО-ПОНТИ

Перцева Алина Андреевна – докторант школы «Практики и теории смысла». Университет Париж VIII. Франция, 93526, г. Париж, ул. Свободы, д. 2; аспирант школы по философским наукам. Высшая Школа Экономики. Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: alina.pertseva@gmail.com

В центре внимания статьи – теоретические сложности, с которыми связано обращение к теме видимости субъекта в работах таких философов, как Жан-Поль Сартр и Морис Мерло-Понти. Интерпретируя взгляд другого, описанный Сартром в «Бытии и ничто», как специфическую форму такого рода видимости, предпринимается попытка продемонстрировать «подрывной» потенциал этого описания для дуалистической онтологии Сартра. Анализ фрагмента «Бытия и ничто», описывающего встречу со взглядом другого, ставит под вопрос как минимум две ключевые теоретические оппозиции раннего Сартра – воображение/восприятие и сознание/объект. В результате, хотя в тексте «Бытия и ничто» и находится убедительное описание видимости субъекта, оно остается фактически нетеоретизированным (и, судя по всему, нетеоретизируемым в рамках дуалистической онтологии). Казалось бы, проблема теоретического обоснования непротиворечивости темы видимости субъекта могла бы быть решена Мерло-Понти, усилия которого направлены в первую очередь на поиск общего основания для разного рода оппозиций, которое тем не менее не сводило бы на нет сами эти оппозиции. Однако критика противопоставления воображения и восприятия Сартра у Мерло-Понти, связанная с понятием «плоти» и в конечном итоге с темой обратимости зрения, наталкивается на трудности с предложением убедительного решения второй дихотомии – сознание/объект. Хотя видимость субъекта перестает быть проблемой в «Видимом и невидимом», но в результате критики понятия «пререфлексивное сознание» Сартра определение самой позиции «субъекта», который уже у раннего Сартра был уравнен в статусе с объектом, у Мерло-Понти неоднозначно.

Ключевые слова: Сартр, Мерло-Понти, видимость, субъект, сознание, другой, восприятие, воображение, взгляд, плоть

Тема видимости субъекта не привлекала к себе особого внимания ни философов, ни их комментаторов, ни историков философии вообще, ни исследователей визуального или субъекта в частности: само собой разумеется, что субъект невидим. Здесь мы предпринимаем попытку показать, как эта тема появляется у Сартра и Мерло-Понти, хотя и не сопровождается специфической проблематизацией. Отметим, что отсутствие выраженного интереса к этой теме, по нашему мнению, не свидетельствует о ее маргинальности. Напротив, как будет видно из дальнейшего анализа, вопрос об условиях, при которых видимость субъекта может стать мыслимой, преодолев стойкую теоретическую корреляцию между видимостью и способом бытия объекта, позволит проверить на прочность базовые теоретические положения обоих философов. Поэтому, обращаясь с этим вопросом к текстам Сартра и Мерло-Понти, мы попутно будем преследовать еще одну цель.

В последние годы комментаторы Сартра и Мерло-Понти так часто выясняют, кто прав и кто виноват, что это стало если не общим местом, то, по крайней мере, начинает вызывать привычку, хотя проблема остается нерешенной. Как нам кажется, на примере интересующего нас вопроса можно увидеть всю противоречивость этих отношений: в них нет победителя и проигравшего. Противопоставив одну философскую ипостась Сартра другой, мы предложим альтернативную распространенной в комментаторской литературе интерпретацию главы, посвященной «взгляду». В результате такого смещения акцентов мы увидим, что Мерло-Понти не так сильно отличается от Сартра, как он того хотел бы, при условии, что мы готовы увидеть в теоретических описаниях Сартра «двойное дно». Но это сходство между Сартром и Мерло-Понти, которое Мерло-Понти с определенного момента игнорировал (при том что некоторые его высказывания указывают на то, что Мерло-Понти знал о двойственности сартровских описаний больше, чем многие комментаторы¹), старательно дистанцируясь от Сартра, не отменяет в целом его критики Сартра. На этой порою недостаточно нюансированной и слишком резкой критике будет построена теория того, что Мерло-Понти в пику Сартру называет «междумирьем» (“*intermonde*”) и которой действительно не хватает Сартру для непротиворечивого описания встречи с другим. Признавая впечатляющие достижения в направлении теоретизирования общего (*le commun*) в последних текстах Мерло-Понти, мы попробуем понять, решают ли эти теоретические нововведения в том виде, в каком их оставил Мерло-Понти, вопрос о видимости субъекта.

1. Сартр: от объективации взглядом к субъективации взгляда

Может показаться парадоксальным, что мы ищем фигуру видимости субъекта у Сартра, ведь описание встречи с другим, предложенное им в «Бытии и ничто» – это фрагмент, который, казалось бы, наиболее ярко демонстрирует противоречие между субъектом и видимостью, характерное для западной традиции мысли. Стоит ли напоминать, что в этом знаменитом фрагменте Сартр демонстрирует, что быть видимым, оказаться под взглядом

¹ «Видимый парадокс его творчества состоит в том, что оно сделало его знаменитым благодаря описаниям среды между сознанием и вещами, весомой, как вещи, и завораживающей сознание, – корень в “Тошноте”, липкое в “Бытие и ничто”, в этом случае – социальный мир, – и что тем не менее его мысль является протестом против этой среды, и находит в ней только приглашение пройти мимо, пренебречь ею, создать *ex nihilo* весь этот вызывающий тошноту мир» (*Merleau-Ponty M. Les aventures de la dialectique. P., 1955. P. 192*).

другого для сознания означает быть объектом. Но обращаясь здесь к этому далеко не обделенному вниманием комментаторами фрагменту, мы попробуем вычленить в нем альтернативную фигуру видимости. А именно, видимости, которая не только не объективирует, но и позволяет проявиться сквозь нее субъекту.

Отталкиваясь от тезиса Сартра о том, что сознание узнает другого-субъекта по объективирующему эффекту, который производит на него его взгляд, при всей конфликтности и непримиримости этого описания, мы можем остановиться на том, что является наиболее сильной частью этого анализа. Редкий комментатор, обращаясь к Сартру с желанием выработать собственную позицию, не высказывает своего недовольства бескомпромиссностью сценария Сартра. Но если интерес к этому фрагменту не угасает до сих пор, то, как нам кажется, это связано с тем, что особым вкладом Сартра в проблему другого является на редкость убедительное описание *встречи* с другим. И тема, которая нас интересует здесь, позволяет задать этому описанию нетривиальный вопрос: если Сартр описывает *встречу*, то каково ее эстетическое измерение? В чем, например, эстетическое, а не этическое, отличие встречи Сартра от «зова» (“appel”), характеризующего опыт другого у Левинаса, сценарий которой во многом аналогичен сценарию Сартра²?

Описывая ключевой момент *встречи* с другим-субъектом, Сартр в «Бытии и ничто» использует одну формулу: «“Быть-увиденным-другим” является истиной “видеть-другого”»³. Эта формула, напоминая тему обратимости зрения Мерло-Понти, тем не менее имеет важное отличие от нее: очевидно, речь идет не об одной и той же видимости, которая раскрывалась бы в двух направлениях, а о двух альтернативных типах видимости: той, которая отсылает к способу бытия объекта, и той, которая отсылает к форме бытия субъекта. Учитывая, что первый тип видимости с избытком описан и интерпретирован в литературе, посвященной Сартру, здесь мы остановимся подробнее на втором типе видимости, который и представляет для нас основной интерес.

1. Ни восприятие, ни воображение

Тот факт, что комментаторы игнорировали второй тип видимости, не случаен. Более того, известный интерпретатор Рудольф Бернет смог даже заявить, что взгляд другого не то что не представляет собой особой формы видимости у Сартра, а вообще невидим, и поставил его в один ряд с такими же, согласно его определению, «невидимыми феноменами», как «лицо» Левинаса, «взгляд портрета» Лакана и «плоть» Мерло-Понти. Совершенно справедливо указывая на диалектику глаз/взгляда у Сартра («если я ловлю взгляд, я перестаю воспринимать глаза»⁴), Бернет тем не менее не обращает внимания на то, что для Сартра отказ от восприятия не обязательно приводит к отказу от видимости, если мы понимаем видимость в широком смысле

² См. анализ сходства между сценариями Сартра и Левинаса в *Bernet R. La totalité détotaillée et l'infini. Sartre et Levinas sur la rencontre avec l'autre // Intersubjectivité et théologie philosophique. Milan, 2001. P. 769–778; Bernet R. L'un-pour-l'autre chez Sartre et Levinas // Philosophe en français. P., 2001. P. 83–94.*

³ *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2012. С. 412.

⁴ Там же. С. 413. Перевод модифицирован: в русском переводе оба глагола – “appréhender” и “recevoir” переведены как «воспринимать», тогда как основной тезис Сартра именно в том, что взгляд невоспринимаем, в отличие от глаз. Мы предлагаем переводить “appréhender” как «ловить», чтобы сохранить связь с устойчивым выражением «ловить взгляд».

как включающую в себя любую форму визуальности. Если мы стремимся, в отличие от Бернета, объяснять Сартра через Сартра, то необходимо принять во внимание, что в «Воображаемом», ранней работе Сартра, хотя и вдохновленной литературным письмом, но теоретизирующей именно визуальное воображаемое (достаточно посмотреть на примеры – фотографии, гравюры и т. д.), появление образа также является результатом отказа от восприятия:

...дело в том, что образ и восприятие, вовсе не являясь двумя элементарными психическими факторами, которые были бы подобны друг другу по своему качеству и просто вступали бы в различные сочетания между собой, представляют собой две фундаментальные и не сводимые одна к другой установки сознания. Из этого следует, что они взаимно исключают друг друга. Мы уже отмечали, что, когда мы видим Пьера в образе через посредство картины, мы перестаем воспринимать саму картину. Но структура так называемых “ментальных” образов оказывается той же, что и структура образов, имеющих реальный аналог: формирование образного сознания сопровождается в этом случае, равно как и в предшествующем, исчезновением перцептивного сознания, и наоборот⁵.

Согласно «Бытию и ничто», взгляд другого может быть зафиксирован и на уровне восприятия, но воспринятый взгляд – это все еще объективное отношение к другому: «Пьер взглянул на свои часы, Жанна посмотрела в окно, и т. д.»⁶. Напротив, чтобы взгляд другого приобрел субъективирующую силу, сознанию необходимо в принципе отказаться от воспринимающей позиции. Но то же самое происходит и в случае воображения, если следовать «Воображаемому». Это сходство между работой воображения и описанием встречи с другим-субъектом в его взгляде не ускользает и от самого Сартра. В «Бытии и ничто» он замечает:

Здесь происходит нечто аналогичное тому, что я пытался показать в другом месте в связи с темой воображаемого; мы не можем, говорил я тогда, воспринимать и воображать одновременно, нужно, чтобы было или то, или другое. Я охотно скажу здесь: мы не можем воспринимать мир и ловить в то же время взгляд, направленный на нас; нужно, чтобы было одно или другое⁷.

При этом Сартр, ограничиваясь простой констатацией, не задается вопросом о последствиях этой аналогии. Если схватывая взгляд другого-субъекта, сознание совершает ту же операцию по подвешиванию восприятия, что и в случае воображения, означает ли это, что взгляд другого не более чем воображаем? Если бы это было так, то это означало бы, что описание Сартра не удовлетворяет тому требованию, которое он сам поставил перед собой, проанализировав тему другого у Гуссерля, Гегеля и Хайдеггера. Требование гласит: «Другого *встречают*, его не конституируют»⁸. В «Воображаемом» же, вводя *первую характеристику воображения* – «образ есть некое сознание», – сначала сблизив на этом основании воображение и восприятие (оба – форма интенциональности), Сартр их разграничивает. И в этот момент понятие «встреча» характеризует именно воспринимающее сознание, а не образ:

⁵ Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. СПб., 2001. С. 213.

⁶ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 408.

⁷ Там же. С. 413–414. Мы внесли небольшие изменения в перевод. В частности, заменили слишком интеллектуальное «постигать» на более связанное с областью чувственного познания «ловить» (во французском – “saisir”), которое мы уже обосновали выше.

⁸ Там же. С. 401.

Итак, – и именно это прежде всего сообщает нам рефлексия – воспринимаю или воображаю я этот стул, объект моего восприятия и объект моего образа тождественны: это этот плетеный стул, на котором я сижу. Просто сознание относится к одному и тому же стулу двумя разными способами. В обоих случаях оно нацеливается на стул в его конкретной индивидуальности, в его телесности. Только в одном случае сознание «встречается» со стулом, а в другом – нет⁹.

Если Взгляд другого вводится Сартром в открытой оппозиции восприятию другого, точно так же, как вводится в оппозиции, в данном случае, восприятию стула образ стула в «Воображаемом», означает ли это, что сознание не встречает другого, как не встречает оно стул, данный в образе? Учитывая убедительность описания опыта другого в «Бытии и ничто», где измерение встречи если не очевидно, то достаточно сильно акцентировано, эта гипотеза не может быть принята без существенных оговорок. Напротив, мы попытаемся показать, взяв за основу три оставшиеся характеристики, которые Сартр дает воображению в первой главе первой части «Воображаемого», что резкая оппозиция между восприятием и воображением из «Воображаемого» оказывается неприменимой к его же описанию взгляда из «Бытия и ничто».

а. Вторая характеристика образа: квазинаблюдение

Характеризуя, во-вторых, образ как результат воображения в терминах «квази-наблюдения», Сартр говорит о том, что он, в отличие от восприятия, дающего объект как синтез различных точек зрения на него, «предстает в интуиции как единое целое и сразу раскрывается в том, что он есть»¹⁰. Так же дан и другой в его взгляде: внезапно и целиком. В знаменитой сценке с замочной скважиной¹¹, по словам Сартра, с появлением другого «я внезапно затронут в своем бытии»¹². Причина этой внезапности не только и не столько в том, что другой появляется неожиданно для сознания, увлеченного зрителем за дверь, сколько в том, что он появляется сразу в качестве другого, точно так же, как появляется объект образа в «Воображаемом». Чтобы узнать в другом другого-субъекта, его не надо обходить со всех сторон и внимательно рассматривать: он либо дан сразу, либо не дан вообще.

Тем не менее аналогия между воображением и взглядом другого в отношении «квази-наблюдения» неполная и идет недостаточно далеко. Переходя к теме внимания, с которым мы можем рассматривать объекты в восприятии, Сартр делает вывод о том, что объект образа «никогда не оказывается чем-либо большим, нежели имеющееся знание о нем»¹³. Данный сразу и целиком, образ не подлежит рассматриванию, он не вплетен в сеть сложных связей, которые становятся очевидными по мере все более внимательного восприятия и по мере концентрации на них внимания и которые и составляют неисчерпаемое богатство зримого. Вывод о «существенной скудости» образа, вытекающий из его квази-наблюдаемого характера, неприменим для встречи с другим, в которой он не только предстает превосходящим любое

⁹ Сартр Ж.-П. Воображаемое. С. 57.

¹⁰ Там же. С. 62.

¹¹ Пример с замочной скважиной неслучаен, и не только по причинам, выдвинутым Лаканом. При подсматривании в замочную скважину сознание находится в позиции чистого субъекта: оно видит, не будучи видимым. Эту-то парадигматичную ситуацию и нарушает вторжение Другого.

¹² Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 416.

¹³ Сартр Ж.-П. Воображаемое. С. 61.

возможное знание о нем¹⁴, но и трансформирует саму структуру сознания, вводя измерение «для-другого». Тогда как «мир образов – это мир, где ничего не случается»¹⁵ именно потому, что содержание образа совпадает со знанием, появление другого – настоящее событие в «Бытии и ничто».

б. Третья характеристика образа: «образное сознание полагает свой объект как некое небытие»

Заявляя, в-третьих, что «образ облекает собой некоторое небытие»¹⁶, Сартр делает его особенно адекватным тому способу существования, каким является сознание в «Бытии и ничто», – неантизации. Способ схватывания другого во взгляде Сартр в «Бытие и ничто» вводит в тех же терминах «небытия», что и способ полагания своего объекта воображающим сознанием, представляющим собой «непосредственное сознание... небытия»¹⁷. Показательно, что характеристику «недосягаем» (“*hors d’atteinte*”) мы находим одновременно в «Воображаемом», приписанную образу¹⁸, и в «Бытии и ничто», в описании другого в его взгляде¹⁹. Тем не менее четыре фигуры того небытия, которое представляет образ, – несуществование, отсутствие, существование в другом месте и нейтрализация тезиса о существовании – явно не соответствуют тому небытию, каким является сознание, и, в частности, сознание другого, данное в восприятии. Напротив, другой в его взгляде – присутствует²⁰, что снова сближает его с восприятием, которое «полагает свой объект как существующий»²¹. Но сознание другого во взгляде отсутствует не так же, как Пьер отсутствует в кафе или как отсутствуют пятнадцать сотен франков в бумажнике, если воспользоваться знаменитыми примерами Сартра, с помощью которых он показывает, каким образом небытие дается воспринимающему сознанию. Если такое отсутствие в восприятии – результат расхождения с ожиданием, то отсутствие другого в его взгляде как событие не предполагает никаких ожиданий.

Можно также обратить внимание, например, на тесную связь как воображения, так и взгляда другого с эмоциями. С одной стороны, эмоции – материал для ментальных образов. С другой, специфические эмоции, такие как стыд, гордость или страх, сопровождают появление другого во взгляде²². Но, следуя за Сартром, надо отличать роль эмоций в производстве образов от их

¹⁴ «Принципиальное различие между Другим-объектом и Другим-субъектом исходит единственно из того факта, что другой-субъект совсем не может быть познан и даже представляем как таковой...» (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 462).

¹⁵ Сартр Ж.-П. Воображаемое. С. 63.

¹⁶ Там же. С. 67.

¹⁷ Там же. С. 68.

¹⁸ Там же. С. 220.

¹⁹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 428.

²⁰ Более того, для Сартра тот факт, что «я» может ошибаться, приняв шорох куста за присутствие другого, не является контраргументом. Для того, чтобы вписать этот возможный случай в свою теорию, он вводит понятие «фундаментального/первоначального присутствия» другого, независимого от его фактического присутствия или отсутствия: «эмпирические понятия отсутствия и присутствия являются двумя спецификациями фундаментального присутствия...» (там же. С. 442).

²¹ Сартр Ж.-П. Воображаемое. С. 65.

²² О связи опыта другого с эмоциями см. *Van Der Wielen J. The Magic of the Other: Sartre on our Relation with Others in Ontology and Experience // Sartre Studies International. 2014. Vol. 20. No. 2. P. 58–75. Примечательно, что автор также приходит к выводу о том, что опыт другого предполагает отказ от оппозиции восприятие/воображение, хотя и на отличных от нас основаниях: “Because of the peculiarity of my being-for-others (its being real but not only imag-*

роли в реакции на образы. В результате характеристики воображаемого мира в терминах неантизации Сартр вынужден констатировать, что по отношению к объекту, данному в образе, могут быть испытаны только «квази-любовь», «квази-ненависть» и т. д.²³, более того – к объекту, данному в образе, нельзя испытывать желание. Какими бы обреченными на провал ни были фигуры «любви» и «желания» как формы конкретного отношения к другому в «Бытии и ничто», там они все же вполне реальны. И это еще одно отличие взгляда другого от образа.

в. Четвертая характеристика образа: спонтанность

Однако при всех возможных параллелях от нас не должно ускользнуть главное различие между образом и взглядом другого – их отношение к свободе сознания, в соответствии с четвертой характеристикой, которую Сартр дает воображению в ее связи с выводами ко всему тексту. Воображение, поскольку оно «не является некоей эмпирической и дополнительной способностью сознания»²⁴, совершая двойную неантизацию – неантизацию воспринимаемого мира и неантизацию воображаемого объекта, в качестве условия своей возможности предполагает свободу сознания. На этом тезисе будет во многом построена теория свободы сознания в «Бытии и ничто». Опыт же встречи с другим в его взгляде, напротив, является для сознания опытом границ этой свободы, в той мере, в какой способность ограничить свободу сознания – это практически определение другого («...ничто меня не может ограничить, за исключением Другого»²⁵). В этом и состоит эффект объективирующего взгляда – он отчуждает и ограничивает проекты свободного сознания. И если в исследовании воображения с точки зрения производства образов, каким является «Воображаемое» Сартра, результат воображения неотделим от сознания, его произведшего, то взгляд другого не только не является таким же пассивным по отношению к сознанию, как и образ в «Воображаемом», но и оказывает конституирующему сознанию сопротивление как своего рода «контринтенциональность».

Можно было бы продолжить анализ противоречивых сравнений между установкой воображающего сознания и характеристикой сознания, встречающего другого в его взгляде, но надеемся, нам удалось продемонстрировать, что каждый раз, когда мы устанавливаем сходство между этими двумя описаниями, то достаточно быстро доходим до границ этих аналогий, которые, напротив, заставляют проводить параллели между восприятием и встречей с другим в его взгляде. Но здесь мы можем быть уверены: с самого начала описания встречи с другим во взгляде Сартр дал понять, что взгляд другого не только воспринимаем. Таким образом, если мы и можем говорить о специфической форме видимости, через которую проявляется взгляд другого-субъекта, то ее особенностью, судя по всему, будет либо свободная игра восприятия и воображения, либо одновременная приостановка восприятия и воображения, которая преодолевала бы ограничения каждой из установок. Весь вопрос в том, есть ли место для такой свободной игры в дуалистической системе Сартра.

ined by me), the clear-cut distinction between the conduct in front of the real and the conduct in front of the unreal does not hold in the context of the imagination of the object that I am for others” (Ibid. P. 70).

²³ Сартр Ж.-П. Воображаемое. С. 216.

²⁴ Там же. С. 306.

²⁵ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 454.

2. Между сознанием и объектом: субъект

Случайно ли, что в той же части «Бытия и ничто», где мы больше не можем с уверенностью применять категории восприятия/воображения, оказывается также недействительной и другая оппозиция раннего Сартра – сознание/объект? «Трансцендентность эго», революционный текст, в котором Сартр одновременно оказывается последователем Гуссерля и его радикальным реформатором, предлагает избавить сознание от ненужной подпорки – трансцендентального субъекта. Чтобы стать реальной альтернативой идеализму, которую Сартр и ищет в феноменологии, тезис об интенциональности сознания должен быть принят во всей его радикальности: эго трансцендентно по отношению к имперсональному сознанию, как и любой другой объект мира. Отличие «я» (эго, субъекта и т. д.) от объектов, внешних по отношению к сознанию, согласно этому тексту, состоит исключительно в степени «интимности» по отношению к этому имперсональному дорефлексивному сознанию, но не в его статусе. Требование доведенной до предела чистоты сознания заставляет Сартра избавиться и от субъекта. Таким образом, хотя Сартр и придерживается распространенной дуалистической схемы, различающей сознание и объект, но в его случае Эго/субъект оказывается смещенным в класс объектов. Ставя под вопрос представления о субъекте как Канта, так и психологов (жест, который будет повторен Лаканом против эго-психологии), Сартр заявляет: «...Эго ни в формальном, ни в материальном отношении не есть *внутри* сознания: оно – снаружи, оно – *в мире*; это – некоторое мирское бытие, как и Эго другого»²⁶.

Если субъект – не более, чем вид объекта, откуда в «Бытии и ничто» возникают оппозиции вроде «другой-субъект»/«другой-объект», «я-субъект»/«я-объект»? Если бы Сартр продолжал придерживаться своей оппозиции безличное сознание/объект²⁷, смог бы он выстраивать сложные анализы с помощью четырех терминов, вроде следующего:

Как раз в открытие моего бытия-объекта для другого и через него я должен суметь уловить присутствие его бытия-субъекта. Ибо так же, как другой является для меня-субъекта вероятным объектом, я могу открыть себя на пути к тому, чтобы стать вероятным объектом только для достоверного субъекта²⁸.

²⁶ Сартр Ж.-П. Трансцендентность эго. набросок феноменологического описания // Логос. 2003. № 2(37). С. 86.

²⁷ Чтобы получить представление о том, с какой легкостью была бы введена видимость другого, если бы Сартр придерживался выводов «Трансцендентности Эго» об эквивалентности статуса субъекта и объектов, достаточно обратиться к статье под названием «Лица», которую он опубликовал в 1939 г., т. е. в период между публикацией, с одной стороны, «Трансцендентности Эго» и «Воображаемого», а с другой – «Бытия и ничто». Описания другого и его взгляда остаются на уровне того, что в «Бытии и ничто» он вводит как появление другого в качестве объекта. Заявляя о том, что остается на уровне зримого («Я говорю то, что я вижу, не больше»), Сартр представляет лицо как двойную трансцендентность: в качестве части тела оно является трансцендентностью во времени; в качестве избытка по отношению тела–взгляда – трансцендентностью в пространстве. Но в итоге получается, что «смысл лица в том, чтобы быть *видимой* трансцендентностью». Специфика лица по отношению к объектам вводится не на основании оппозиции субъект/объект, а с помощью понятия «магии», которое Сартр активно использовал в своей теории эмоций: Sartre J.-P. Visages // Les Ecrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée. P., 1970. P. 560–564.

²⁸ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 411. С некоторыми модификациями: вместо «постигать» – «уловить» (эту замену мы уже обосновывали); вместо «определенный» – «достоверный» (чтобы более читалась оппозиция с «вероятный»).

Каким образом Сартр вводит это различие, если в «Трансцендентности Эго», чей тезис о пре-рефлексивном сознании является основанием концепции самообмана, ключевой для понимания «Бытия и ничто», он мог заявить: «Достаточно того, чтобы Я (Je) было современно миру и чтобы дуализм субъекта и объекта, носящий чисто логический характер, окончательно исчез из философского обихода»²⁹? Если это всего лишь логический дуализм, почему через него объясняются конкретные отношения с другим в «Бытии и ничто»? Если субъект – не более, чем самый интимный из объектов, как можно говорить о другом-субъекте? Если, в конце концов, допустить, что он, как и Я, дан в качестве более интимного объекта, то что позволяет нам продолжать называть его «другим»? Всю эту лавину вопросов, отражающих недоумение читателя, перед которым лежат одновременно два текста Сартра, можно свести к одному: как возможно, что в «Бытии и ничто» Сартр использовал основное теоретическое достижение «Трансцендентности эго», забыв о его импликациях?

Для ответа на этот вопрос нужно подняться еще выше по тексту «Бытия и ничто»: пересмотр выводов «Трансцендентности Эго» начинается раньше введения в главе, посвященной взгляду, оппозиции другой-объект/другой-субъект. Напомним, что, уравнив «я» с объектом, Сартр, как он смело заявил в «Трансцендентности Эго», тем самым снял проблему солипсизма: «Эта концепция Эго представляется нам единственно возможным опровержением солипсизма»³⁰. Тем не менее в «Бытии и ничто» понятие «взгляда» направлено непосредственно на решение этой проблемы, по идее, снятой раз и навсегда в 1936 г. От самого Сартра, естественно, не ускользает это противоречие³¹:

Я когда-то думал, что смог избежать солипсизма, отказывая Гуссерлю в существовании его трансцендентального “Эго”. Мне тогда казалось, что не оставалось бы больше ничего в моем сознании, что было бы привилегированным по отношению к другому, поскольку я очистил сознание от его

²⁹ Сартр Ж.-П. Трансцендентность эго. С. 121–122.

³⁰ Там же. С. 120.

³¹ Тот факт, что Сартру в «Бытии и ничто» приходится заново ставить проблему солипсизма, может быть связан с тем, что в этой работе он не смог выдержать всю радикальность тезиса о безличности сознания. Как пробует это показать Л. Фретц, пререфлексивное сознание в «Бытии и ничто» с самого начала текста «заражено» субъективностью (*Fretz L. Le concept d'individualité // Obliques. 1979. No. 18–19. P. 221–234; Fretz L. Individuality in Sartre's Philosophy // The Cambridge Companion to Sartre. Camb., 2005. P. 67–99*). Также, чтобы продемонстрировать изменение статуса сознания в «Бытии и ничто», можно обратить внимание на противоречие в понимании «эпохе» в двух работах. Если в «Трансцендентности Эго» эпохе настолько радикально, что под него подпадает даже Эго, то в «Бытии и ничто» Сартр позволяет себе заявить, что «другой дается мне как конкретное и очевидное присутствие, которое я ни в коем случае не могу извлечь из себя и которое вовсе не может быть поставлено под сомнение и стать объектом феноменологического эпохе» (*Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 432*). Как категория «другой» могла войти в сознание, если бы в нем не было категории «Я»? Кроме того, достаточно обратить внимание на чрезмерно частое для автора, который не видит разницы в статусе между субъектом и объектом, использование понятия «субъект» в этой работе. Также позволим себе сослаться на статью Даниэля Джованнанджели, который находит в «Бытии и ничто» «следы субъективности» (*Giovannangeli D. Le point de vue d'autrui // Giovannangeli D. La passion de l'origine. Recherches sur l'esthétique transcendantale et phénoménologie. P., 1995. P. 122*), и Роберта Бернасconi, который показывает, как в дальнейших работах Сартр избавляется от этих следов (*Bernasconi R. Sartre's Response to Merleau-Ponty Charge of Subjectivism // Philosophy Today. 2006. No. 50 (Supplement). P. 122*). Кристина Хоуэлз, в свою очередь, делает попытку продемонстрировать, что в «Бытии и ничто» Сартр пытается выстроить концепцию субъекта, которая просто-напросто отсутствует в «Трансцендентности Эго» (*Howells C. Sartre et la déconstruction du sujet // Cahiers RITM. 1993. No. 5. P. 220*).

субъекта. Но в действительности, хотя я остаюсь убежденным, что гипотеза трансцендентального субъекта является бесполезной и пагубной, ее устранение не продвигает ни на шаг вопрос о существовании другого³².

В результате того, что проблема существования другого ставится заново, рождаются такие гибридные и нелегитимные с точки зрения фундамента философской системы Сартра элементы, как другой-субъект – на самом деле, не сознание и не объект. Больше не удовлетворяясь решением «Трансцендентности Эго», которое представляет Я и другого в равной степени объективными, Сартр по очевидным причинам не может также сказать, что другой дан непосредственно как сознание, которое для него не только безлично, но и дорефлексивно, то есть не может быть дано как таковое даже самому себе. В этом контексте термин «субъект» кажется вполне логичным: другой во взгляде больше, чем просто объект, не просто другое Эго, но и чистым сознанием его назвать нельзя. Все выглядит так, как будто в «Бытии и ничто» термин «субъект» появляется, чтобы обозначить третий тип бытия, не сводимый к двум основным – сознанию и объекту, промежуточный по отношению к ним, специфика которого – быть данным во взгляде (именно в главе, посвященной взгляду, Сартр наиболее часто использует понятие «субъект»)³³. Таким образом, если субъект и становится видимым у Сартра, то ценой потери привилегированного статуса конституирующего сознания и приобретения некой отличительной по отношению к объекту характеристики. Но проблема заключается в том, чтобы объяснить появление фигуры «субъекта» в онтологическом трактате Сартра. И если Симона да Бовуар, думая, что защищает Сартра от его необоснованной критики со стороны Мерло-Понти, могла утверждать, что «Философия Сартра никогда не была философией субъекта, и если он и использует это слово, которым Мерло-Понти обозначает и сознание, и я (Moi), и человека, то делает это крайне редко»³⁴, то использование термина «субъект» у Сартра, если и последовательно, то, по крайней мере, не обосновано и нелегитимно с точки зрения его дуалистической онтологии.

Итак, проанализировав фрагмент «Бытия и ничто», посвященный взгляду, мы можем сделать промежуточный вывод в отношении темы видимости субъекта у Сартра. Согласно нашей интерпретации, описание встречи с другим-субъектом во взгляде может быть понято при условии отказа от двух оппозиций раннего Сартра, лежащих в основе ключевых тезисов «Бытия и ничто»: оппозиции между восприятием и воображением и оппозиции между сознанием и объектом. Учитывая, что Сартр не только не отказывался от тезисов своих ранних работ, но и положил их в основу «Бытия и ничто», возникает вопрос: как интерпретировать это противоречие? Стоит ли нам упрекать Сартра в непоследовательности?

Дело в том, что тема «взгляда», какой она проявляется в результате нашей интерпретации, не единственная в своем роде в корпусе Сартра. «Взгляд» можно вписать в целый ряд понятий Сартра, таких как «практико-инерция»,

³² Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 380. Перевод несколько модифицирован, так как в существующем переводе было не до конца понятно, что Сартр говорит о пересмотре собственных позиций «Трансцендентности Эго».

³³ В принципе, вопрос о субъекте является частью более широкого вопроса о роли бытия-для-другого в онтологии Сартра. Бытие-для-другого не только не выводимо логически из бытия-для-себя, но и, как отмечает Рудольф Бернет, несовместимо с ним (Bernet R. L'un-pour-l'autre chez Sartre et Levinas. P. 85). Тем более не выводится оно и из бытия-в-себе. При всем этом онтологический проект Сартра в целом – дуализм бытия-в-себе и бытия-для-себя.

³⁴ Beauvoir S. de. Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme // Les Temps Modernes. 1955. No. 114–115. P. 2073.

проанализированная Даниэлем Джованнанджели³⁵, тема «липкого», неоднозначность которой смог показать Стефан Доуанс³⁶, а Марк Мейерс³⁷, например, вообще утверждает, что ключевое для Сартра понятие «ничто» принадлежит к такого рода проблематичным понятиям. Как нельзя лучше этот ряд характеризует, как ни странно, ироническое замечание все той же Симоны де Бовуар в ответ Мерло-Понти, которое должно было, по идее, дать почувствовать всю несправедливость его критики Сартра: «Парадокс Сартра в том, что он не мыслит то, что он мыслит» (“Le paradoxe de Sartre c’est qu’il ne pense pas ce qu’il pense”³⁸). Хотя темы этого ряда и присутствуют в теоретических текстах Сартра, хотя их противоречивость описана со всей живостью и убедительностью, но само их описание, само присутствие этих тем ставит под вопрос основные теоретические тезисы Сартра. Для этих тем у Сартра не создано необходимого теоретического пространства, в котором они могли бы быть помыслены непротиворечиво³⁹.

II. Мерло-Понти: от оппозиций к их общему основанию

С целью выяснить, достаточно ли отказаться от дуализмов вроде восприятие/воображение и сознание/объект, или, точнее, показать их несостоятельность, чтобы произвести непротиворечивое философское описание видимости субъекта, мы обратимся во второй части нашей статьи к Мерло-Понти. Ведь для Мерло-Понти оппозиции Сартра часто становятся удобной отправной точкой для собственных теоретических размышлений, направленных в основном на преодоление этих дихотомий⁴⁰. Тем более, что Мерло-Понти, в очевидном согласии с предложенным нами прочтением главы «Бытия и ничто», посвященной взгляду другого, мог утверждать:

Мой “взгляд” является одной из этих данностей “чувственного”, сырого и примордиального мира, противостоящей анализу бытия и ничто, анализу экзистенции как сознания и экзистенции как вещи и требующей полной реконструкции философии⁴¹.

³⁵ *Giovannangeli D.* Sartre et le refus de l’inertie // *Giovannangeli D.* La fiction de l’être: lectures de la philosophie moderne. Bruxelles, 1990. P. 109–128.

³⁶ *Dawans S.* La logique du visqueux // *Dawans S.* Le spectre de la honte. Une introduction à la philosophie sartrienne. Liège, 2001. P. 36–40. Анализ этой же темы можно найти в: *Meyers M.* Liminality and the Problem of Being-in-the-world. Reflections on Sartre and Merleau-Ponty // *Sartre Studies International*. 2008. Vol. 14. No. 1. P. 89–91.

³⁷ *Ibid.* P. 78–105.

³⁸ *Beauvoir S. de.* Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme // *Les Temps Modernes*. 1955. No. 114–115. P. 2076.

³⁹ Не такого ли рода неосмысленность было бы более справедливо назвать термином “impensé”, которым Мерло-Понти в «Философе и его тени» определяет, вслед за Хайдеггером, комментирующим Канта, то, что Мерло-Понти интерпретирует у Гуссерля?

⁴⁰ «Его (Мерло-Понти. – А.П.) мысль находит опору в парах оппозиций, отдавая особое предпочтение оппозициям Сартра: в себе – для себя, реальное – воображаемое, активное – пассивное, как будто для того, чтобы найти в них ошибочную, но необходимую отправную точку, отказаться от альтернативы, поданной в качестве неизбежной, и довести до провала стремление к синтезу» (*Pontalis J.-B.* *Présence, entre les signes, absence* // *L’arc*. 1971. No. 46. P. 57).

⁴¹ *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. Включая рабочие записи. Минск, 2006. С. 269. С небольшими модификациями: в этом случае “sensible” – это не прилагательное, характеризующее примордиальный мир, а самостоятельное существительное.

1. «Воображаемая текстура реального». Плоть

Хорошо известно, какую важную роль играл диалог с живописью Сезанна, которую Мерло-Понти рассматривал как воплощение смысла работы живописца вообще, в разработке идей последнего, самого оригинального периода, где тема видимости настолько важна, что можно говорить об онтологии видимого. Разве не у автора, так плотно и оригинально работавшего над темой видимости, следует искать теоретизирование видимости субъекта? Сезанн заявлен в текстах Мерло-Понти как приоритетный автор достаточно рано («Сомнение Сезанна» датируется 1945 г.), а «Око и дух», наиболее сложный анализ его творчества, отразивший, как предполагалось, самые последние наработки – последний опубликованный законченный текст Мерло-Понти. Постепенно для читателей и комментаторов стало очевидным не меньшее значение литераторов – и не только Пруста, но и более непосредственно обращавшихся к работе зрения авторов, таких как Поль Клодель и Клод Симон. Что касается темы воображения, которая, казалось, только по касательной затронута в «Видимом и невидимом», понимание ее особой значимости стало возможным только с публикацией курсов лекций, прочитанных Мерло-Понти в этот период.

Постепенно дистанцируясь от Сартра, еще до открытого разрыва с ним, мотивированного разногласиями по политическим вопросам, Мерло-Понти все более активно критикует его оппозицию реальное/воображаемое. Если в «Структуре поведения» и «Феноменологии восприятия» тема воображения не получает специальной разработки или, по крайней мере, воспроизводит основные идеи Сартра, то с 1945 г.⁴² она приобретает все большую важность. Как показал Эммануэль де Сент-Обер, именно в этот, промежуточный период творчества конфронтация с Сартром имеет первостепенное значение для выработки собственных тезисов Мерло-Понти⁴³. Претензию на размежевание можно заподозрить уже в «Примате восприятия и его философских последствиях», докладе, который Мерло-Понти прочитал в 1946 г. перед Французским Обществом Философии, где он, с одной стороны, предполагает, что «любое сознание является воспринимающим сознанием»⁴⁴ (то есть, очевидно, и воображающее сознание тоже), а с другой, ставит перед собой задачу специфическую – теоретизировать воображаемое: «Принимая во внимание то, что я сказал, можно подумать, что для меня человек живет только в реальном; но и в воображаемом, и в идеальном он тоже живет; а это значит, что предстоит построить теорию воображаемого существования и теорию существования идеального»⁴⁵.

В одной из лекций курса, прочитанного в Сорбонне в 1949–1952 гг., Мерло-Понти, излагая в общих чертах тезисы «Воображаемого», вроде бы соглашается с ними, но только для того, чтобы в итоге объявить абсолютную границу, которую Сартр проводит между воображением и восприятием,

⁴² Если не считать рецензии на «Воображение» Сартра, которую Мерло-Понти пишет в 1936 г. (*Merleau-Ponty M. L'imagination. Compte rendu de l'ouvrage de Jean-Paul Sartre // Merleau-Ponty M. Parcours (1935–1951). P., 1997. P. 45–54.*)

⁴³ «Письмо (L'écriture) Сартра – это мощный катализатор мысли Мерло-Понти» (*Saint Aubert E. de. Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945–1951. P., 2004. P. 165.*)

⁴⁴ *Merleau-Ponty M. Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques. P., 1996. P. 42.*

⁴⁵ *Ibid. P. 99.*

несостоятельной⁴⁶. Аргументируя эту несостоятельность тем, что непроходимая граница между восприятием и воображением сделала бы невозможным переключение между ними, Мерло-Понти вводит третий, промежуточный, тип реальности – миф⁴⁷. В такой же зоне неопределенности между сном и реальностью, по его мнению, живет ребенок (тема курса – психология и педагогика ребенка), хотя и в жизни взрослого Мерло-Понти находит ей место, заявляя в итоге: «Между воображаемым и реальным существует диалектика, двойственность между двумя сферами»⁴⁸.

Наиболее интересны все же в этом отношении заметки курса, прочитанного в 1954–1955 гг. в Коллеж де Франс и посвященного проблеме пассивности⁴⁹. В нем Мерло-Понти не только развивает свои аргументы, но и проводит прямую связь между проблемой воображения и проблемой восприятия другого. Во-первых, говорит он, чтобы фикция (которая в этом контексте эквивалентна воображаемому, так как в случае Сартра оппозиция восприятие/воображение дублирует оппозицию реальное/ирреальное) была дана как таковая, необходим фон, который бы делал ее фикцией, – восприятие, и в той мере, в какой пересечение восприятия и воображения не предполагается возможным, фикция как таковая остается немислимой. Во-вторых, если мы разделяем восприятие и воображение непроходимой границей, то, спрашивает он, как возможно, что мы вообще просыпаемся? Внешний стимул не может проникнуть в сон, ведь сон – это вынесение за скобки, подвешивание внешней реальности, а внутренний стимул, такой как приснившаяся собственная смерть, не может быть эффективным, считает Мерло-Понти, без предположения о рефлексии – операции бодрствующего сознания. В-третьих, существуют настолько убедительные сны, замечает он, что они могут оказывать влияние на поведение бодрствующего сознания. В-четвертых, продолжает философ, ключевое для понимания специфики работы воображения различие по критерию наблюдения/квазинаблюдения становится затруднительным, если речь идет о таких элементах реальности, как события, поведение, мысли: хотя они и даны бодрствующему сознанию, но их сложно назвать непосредственно наблюдаемыми. Из этого аргумента Мерло-Понти делает вывод о роли воображения в восприятии другого: «Наша реальная жизнь, поскольку она обращается к существам (êtres), уже воображаема. Для

⁴⁶ Тем не менее здесь Мерло-Понти еще полагает, что такую ревизию проводит сам Сартр, не уточняя, правда, где именно: «в продолжении своей работы, он (Сартр. – А.П.) пересматривает эти концепции и предлагает новую» (*Merleau-Ponty M. Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949–1952. P., 2001. P. 230*). Судя по всему, Мерло-Понти имеет в виду вторую часть «Воображаемого». Ближе к концу этого курса в лекции, посвященной отношениям между психологией и феноменологией, находим: «Формулы Сартра, ссылающегося на раннего Гуссерля, предполагающие отношения преемственности (succession) между феноменологией и психологией, требуют исправления. Именно в этом ключе в “Воображаемом” Сартр определяет сначала достоверное как феноменологический анализ сущности образа, а затем, во второй части, вероятное как индуктивный и экспериментальный анализ образа. На самом же деле, данные первой части ставятся под сомнение во второй, в которой сущность образа, определенная сначала как ошибочное присутствие прошлого в настоящем (1-я часть) ставится под сомнение некоторыми состояниями (например, иллюзиями), в которых воспринимаемое и воображаемое неразрывно связаны» (*Ibid. P. 413*).

⁴⁷ Вводить промежуточные реальности – типичный прием раннего Мерло-Понти. Например, тело в «Феноменологии восприятия» – промежуточная реальность между субъектом и объектом. Такой мыслительный прием Мерло-Понти позже назовет «дурной двойственностью» (“mauvaise ambiguïté”) (*Merleau-Ponty M. Un inédit de Maurice Merleau-Ponty // Revue de Métaphysique et de Morale. 1962. No. 4. P. 409*).

⁴⁸ *Merleau-Ponty M. Psychologie et pédagogie de l'enfant. P. 231.*

⁴⁹ В случае этого курса сам выбор темы – это открытая оппозиция Сартру.

впечатления, которое производит на нас кто-то при встрече, не существует ни верификации, ни *Erfüllung*)⁵⁰. В публикуемом резюме курса после сжатого изложения этих аргументов читаем о работе воображения, необходимой для восприятия другого, скрытое присутствие которой мы выше пытались продемонстрировать в тексте Сартра:

Наши отношения с вещами наяву (*de la veille*), и особенно наши отношения с другими, имеют принципиально онирический характер: другие нам представляются, как сны, как мифы, и этого достаточно, чтобы поставить под вопрос раскол (*clivage*) между реальным и воображаемым⁵¹.

В-пятых, и тут Мерло-Понти как будто подхватывает и усиливает оппозицию Сартра, разница между сном и бодрствованием не только в структуре сознания, она включает и состояния тела. И этой «гомогенизации», которую Мерло-Понти находит у Сартра, он противопоставляет теорию символизма сновидений Фрейда⁵².

Тот факт, что Мерло-Понти, споря с Сартром, делает попытку показать переплетение воображаемого и реального, не означает, таким образом, если мы посмотрим на этот пятый аргумент, что он делает шаг назад по отношению к нему⁵³. Когда в «Око и духе» Мерло-Понти говорит, что «слово “образ” приобрело дурную славу из-за того, что безосновательно считалось, будто бы рисунок – это калька, копия, дубликат вещи, а ментальный образ – это такого же рода рисунок, хранящийся в нашем “частном собрании”»⁵⁴, он опирается на критическую часть теории образа Сартра и буквально воспроизводит ее. Но когда сразу после этого Мерло-Понти настаивает на том, что образ – это не только отсутствие, но квазиприсутствие, когда он настаивает на разнице в установке не только сознания, но и тела, когда он говорит, что «воображаемое гораздо ближе и гораздо дальше от действительного»⁵⁵, он дистанцируется от Сартра⁵⁶. И как ни парадоксально, именно в том месте, где он объясняет, по-

⁵⁰ *Merleau-Ponty M.* L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955). P., 2015. P. 251.

⁵¹ *Ibid.* P. 355. См. также в тексте лекции: «В любом восприятии другого столько же самообмана, сколько и в воображаемом, в том смысле, что оно является проекцией и интроекцией, что оно предоставляет мне картину меня в той же степени, что и другого, и что в этом случае также я вижу практически то, что я хочу увидеть» (*Ibid.* P. 252).

⁵² Пример работы воображения в отношениях с другими в этом курсе Мерло-Понти анализирует на примере случая Доры.

⁵³ Согласно комментарию Даниэля Дживаннанджели, Мерло-Понти не столько отказывается от оппозиции восприятие/воображение Сартра, сколько настаивает на том, что они разделяют между собой, на их общем основании (которое присутствует в скрытом виде и у самого Сартра): *Giovannangeli D.* Imagination, émotion et croyance. Entre Sartre et Merleau-Ponty // *Giovannangeli D.* Figures de la facticité. Réflexions phénoménologiques. Bruxelles, 2010. P. 243–257.

⁵⁴ *Мерло-Понти М.* Око и дух. М., 1992. С. 17.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Стоит обратить внимание, что, создавая эту дистанцию между собой и Сартром, Мерло-Понти упоминает пример, который Сартр долго разбирает в «Воображаемом» – «мимика комедианта» (Там же. С. 17). См. пример Франконе, пародирующей Мориса Шевалье: *Сартр Ж.-П.* Воображаемое. С. 83–89. Таким образом, Сартр присутствует в «Око и духе», не будучи названным. Хотя, надо признать, местами создается впечатление, что Мерло-Понти не до конца понял смысл переключения между восприятием и воображением у Сартра, как, например, когда Мерло-Понти говорит: «Зрение снова обретает свою фундаментальную власть выявлять, показывать больше, чем в нем самом. И поскольку нам говорится, что небольшого количества туши достаточно, чтобы показать леса и бури, нужно признать, что оно обладает своим воображаемым» (*Мерло-Понти М.* Око и дух. С. 38). Сартр не отрицает, что способность увидеть в «небольшом количестве туши» «леса и бури» – это способность воображения. Именно этот факт и заставляет его утверждать, что

чему воображаемое гораздо дальше от действительного, чем то предполагал Сартр (а не там, где указывает на их большую близость)⁵⁷, Мерло-Понти и вводит понятие «воображаемой текстуры реального»⁵⁸.

Введение телесного измерения в работу воображаемого («понять воображаемое с помощью воображаемого тела»⁵⁹), вступающее в открытую конфронтацию с теорией воображающего сознания как безусловно свободного у Сартра, в конечном итоге, приводит Мерло-Понти к тому, что он называет «плотью»⁶⁰. В лекции курса 1960–1961 гг., посвященной актуальности картезианской онтологии сегодня, развивая свои рассуждения из «Око и духа», Мерло-Понти заявляет: «Чтобы понять укорененность (prégnance) невидимого в видимом, эту плоть воображаемого (неотвратимую (imminente) близость), понадобится прояснить нашу плоть, т. е. каким образом наше зрение

это небольшое количество туши мы перестаем воспринимать, когда начинаем воображать. Когда читаешь такие отрывки, невольно задаешься вопросом: как Мерло-Понти понял смысл оппозиции воображение/восприятие Сартра?

⁵⁷ Как ни странно, это достаточно распространенный критический жест по отношению к теории воображения Сартра: сначала более радикально, чем это сделал Сартр, разграничить воображение и восприятие, чтобы в итоге заявить об их постоянном смешении. См. парадигматический в этом отношении случай такой модели критики теории образа Сартра во введении, которое Фуко пишет ко «Сну и существованию» Бинсвангера.

⁵⁸ Там же. С. 18. С другой стороны, нельзя не обратить внимание на фрагмент, который, судя по всему, не должен был войти в окончательный вариант текста, на момент его написания, видимо, называвшегося еще «Бытие и смысл» (если смотреть разные варианты планов работы, то эта глава, судя по всему, была написана с марта 1959 по май 1960 – такое название фигурирует в первом варианте плана), где Мерло-Понти говорит: «Восприятие как встреча с естественными вещами находится на переднем плане нашего исследования, но не в виде простой функции органов чувств, которая объясняла бы все остальные функции, а как архетип исходной встречи, которая копируется и обновляется во встрече с прошлым, с воображаемым, с идеей» (*Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 232*). В этом месте, даже если до этого Мерло-Понти предложил ряд причин, по которым он предпочитает теперь говорить о «видимом», а не о «восприятии», он все равно выстраивает своего рода иерархию, делая из восприятия архетип воображения. При этом, как ни странно, цель Мерло-Понти не столько сделать из воображения квазиприсутствие, сколько сделать восприятие таким же неполновесным, лакунарным, как и воображение. См. заметку от мая 1959 под названием «Трансцендентность вещи и трансцендентность фантазма». То есть фактически с точки зрения интеллектуальной операции он делает обратное – переформулирует восприятие с точки зрения воображения.

⁵⁹ Там же. С. 343.

⁶⁰ На важность темы воображения для разработки онтологии плоти Мерло-Понти указывал даже, например, такой осмотнительный комментатор Мерло-Понти, как Эммануэль де Сент-Обер: «Видимое согласие с Сартром в экзистенциалистские годы скрывает, таким образом, разработку его радикальной критики. Если искать во всем корпусе, включая неопубликованные рукописи, тексты, в которых Мерло-Понти впервые употребляет и прорабатывает понятие “плоти”, может показаться удивительным, насколько использование этого понятия систематически вписывается в ответ если не на воображаемое, то на саму терминологию сартровской вселенной» (*Saint Aubert E. de. Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945–1951. P., 2004. P. 31*). **Также стоит обратить внимание на связь концепции плоти как «элемента» с теорией элементов Г. Башляра, у которого Мерло-Понти заимствовал некоторые ресурсы для критики сартровской теории воображения, что еще раз подчеркивает укорененность концепции «плоти» позднего Мерло-Понти в обновленном понимании работы воображения. Ср.: «Кроме простого теоретического заимствования, Мерло-Понти вкладывает в работу плоти как “элемент” свою критику сартровской концепции воображения, помня, что экзистенциальный психоанализ Сартра был во многом построен против психоанализа элементов Башляра» (*Ibid. P. 258*). О том, какое влияние оказали на концепцию воображения Мерло-Понти поочередно Алан, Сартр и Башляр, а также о связи «плоти мира» и воображения, которую можно реконструировать на основе позднего влияния Башляра на Мерло-Понти, см. статью Фабрис Колонна, которая очень подробно останавливается на этих вопросах: *Colonna F. Merleau-Ponty penseur de l'imaginaire // Merleau-Ponty. Le réel et l'imaginaire. Milan, 2003. P. 111–147.***

рождается в нашем теле»⁶¹. А «плоть мира», в свою очередь, делает не только возможной, но и необходимой видимость⁶² субъекта, которая казалось такой проблематичной Сартру, и снимает одновременно проблему *alter ego*:

Если мы в состоянии показать, что плоть – это последнее понятие, которое не является объединением двух субстанций и не состоит из них, но мыслится само по себе, если имеется отношение видимого, пронизывающего меня и делающего меня видящим, к самому себе, то этот круг, который создается не мной, но создает меня, это скручивание видимого в видимое могут точно так же пронизывать, оживлять другие тела, как и мое собственное⁶³.

2. Сделать мыслимым общее

Тем не менее слишком настаивать на теме воображения, демонстрируя разницу в подходах к видимости субъекта между Сартром и Мерло-Понти, было бы не вполне справедливо: снятие границы между воображением и восприятием важно в той мере, в какой оно вписывается в общую схему движения мысли Мерло-Понти, отталкивающегося от идей Сартра. Если Мерло-Понти и удастся, как ему кажется, снять саму проблему встречи с другим, решение которой, предложенное Сартром, его не удовлетворяло, то это возможно потому, что его основные усилия направлены на поиск общей основы (*commun*) не только для воображения и восприятия, но и для Я и другого, для Я и мира и т. д.⁶⁴. В «Приключениях диалектики», первой открытой и во многом, надо признать, несправедливой критике Сартра, Мерло-Понти упрекает его в отсутствии теории того, что он называет «междумирьем» («*intermonde*»⁶⁵). Это «междумирье» Мерло-Понти и будет систематически выстраивать в оппозиции Сартру.

При этом трансформация философии Мерло-Понти также демонстрирует, какого труда требует тематизация этого общего (*commun*) «междумирья». Например, редко кто из комментаторов рассматривает в качестве удачной его попытку описать тело в «Феноменологии восприятия» как реальность, в которой смешиваются до неразличимости субъект и объект. Фердинан Алкье, с легкой руки которого за философией Мерло-Понти закрепился ярлык «философия двойственности» («*philosophie de l'ambiguïté*»)⁶⁶, дает понять, что

⁶¹ Merleau-Ponty M. Notes de cours au collège de France. 1958–1959 et 1960–1961. P., 1996. P. 173.

⁶² В этом отношении можно увидеть еще один мотив перехода от феноменологии восприятия к онтологии видимого позднего Мерло-Понти: не в том ли преимущество понятия «видимости», что оно может с равной вероятностью относиться к работе восприятия и воображения?

⁶³ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 204. С небольшими модификациями с нашей стороны.

⁶⁴ «Этой-то соединительной ткани, сотканной воспринимаемым миром, и не доставало знаменитому анализу встречи с взглядом другого Сартра, который с самого начала вызвал много вопросов у Мерло-Понти, и именно потому, что он игнорировал общий, разделяемый характер чувственного» (Vellela-Petit M. Le soi incarné. Merleau-Ponty et la question du sujet // Maurice Merleau-Ponty: le philosophe et son langage. Grenoble, 1993. P. 427).

⁶⁵ Merleau-Ponty M. Les aventures de la dialectique. P., 1955. P. 278.

⁶⁶ Трудность с переводом на русский этого понятия состоит в том, что сам Мерло-Понти, будто бы вслед за Мелани Кляйн, не только различает, но и явно противопоставляет очень близкие по смыслу понятия «ambivalence» и «ambiguïté». См., например: «М. Кляйн провела различие между понятиями *амбивалентности* и *двойственности*. *Амбивалентность*: субъект создает для одного и того же существа два альтернативных образа, которые не воспринимаются как представляющие один и тот же объект. *Двойственность*: это по-

таким образом введенное общее основание, как «смешанная» реальность, не то чтобы никем раньше не замечалась – просто не входило в границы мыслимого: «Любой акт дает знание о единстве морали и истории, любой жизненный опыт дает знание единства души и тела, но такого рода знания немислимы, их двойственность требует анализа, а значит – расшифровки»⁶⁷. Сам Мерло-Понти в отчете о проделанной работе, который он приготовил в защиту своей кандидатуры в Коллеж де Франс, самокритично замечает: «Изучение восприятия только и могло, что навести нас на “дурную двойственность”, смешение конечного с универсальным, внешнего с внутренним»⁶⁸. На «хорошую двойственность», которая не будет простым смешением противоположностей, думал в этот период Мерло-Понти, его наведет феномен «выражения». Тем не менее «Проза мира», в которой его философия выражения должна была найти свое воплощение, так и осталась неоконченной, и ее идеи отошли на второй план с увлечением Мерло-Понти на последнем этапе творчества онтологией.

Последнее, на чем остановился Мерло-Понти в тематизации «общего» (хотя мы и не знаем, какой могла бы быть окончательная форма, будь у Мерло-Понти возможность завершить свой *Magnum Opus*), – это цепочка понятий наложение – обратимость – хиазм, конечным звеном которой является загадочное словосочетание «плоть мира». Не останавливаясь на том, как связаны моя плоть и плоть мира, попробуем определить основное интеллектуальное усилие, которое выражает это понятие, высвеченное такими комментаторами, как, например, Марсель Гоше:

Вразумительность (*Intelligibilité*) понятия плоти доступна только такой мысли, которая выходит из себя, с головокружением отказывается от любой точки зрения на свой объект, и пытается представить такую артикуляцию между членами, какую никакой “взгляд” не сможет схватить в собирающей точке зрения⁶⁹.

Если пытаться описать особенность этого понятия, то слово «разделять» (“*partager*”) подойдет как нельзя лучше: с одной стороны, плоть – это общий источник, из которого будут выделяться противоположности (например, субъект и мир), но с другой, этот источник изначально структурирован, он – «изнутри проработанная масса»⁷⁰, – то есть субъект и мир в нем не сливаются и не смешиваются. Субъект и мир разделяют между собой плоть, но плотью же они и разделены⁷¹. Мишель де Серто предлагает говорить о «структуре ок-

нятие взрослой жизни. *Субъект воспринимает два образа, но он знает, что они относятся к одному и тому же объекту»* (*Merleau-Ponty M. Merleau-Ponty à la Sorbonne, résumé de cours 1949–1952. Grenoble, 1988. P. 305*). На русский же эти понятия М. Кляйн переводятся как синонимы, что вполне справедливо – у Мелани Кляйн, несмотря на заявления Мерло-Понти, сложно найти это различие. (См. *Sait Aubert E. de. Être et chair I. Du corps au désir: l’habilitation ontologique de la chair. P., 2013. P. 285–297.*) Очевидно, представление направления взросления как переход от ригидности амбивалентности к двойственности – часть стратегии Мерло-Понти по выстраиванию демаркации с Сартром.

⁶⁷ *Alquié F. Une philosophie de l’ambiguïté: l’existentialisme de Maurice Merleau-Ponty // Fontaine. 1947. No. 59. P. 68–69.*

⁶⁸ *Merleau-Ponty M. Un inédit de Maurice Merleau-Ponty // Revue de Métaphysique et de Morale. 1962. No. 4. P. 409.*

⁶⁹ *Gauchet M. Le lieu de la pensée // L’arc. 1971. No. 46. P. 21.*

⁷⁰ *Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 214. Перевод нами модифицирован: вместо «изнутри обрабатываемая масса» – «изнутри проработанная масса» (“masse inétrieurement travaillée”).*

⁷¹ «Отсюда мир в целом, который не является ни *одним*, ни *двумя* в объективном смысле – который является до-индивидуальным, общностью» (*Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 243*).

сюморона»⁷² в рассуждениях Мерло-Понти (в добавок к другой риторической фигуре, введенной самим Мерло-Понти, – хиазму), имея в виду, что в одном и том же жесте Мело-Понти может описывать противоположные движения, которые, казалось бы, должны исключать друг друга, тогда как в «Видимом и невидимом» они, напротив, делают друг друга возможными.

Понятие «плоти» одновременно соединяет в себе две точки зрения: точку зрения субъекта и точку зрения мира, оказываясь местом их схождения, но не слияния, таким образом, что нам как читателям сложно понять, с какой точки все это можно увидеть одновременно⁷³? И, если использовать метафору перчатки из записей самого Мерло-Понти⁷⁴, то можно сказать, что уникальность понятия «плоть» в том, что оно сочетает в себе одновременно две поверхности – внутреннюю и внешнюю⁷⁵, но сложность – в том, что место их сочленения не субстанциализируется. Тот же Марсель Гоше объясняет сложность этого понятия для понимания следующим образом:

То, что “обозревающему мышлению” (“*pensée de survol*”) кажется всего лишь колебанием между одним и двумя, между неразличимостью членов в рамках одного элемента и установлением двух зон излучения, лишенных, в некотором роде, чисто внешнего характера их взаимоотношений, но сохраняющих статус квази-единиц, остается, строго говоря, для него недоступным пониманию⁷⁶.

Особым источником оригинальности понятия «плоть» является еще один прием, который Мерло-Понти использует, отталкиваясь от оппозиций Сартра: там, где Сартр видит неудачу (*échec*), Мерло-Понти меланхолично принимает ее как данность⁷⁷, таким образом, что Мерло-Понти продвигается

⁷² *Certeau M. de. La folie de la vision // Esprit. 1982. No. 6. P. 92.*

⁷³ «Как и естественный человек, мы располагаемся в нас и в вещах, в нас и в другом, вплоть до того, что, благодаря своего рода хиазме, становимся другими и миром» (*Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 234*).

⁷⁴ «Обратимость: палец перчатки, который выворачивается, – Нет необходимости в зрителе, который располагался бы с *двух сторон*. Достаточно того, чтобы я с одной стороны видел оборотную сторону перчатки, которая примыкает к лицевой стороне, чтобы я *посредством* одной стороны касался другой (двойное “представление” некоторой точки или плоскости поля), это и есть хиазма: обратимость» (там же. С. 344; с модификациями: вместо «зрелище, которое имеет *две стороны*» – «зрителе, который располагался бы с двух сторон» (“*un spectateur qui soit des 2 côtés*”). Для нас важно, что речь идет именно о зрителе, а не о зрелище, которое может быть от него независимым. Вопрос о том, куда поместить зрителя по отношению к обратимой плоти – один из ключевых для понимания работы этого понятия, как мы пытаемся показать).

⁷⁵ В этом смысле, хотя все описания мысли Мерло-Понти, которые Ф. Дастур предлагает в своей известной статье “*Merleau-Ponty et la pensée du dedans*”, описывая переходы из *dedans* в *dehors* и обратно, точны и аккуратны, они выглядят парадоксальными в той мере, в какой ярлык “*la pensée du dedans*” отражает только часть этого движения. В итоге, как это ясно ей самой, мысль Мерло-Понти не так далека от того, что Фуко называл “*la pensée du dehors*”, хотя она и останавливается на полпути к ней. И вопрос субъекта в этом отношении – решающий.

⁷⁶ *Gauchet M. Le lieu de la pensée. P. 21.* Хотя, судя по всему, в этом колебании видят проблему не только те, кого Мерло-Понти называет “*pensée de survol*”. Так, Деррида не скрывает своего раздражения, когда ему приходится говорить о Мерло-Понти, объясняя это тем, что «он не смог осуществить более сильную реформализацию своего дискурса, чтобы тематизировать и помыслить закон, которому он себя подчинил, *предпочитая* всегда, в конечном счете, *фактически*, “совпадение” (совпадения с несовпадением) “несовпадению” (совпадения с несовпадением)» (*Derrida J. Le toucher, Jean-Luc Nancy. P., 2000. P. 239*).

⁷⁷ Например, в «Философе и его тени» он начинает: «Я заимствую что-то у другого, я наделяю его своими мыслями, и это не поражение в восприятии другого, это и есть восприятие другого» (*Мерло-Понти М. Философ и его тень // Мерло-Понти М. Знаки. М., 2001. С. 182*). Примечательно, что именно на место структуры «для-другого» Мерло-

за счет того, что видит «удачу в неудаче»⁷⁸ (“un succès dans l'échec”⁷⁹). Так же и в понятии «обратимости», ключевом для концепции плоти позднего Мерло-Понти, изначально заложена неудача полной обратимости – «всегда еще предстоящей (imminente), но никогда фактически не осуществимой обратимости»⁸⁰. По выражению Сент Обера, который убедительно показывает, как различные христианские и нехристианские коннотации слова «плоть» играют в понятии Мерло-Понти, «у него, более, чем у кого либо другого, дар плоти состоит в том, чтобы принять одновременно мечту о связи и кошмар о ее разрыве»⁸¹.

3. Ни сознание, ни объект, ни субъект

Примечательно, что Лакана в творчестве Мерло-Понти особенно заинтересовала его теория воображения и та критика позиции субъекта, которая из нее следует⁸². Тем не менее ограничения этой теории, а точнее, ее отношение к теории символического у Мерло-Понти заставляют Лакана все же относиться к ней с осторожностью (об этом свидетельствует его статья 1961 г. в “Les Temps Modernes”, посвященная Мерло-Понти, а также некоторые оговорки XI семинара). Как объясняет позицию Лакана Александра Рено, «Мерло-Понти демонстрирует регистр воображаемого, не выходя из этого воображаемого»⁸³. С одной стороны, Мерло-Понти отказывается принять во внимание специфику символического порядка, основывая язык на воображаемом⁸⁴ и вполне сознательно игнорируя его роль в формировании субъекта. С другой стороны, идея соприродности, сопричастности субъекта и мира сама по себе фантазматична⁸⁵, так как отсылает к ранним фантазиям о единстве ребенка с матерью и дает почувствовать воображаемое происхождение на этот раз самой философии Мерло-Понти. Хотя «Видимое и невидимое», в отличие от «Феноменологии восприятия», вводит

Понти ставит хиазм: «Хиазма на месте для-другого...» (Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 293). Еще более примечательно, что Мерло-Понти считает, что именно это и искал Сартр, но не смог найти, так как у него не получилось создать эту точку зрения *dedans/dehors*: «Необходимо такое отношение к бытию, которое возникает *изнутри бытия* – Это, собственно, то, что искал Сартр. Но так как для Сартра нет иного *внутри*, кроме меня, и все *другое* является внешним, то бытие у него остается нетронутым этой декомпрессией, которая разыгрывается в нем, оно остается чистой позитивностью, объектом, и Для-себя принимает в нем участие только благодаря своего рода безумию» (Там же. С. 293).

⁷⁸ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 335.

⁷⁹ Merleau-Ponty M. Le Visible et l'Invisible. P., 2011. P. 303.

⁸⁰ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 214.

⁸¹ Saint Aubert E. de. Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945–1951. P., 2004. P. 164.

⁸² Общий обзор основных точек пересечения между Лаканом и Мерло-Понти можно найти в статье Renault A. Merleau-Ponty et Lacan: un dialogue possible? // Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible. Milano, 2003. P. 117–129.

⁸³ Renault A. Merleau-Ponty et Lacan: un dialogue possible? P. 122.

⁸⁴ Попытку показать работу символического вписанного в воображаемое Мерло-Понти, а также обновленную концепцию бессознательного, которую она предполагает, можно найти в Carron G. Imaginaire, symbolisme et réversibilité: une approche singulière de l'inconscience chez Merleau-Ponty // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 2008. No. 4. P. 443–464.

⁸⁵ Под этим же углом прочитывают понятие плоти также Понталис (Pontalis J.-B. Présence, entre les signes, absence // L'arc. 1971. No. 46. P. 56–66) и Систер (Sichère B. Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie. P., 1982. P. 212–213).

тему «разрыва», то есть невозможности полного слияния, полной обратимости, и в конечном счете ее неудачи, это не заставляет Лакана менять свою позицию⁸⁶.

При всей специфичности теории субъекта Лакана, он не единственный, кто выражает недовольство позицией субъекта у Мерло-Понти, особенно позднего. Представляя субъект как своего рода непреодолимый горизонт нашего времени⁸⁷ (как марксизм у Сартра), Мерло-Понти не отказывается от него полностью и в «Видимом и невидимом», даже при том, что в центре его внимания в этой работе находится плоть как «среда, формирующая субъект и объект»⁸⁸. Но ни сам текст, ни рабочие заметки не дают представления о сколько-нибудь убедительной теории субъекта, которая могла бы соответствовать таким образом выстроенной онтологии. Так, Рено Барбарас, полностью осознавая достоинства понятия «плоть», каким его представляет Мерло-Понти в «Видимом и невидимом» («Плоть обозначает не что иное, как сам элемент явления (l'apparaître), конституирующие моменты которого – являющийся мир и субъект, принимающий сторону того, что он заставляет явиться, и, следовательно, воплощенный»⁸⁹), при всей его нескрываемой симпатии к Мерло-Понти, тем не менее считает понятие «субъект» в этой работе еще недостаточно радикально переосмысленным и, в конце концов, не соответствующим теоретическим претензиям понятия «плоть». Субъект в «Видимом и невидимом» не то чтобы отсутствует – он не приведен в соответствие с основным инсайтом, лежащим в основании работы, и во многом является наследником конституирующего субъекта феноменологии – сознания⁹⁰. Откуда, считает Барбарас (собственные интересы которого («феноменология жизни»), естественно, надо учитывать при оценке релевантности его критики), в «Видимом и невидимом» все еще остается проблема дуализма души и тела, тем более острая, что в качестве общего элемента постулируется плоть, не теряющая своей привилегированной связи с телом как *corps propre*: «Что субъект явления (l'apparaître) вписан в мир, который является через него, не означает, что субъект и мир – это два момента или два аспекта одного и того же элемента – плоти»⁹¹.

⁸⁶ «Откуда и следует мой вопрос: не хотелось ли Вам, в связи с выходом в свет “Видимого и невидимого”, в чем-то изменить точку зрения, изложенную в Вашей статье о Мерло-Понти в Tempsmodernes? – Нимало» (Лакан Ж. Семинары. Четыре основные понятия психоанализа (1964). Кн. 11. М., 2004. С. 131).

⁸⁷ «Субъективность – это одна из тех мыслей, которые не предполагают пути назад, даже если – и особенно если – ее преодолевают» – “La subjectivité est une de ces pensées en deçà desquelles on ne revient pas, même et surtout si on les dépasse” (Merleau-Ponty M. “Partout et nulle part” // Merleau-Ponty M. Signes. P., 2014. P. 250–251). Ср. В русском переводе «Субъективность – это одна из тех идей, к которым не возвращаются, особенно если сумели их превзойти» (Мерло-Понти М. Повсюду и нигде // Мерло-Понти М. Знаки. М., 2001. С. 176).

⁸⁸ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 214.

⁸⁹ Barbaras R. Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception. P., 1999. P. 104, n. 2. Тем не менее позднее Барбарас будет акцентировать внимание на том, что достоинства этого понятия не реализованы и что понятие «плоти» – неудавшаяся попытка: «...это парадоксальный концепт, который не решает никакой проблемы, а, напротив, выдает сложности, или, скорее, колебание мысли Мерло-Понти между трансцендентальной точкой зрения и позитивным антопоморфизмом, концептом воплощенного субъекта и онтологического свидетеля» (Barbaras R. The ambiguity of the Flesh // Chiasmi International. 2002. No. 4. P. 25).

⁹⁰ Пьер Кассу-Ногес тоже находит в «Видимом и невидимом» остаточные проявления сознания (Cassou-Noguès P. La définition du sujet dans «Le visible et l'Invisible» // Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible. Milan, 2003. P. 163–182).

⁹¹ Barbaras R. Le désir et la distance. P. 106.

Еще одну проблему можно определить, следуя указаниям Рудольфа Бернета, который, анализируя «Феноменологию восприятия», дает почувствовать затруднение, так, похоже, и не решенное в «Видимом и невидимом»⁹². Если говорить о проблеме другого, то разница между Сартром и Мерло-Понти не столько в том, что они предлагают альтернативные решения, сколько в том, что для Мерло-Понти эта проблема в принципе не стоит. Если она для него не стоит, а существование другого для Мерло-Понти само собой разумеется, то это происходит потому, что он переосмысляет отношения субъекта с миром таким образом, чтобы в структуру этих отношений изначально была заложена возможность встречи с другим: «Здесь нет проблемы *alter ego*, так как вижу не *я* и не *он* и так как анонимная видимость, видение вообще населяют нас обоих...»⁹³, в результате чего объекты, вещи уже становятся своего рода другими субъектами для Мерло-Понти (камин может *смотреть* на стол). Но такая постановка проблемы восприятия другого ставит вопрос: как тогда мы различаем объекты и другого, вещи и субъекты⁹⁴ и, в конце концов, меня и другого, если пожатие его руки ничем не отличается от касания одной из моих рук другой? Недостаточная инаковость другого у Мерло-Понти, естественно, вызвала недовольство и у Левинаса⁹⁵. Анонимность плоти делает возможной встречу с другим, но она же и отнимает его инаковость⁹⁶. Также если «Видимое и невидимое» будет определять субъекта как «складку чувственного на самого себя», отказываясь принимать его точку зрения в качестве точки отсчета, то как отличить субъекта от объектов⁹⁷, различия между которыми в конечном счете не отрицаются и вводятся в терминах «видящего» и «видимого»? Не зря, развивая понятие «плоти мира», Мерло-Понти так часто вспоминает об опыте художников, которые ощущают, что вещи на них смотрят в ответ, то есть как будто уже являются видящими субъектами.

Как и в случае с восприятием/воображением, Мерло-Понти заявляет открыто о необходимости поставить под вопрос оппозицию Сартра между сознанием и объектом, но еще больше затягивает с этим: раньше, чем в заметках к «Видимому и невидимому», сложно найти такое открытое требование.

⁹² Хотя на критику его замечание все же мало похоже: «... философия природы в этой работе идет путем натурализации воспринимающего субъекта, которая, в свою очередь, приводит к своего рода субъективации природы» (*Bernet R. Perception et vie naturelle* (Husserl et Merleau-Ponty) // *Bernet R. La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. P., 1994. P. 183).

⁹³ *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. С. 207.

⁹⁴ В дискуссии, последовавшей за докладом Мерло-Понти о примате восприятия в Французском обществе философии, Брейер делает замечание, которое можно понять не только с моральной точки зрения, как на него ответил Мерло-Понти, но и с точки зрения неразличимости объектов и субъектов: «То есть это кто-то, кого я помещаю вне себя вместе с объектами. Это очень серьезно: он помещен нами в мир одновременно с другими вещами» (*Merleau-Ponty M. Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. P., 1996. P. 74).

⁹⁵ *Levinas E. De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty* // *Levinas E. Hors sujet*. Montpellier, 1987. P. 143–153.

⁹⁶ «Что остается под вопросом в этой постоянной отсылке восприятия другого к восприятию вещи, так это фундаментальное различие между другим и вещью: все происходит так, как будто Мерло-Понти по ходу рассуждения забыл смысл этого различия, и, в конечном итоге, критикуя идеалистическую точку зрения, закончил тем, что, несмотря на то, что он заявляет, отказал в специфике проблеме конституирования другого» (*Robert F. Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*. P., 2005. P. 95).

⁹⁷ В эту же линию вписывается и критика Ролана Брееура, который не находит в субъекте Мерло-Понти, выделяющемся из анонимности и универсальности плоти, конститутивной для него сингулярности (*Breeur R. Merleau-Ponty, un sujet désingularisé* // *Revue Philosophique de Louvain*. 1998. Vol. 96. No. 2. P. 232–253).

И если в них Мерло-Понти так резок в критике этой оппозиции, то в этот раз уже не столько для демаркации от Сартра, сколько для дистанцирования от своих собственных ранних работ («Проблемы, сформулированные в *Ph. P.*, – не решаемы, поскольку там я исходил из различия “сознание” – “объект”»⁹⁸): «Феноменология восприятия» отводит телу роль, аналогичную дорефлексивному *cogito* Сартра, дублируя, кроме того, его еще и тем, что Мерло-Понти называет на этом этапе «молчаливым *cogito*».

Из того, что мы можем найти в «Видимом и невидимом», выделяются две основные операции, за счет которых Мерло-Понти пытается преодолеть оппозицию «сознание/субъект». Во-первых, демонстрируя недостаточную радикальность понятия «ничто» Сартра и фактически приравнивая ее к «позитивизму» Бергсона, Мерло-Понти выдвигает требование более диалектической концепции «ничто», заставляя его сосуществовать с бытием в форме «невидимого», которое не является простой изнанкой видимого. Таким образом, он размывает оппозицию в себе/для себя. Во-вторых, для этого Мерло-Понти требует отказаться от дорефлексивного *cogito*:

В таком случае речь идет о *дорефлексивном cogito*, однако амбивалентность этого выражения является переводом амбивалентности мышления, которое может или остаться самим собой, или же уничтожить себя в темноте В-себя, но не может обнаружить в себе самом инертности. Является ли дорефлексивное *cogito* в нас чем-то таким, что соответствует нам самим в большей мере, чем *cogito* или рефлексия, которая его вводит, или же *cogito* таково, что предшествует себе в глубине нас и высказывает себя еще до того, как мы его высказали, так как мы являемся мышлением? Первая гипотеза исключается в том случае, если я есть ничто; вторая же возвращает мне обратно мою собственную тщетность в тот самый момент, когда необходимо понять, как моя жизнь может быть непрозрачной для нее самой⁹⁹.

И в этом смысле, опять же, Мерло-Понти видит специфику рассматриваемого процесса там, где Сартр говорил о его неудаче. Как показывает Сент Обер:

...у двух философов, тем нем менее, общая точка отправления, которую формально можно резюмировать следующим образом: *Cogito* не является чистым (*impure*). Но интерпретация, которую они предлагают, и последствия, которые они из нее выводят, сильно расходятся. Автор “Трансцендентности Эго” видит необходимость в сохранении абсолютной чистоты сознания. Если сознание характеризуется интенциональностью, то нет никакого трансцендентального Я в ее глубине, и такое разделение является не только ненужным, но и противоречивым <...> Мерло-Понти отказывается от такого прояснения, так как оно нарушает нечистоту (*impureté*) сознания, представляя ее в конечном счете как случайный признак. Сознание же является нечистым, его рефлексивность – туманной, и в этом и есть его ценность, лучшее, что оно нам может дать: его *punctum caecum*, та внутренняя дверь, за которой открываются все вопросы, которые Декарт полагал уже закрытыми¹⁰⁰.

Как ни парадоксально это звучит, но позднего Мерло-Понти отличает от Сартра стремление остаться в рамках рефлексивности. Другое дело, что легитимность «нечистой» рефлексии рождается там, где моделью рефлексии становится телесная обратимость, что и объясняет достаточно поздний переход Мерло-Понти к критике оппозиции сознание/объект.

⁹⁸ Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 277.

⁹⁹ Там же. С. 103.

¹⁰⁰ Saint Aubert E. de. Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945–1951. P., 2004. P. 106–107.

Как мы помним, следствием того, что дихотомия сознание/объект была радикализована, субъект раннего Сартра оказывался объектом среди объектов. Но смелость этого подхода подрывала структура «для-другого» в «Бытии и ничто». Объект среди объектов, но больше, чем объект, хотя и не ясно, за счет чего – таков другой-субъект во взгляде. В промежуточный период своего творчества, вехи которого – выход «Феноменологии восприятия» и «Око и духа», Мерло-Понти прodelывает большую работу по трансформации понятия «субъект». Работая над темой «выражения», он фактически приходит к теме субъективации, где субъект не предшествует попытке выразить себя, а является в какой-то мере ее результатом, хотя сам же и инициирует его. Проводя более точечную работу над понятиями типа «институт» и «пассивность», он приходит к тому, что отказывается от представления о конституирующем сознании. Но все эти достижения не были включены в «Видимое и невидимое». И в конечном счете, когда Мерло-Понти в «Видимом и невидимом» отказывается от пре-рефлексивного сознания, составлявшего оппозицию объекту, субъект перестает быть промежуточным термином, пусть и неформальным, как в случае с главой про взгляд из «Бытия и ничто». И позиция субъекта в «Видимом и невидимом» кажется не только нелегитимной (если точка отсчета – плоть мира, то какой у нее может быть субъект?), как и позиция субъекта взгляда другого Сартра, но и неясной, в отличие от нее. Если отказ от дуализмов Сартра позволяет Мерло-Понти говорить на теоретическом уровне о видимости субъекта, то проблема, кажется, в том, что сама фигура субъекта при этом от Мерло-Понти ускользает. И снова мы оказываемся перед теоретической дилеммой, с которой начинали: либо видимость, либо субъект.

Список литературы

- Лакан Ж.* Семинары. Четыре основные понятия психоанализа (1964). Кн. 11 / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 2004. 299 с.
- Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. Включая рабочие записи / Пер. с фр. О.Н. Шпараги, Т.В. Щипцовой. Минск: И. Логвинов, 2006. 400 с.
- Мерло-Понти М.* Знаки / Пер. с фр. И.С. Вдовиной. М.: Искусство, 2001. 429 с.
- Мерло-Понти М.* Око и дух / Пер. с фр. А.В. Густыря. М.: Искусство, 1992. 63 с.
- Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В.И. Колядко. М.: АСТ, 2012. 925 с.
- Сартр Ж.-П.* Воображаемое. Феноменологическая психология воображения / Пер. с фр. М. Бекетовой. СПб.: Наука, 2001. 319 с.
- Сартр Ж.-П.* Трансцендентность эго. набросок феноменологического описания / Пер. с фр. А. Кричевского // Логос. 2003. № 2(37). С. 86–121.
- Alquié F.* Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty // Fontaine. 1947. No. 59. P. 47–70.
- Barbaras R.* De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty. Grenoble: Million, 1990. 379 p.
- Barbaras R.* Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception. P.: Vrin, 1999. 172 p.
- Barbaras R.* Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty. P.: Vrin, 1998. 287 p.
- Barbaras R.* The ambiguity of the Flesh // Chiasmi International. 2002. No. 4. P. 19–26.
- Beauvoir S. de.* Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme // Les Temps Modernes. 1955. No. 114–115. P. 2072–2122.
- Bernasconi R.* Sartre's Response to Merleau-Ponty Charge of Subjectivism // Philosophy Today. 2006. No. 50 (Supplement). P. 113–125.

- Bernet R.* L'un-pour-l'autre chez Sartre et Levinas // *Philosopher en français / Sous la dir. de J.-F. Mattei.* P.: PUF, 2001. P. 83–94.
- Bernet R.* L'existence corporelle et le pouvoir du regard // *Bernet R. Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques.* P.: PUF, 2004. P. 227–246.
- Bernet R.* Perception et vie naturelle (Husserl et Merleau-Ponty) // *Bernet R. La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie.* P.: PUF, 1994. P. 163–185.
- Bernet R.* La totalité détotalisée et l'infini. Sartre et Levinas sur la rencontre avec l'autre // *Intersubjectivité et théologie philosophique / Sous la dir. de M.M. Olivetti.* Milan: CEDAM, 2001. P. 769–778.
- Bonan R.* L'institution intersubjective comme poétique générale. La dimension commune. Vol. 2. P.: L'Harmattan, 2001. 338 p.
- Bonan R.* Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty. La dimension commune. Vol. 1. P.: L'Harmattan, 2001. 364 p.
- Breeur R.* Merleau-Ponty, un sujet désingularisé // *Revue Philosophique de Louvain.* 1998. Vol. 96. No. 2. P. 232–253.
- Cabestan P.* La critique de l'ontologie sartrienne dans «Le visible et l'invisible» // *Merleau-Ponty. De la nature à l'ontologie.* P.; Milan; Memphis: Vrin; University of Memphis, 2000. P. 389–411.
- Carbone M.* La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma. P.: Vrin, 2011. 168 p.
- Carbone M.* La visibilité de l'invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust. Hel-desheim; Zurich; N.Y.: Georg Olms Verlag, 2001. 194 p.
- Carron G.* Imaginaire, symbolisme et réversibilité: une approche singulière de l'inconscience chez Merleau-Ponty // *Revue philosophique de la France et de l'étranger.* 2008. No. 4. P. 443–464.
- Cassou-Noguès P.* La définition du sujet dans «Le visible et l'Invisible» // *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible.* Milan: Mimesis, 2003. P. 163–182.
- Certeau M. de.* La folie de la vision // *Esprit.* 1982. No. 6. P. 89–99.
- Colonna F.* Merleau-Ponty penseur de l'imaginaire // *Merleau-Ponty. Le réel et l'imaginaire.* Milan: Mimesis, 2003. P. 111–147.
- Dastur F.* Merleau-Ponty et la pensée du dedans // *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences / Sous la dir. de M. Richir, E. Tassin.* Grenoble: Jérôme Millon, 1992. P. 43–56.
- Dawans S.* La logique du visqueux // *Dawans S. Sartre: Le spectre de la honte. Une introduction à la philosophie sartrienne.* Liège: Editions de l'Université de Liège, 2001. P. 36–40.
- De Coorebyter V.* Sartre face à la phénoménologie. Autour de l'intentionnalité et de «La transcendance de l'Ego». Bruxelles: Ousia, 2000. 696 p.
- Derrida J.* Le toucher, Jean-Luc Nancy. P.: Galilée, 2000. 349 p.
- Dupond P.* La réflexion charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty. Bruxelles: Ousia, 2004. 272 p.
- Flajoliet A.* La première philosophie de Sartre. P.: Honoré Champion Editeur, 2008. 696 p.
- Flajoliet A.* La récession à la chair et les difficultés de constitution de l'ontologie // *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible.* Milano: Mimesis, 2003. P. 133–148.
- Fretz L.* Individuality in Sartre's Philosophy // *The Cambridge Companion to Sartre / Ed. by C. Howells.* Camb.: Cambridge University Press, 2005. P. 67–99.
- Fretz L.* Le concept d'individualité // *Obliques.* 1979. No. 18–19. P. 221–234.
- Gauchet M.* Le lieu de la pensée // *L'arc.* 1971. No. 46. P. 19–30.
- Giovannangeli D.* Imagination, émotion et croyance. Entre Sartre et Merleau-Ponty // *Giovannangeli D. Figures de la facticité. Réflexions phénoménologiques.* Bruxelles: Peter Lang, 2010. P. 243–257.
- Giovannangeli D.* Le point de vue d'autrui // *Giovannangeli D. La passion de l'origine. Recherches sur l'esthétique transcendantale et phénoménologie.* P.: Galilée, 1995. P. 121–133.
- Giovannangeli D.* Sartre et le refus de l'inertie // *Giovannangeli D. La fiction de l'être: lectures de la philosophie moderne.* Bruxelles: Editions De Boeck Université, 1990. P. 109–128.

- Heidsieck F.* L'ontologie de Merleau-Ponty. P.: L'Harmattan, 2012. 148 p.
- Howells C.* Sartre et la déconstruction du sujet // *Cahiers RITM.* 1993. No. 5. P. 217–229.
- Jay M.* Downcast eyes: the denigration of vision in twentieth-century french thought. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1993. 632 p.
- Kail M.* La conscience n'est pas sujet: pour un matérialisme authentique // *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger.* 1996. T. 186. No. 3. P. 339–354.
- Levinas E.* De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty // *Levinas E. Hors sujet.* Montpellier: Fata Morgana, 1987. P. 143–153.
- Merleau-Ponty M.* L'imagination. Compte rendu de l'ouvrage de Jean-Paul Sartre // *Merleau-Ponty M. Parcours (1935–1951).* P.: Verdier, 1997. P. 45–54.
- Merleau-Ponty M.* L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955). P.: Belin, 2015. 398 p.
- Merleau-Ponty M.* Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques. P.: Verdier, 1996. 112 p.
- Merleau-Ponty M.* Les aventures de la dialectique. P.: Gallimard, 1955. 313 p.
- Merleau-Ponty M.* Notes de cours au collège de France. 1958–1959 et 1960–1961. P.: Gallimard, 1996. 402 p.
- Merleau-Ponty M.* Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949–1952. P.: Verdier, 2001. 570 p.
- Merleau-Ponty M.* Signes. P.: Gallimard, 2014. 562 p.
- Merleau-Ponty M.* Un inédit de Maurice Merleau-Ponty // *Revue de Métaphysique et de Morale.* 1962. No. 4. P. 401–409.
- Meyers M.* Liminality and the Problem of Being-in-the-world. Reflections on Sartre and Merleau-Ponty // *Sartre Studies International.* 2008. Vol. 14. No. 1. P. 78–105.
- Noudelmann F.* Sartre: l'incarnation imaginaire. P.: L'Harmattan, 1996. 252 p.
- Pontalis J.-B.* Présence, entre les signes, absence // *L'arc.* 1971. No. 46. P. 56–66.
- Poulette C.* Sartre ou les aventures du sujet. Essai sur les paradoxes de l'identité dans l'œuvre philosophique du premier Sartre. P.: L'Harmattan, 2001. 272 p.
- Renault A.* Merleau-Ponty et Lacan: un dialogue possible? // *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible.* Milano: Mimesis, 2003. P. 117–129.
- Robert F.* Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger. P.: L'Harmattan, 2005. 360 p.
- Rogozinski J.* Scotomes (point de vue sur Sartre) // *Temps Modernes.* 1990. No. 531–533. P. 252–281.
- Saint Aubert de E.* Introduction // *Maurice Merleau-Ponty / Sous la dir. de E. de Saint Aubert.* P.: Hermann, 2008. P. 7–40.
- Saint Aubert E. de.* De la réversibilité logique à la réversibilité charnelle. Merleau-Ponty aux prises avec l'épistémologie génétique de Piaget // *Alter.* 2008. No. 16. P. 109–126.
- Saint Aubert E. de.* Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945–1951. P.: Vrin, 2004. 365 p.
- Saint Aubert E. de.* Être et chair. Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair. P.: Vrin, 2013. 416 p.
- Saint Aubert E. de.* Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger: illusions et rééquilibres // *Revue germanique internationale.* 2011. No. 13. P. 59–73.
- Saint Aubert E. de.* Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty. P.: Vrin, 2006. 288 p.
- Sartre J.-P.* Cahiers pour une morale. P.: Gallimard, 1983. 600 p.
- Sartre J.-P.* Visages // *Les Ecrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée / Sous la dir. de M. Contat, M. Rybalka.* P.: Gallimard, 1970. P. 560–564.
- Slatman J.* L'expression au delà de la représentation. Sur l'aisthêsis et l'esthétique chez Merleau-Ponty. Leuven: Peeters, 2003. 291 p.
- Van Der Wielen J.* The Magic of the Other: Sartre on our Relation with Others in Ontology and Experience // *Sartre Studies International.* 2014. Vol. 20. No. 2. P. 58–75.
- Villela-Petit M.* Le soi incarné. Merleau-Ponty et la question du sujet // *Maurice Merleau-Ponty: le philosophe et son langage / Sous la dir. de F. Heidsieck.* Grenoble: Groupe de Rechercher sur la philosophie et le Langage, 1993. P. 415–447.

Visibility of the subject between imagination and perception. Sartre and Merleau-Ponty

Alina Pertseva

PhD Student at *L'École doctorale Pratiques et théories du sens. Université Paris 8*. 2 rue de la Liberté, Paris, 93526, France; PhD student at the School of Philosophy. National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: alina.pertseva@gmail.com

This paper explores the theoretical difficulties arising from the treatment of the problem of the visibility of the subject by the philosophers Jean-Paul Sartre and Maurice Merleau-Ponty. The author attempts an interpretation of the glance of the other, described by Sartre in his *Being and Nothingness*, as a specific form of this kind of visibility, in order to demonstrate the 'destructive' potential of such description for Sartre's own dualistic ontology. The analysis of the passages from *Being and Nothingness* where an encounter with the glance of the other is depicted, brings into question at least two of the key oppositions in Sartre's early works, imagination vs. perception and consciousness vs. object. As a result, the visibility of the subject, although given quite a persuasive account in *Being and Nothingness*, actually remains non-theorised (and, very likely, non-theorisable within the limits allowed by a dualist ontology). It would seem that it is Merleau-Ponty who should be able to solve the problem of theoretical justification of non-contradictory foundations of the visibility of the subject, since he is mainly interested in finding the common ground for various oppositions without nullifying the oppositions themselves. Merleau-Ponty's critique of the opposition between imagination and perception in Sartre, however, being centered as it is on the notion of 'flesh' and, eventually, on the reversibility internal to vision, meets with difficulties once it is required to provide a solution to the second dichotomy, the one between consciousness and the object. Even though in Merleau-Ponty's late work *The Visible and the Invisible* the visibility of the subject ceases to be problematic, his criticism of Sartre's notion of 'pre-reflexive consciousness' still leads to his very definition of the position of the 'subject' (which already in early Sartre was equalized in status with the object) being ambiguous.

Ключевые слова: Sartre, Merleau-Ponty, the visible, subject, consciousness, the other, perception, imagination, glance, flesh

References

- Alquié, F. "Une philosophie de l'ambiguïté: l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty", *Fontaine*, 1947, No 59, pp. 47–70.
- Barbaras, R. "The ambiguity of the Flesh", *Chiasmi International*, 2002, No 4, pp. 19–26.
- Barbaras, R. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Million, 1990. 379 pp.
- Barbaras, R. *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*. Paris: Vrin, 1999. 172 pp.
- Barbaras, R. *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 1998. 287 pp.
- Beauvoir, S. de. "Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme", *Les Temps Modernes*, 1955, No 114–115, pp. 2072–2122.
- Bernasconi, R. "Sartre's Response to Merleau-Ponty Charge of Subjectivism", *Philosophy Today*, 2006, No 50 (Supplement), pp. 113–125.
- Bernet, R. "L'un-pour-l'autre chez Sartre et Levinas", *Philosopher en français, sous la dir. de J.-F. Mattei*. Paris: PUF, 2001, pp. 83–94.

Bernet, R. "La totalité détotaillée et l'infini. Sartre et Levinas sur la rencontre avec l'autre", *Intersubjectivité et théologie philosophique*, sous la dir. de M.M. Olivetti. Milan: CEDAM, 2001, pp. 769–778.

Bernet, R. "L'existence corporelle et le pouvoir du regard", in: R. Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*. Paris: PUF, 2004, pp. 227–246.

Bernet, R. "Perception et vie naturelle (Husserl et Merleau-Ponty)", in: R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris: PUF, 1994, pp. 163–185.

Bonan, R. *L'institution intersubjective comme poétique générale. La dimension commune*, Vol. 2. Paris: L'Harmattan, 2001. 338 pp.

Bonan, R. *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty. La dimension commune*, Vol. 1. Paris: L'Harmattan, 2001. 364 pp.

Breur, R. "Merleau-Ponty, un sujet désingularisé". *Revue Philosophique de Louvain*, 1998, Vol. 96, No 2, pp. 232–253.

Cabestan, P. "La critique de l'ontologie sartrienne dans 'Le visible et l'invisible'", *Merleau-Ponty. De la nature à l'ontologie*. Paris; Milan; Memphis: Vrin; University of Memphis, 2000, pp. 389–411.

Carbone, M. *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*. Paris: Vrin, 2011. 168 pp.

Carbone, M. *La visibilité de l'invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*. Hel-desheim; Zurich; New York: Georg Olms Verlag, 2001. 194 pp.

Carron, G. "Imaginaire, symbolisme et réversibilité: une approche singulière de l'inconscience chez Merleau-Ponty", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2008, No 4, pp. 443–464.

Cassou-Noguès, P. "La définition du sujet dans 'Le visible et l'Invisible'", *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*. Milan: Mimesis, 2003, pp. 163–182.

Certeau, M. de. "La folie de la vision", *Esprit*, 1982, No 6, pp. 89–99.

Colonna, F. "Merleau-Ponty penseur de l'imaginaire", *Merleau-Ponty. Le réel et l'imaginaire*. Milan: Mimesis, 2003, pp. 111–147.

Dastur, F. "Merleau-Ponty et la pensée du dedans", *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, sous la dir. de M. Richir, E. Tassin. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, pp. 43–56.

Dawans, S. "La logique du visqueux", in: S. Dawans, *Sartre: Le spectre de la honte. Une introduction à la philosophie sartrienne*. Liège: Editions de l'Université de Liège, 2001, pp. 36–40.

De Coorebyter, V. *Sartre face à la phénoménologie. Autour de l'intentionnalité et de 'La transcendance de l'Ego'*. Bruxelles: Ousia, 2000. 696 pp.

Derrida, J. *Le toucher*, Jean-Luc Nancy. Paris: Galilée, 2000. 349 pp.

Dupond, P. *La réflexion charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*. Bruxelles: Ousia, 2004. 272 p.

Flajoliet, A. "La récession à la chair et les difficultés de constitution de l'ontologie", *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*. Milano: Mimesis, 2003, pp. 133–148.

Flajoliet, A. *La première philosophie de Sartre*. Paris: Honoré Champion Editeur, 2008. 696 pp.

Fretz, L. "Individuality in Sartre's Philosophy", *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. by C. Howells. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 67–99.

Fretz, L. "Le concept d'individualité", *Obliques*, 1979, No 18–19, pp. 221–234.

Gauchet, M. "Le lieu de la pensée", *L'arc*, 1971, No 46, pp. 19–30.

Giovannangeli, D. "Imagination, émotion et croyance. Entre Sartre et Merleau-Ponty", in: D. Giovannangeli, *Figures de la facticité. Réflexions phénoménologiques*. Bruxelles: Peter Lang, 2010, pp. 243–257.

Giovannangeli, D. "Le point de vue d'autrui", in: D. Giovannangeli, *La passion de l'origine. Recherches sur l'esthétique transcendantale et phénoménologie*. Paris: Galilée, 1995, pp. 121–133.

Giovannangeli, D. "Sartre et le refus de l'inertie", in: D. Giovannangeli, *La fiction de l'être: lectures de la philosophie moderne*. Bruxelles: Editions De Boeck Université, 1990, pp. 109–128.

- Heidsieck, F. *L'ontologie de Merleau-Ponty*. Paris: L'Harmattan, 2012. 148 pp.
- Howells, C. "Sartre et la déconstruction du sujet", *Cahiers RITM*, 1993, No 5, pp. 217–229.
- Jay, M. *Downcast eyes: the denigration of vision in twentieth-century french thought*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1993. 632 pp.
- Kail, M. "La conscience n'est pas sujet: pour un matérialisme authentique", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1996, T. 186, No 3, pp. 339–354.
- Lacan, J. *Seminary. Chetyre osnovnye ponyatiya psikhoanaliza (1964)* [The Seminar of Jacques Lacan: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis], XI, trans. by A. Chernoglavov. Moscow: Gnozos Publ.; Logos Publ., 2004. 299 pp. (In Russian)
- Levinas, E. "De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty", in: E. Levinas, *Hors sujet*. Montpellier: Fata Morgana, 1987, pp. 143–153.
- Merleau-Ponty M. *Znaki* [Signs], trans. by I. Vdovina. Moscow: Iskustvo Publ., 2001. 429 pp. (In Russian)
- Merleau-Ponty, M. "L'imagination. Compte rendu de l'ouvrage de Jean-Paul Sartre", in: M. Merleau-Ponty, *Parcours (1935–1951)*. Paris: Verdier, 1997, pp. 45–54.
- Merleau-Ponty, M. "Un inédit de Maurice Merleau-Ponty", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1962, No 4, pp. 401–409.
- Merleau-Ponty, M. *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*. Paris: Belin, 2015. 398 pp.
- Merleau-Ponty, M. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Paris: Verdier, 1996. 112 pp.
- Merleau-Ponty, M. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955. 313 pp.
- Merleau-Ponty, M. *Notes de cours au collège de France. 1958–1959 et 1960–1961*. Paris: Gallimard, 1996. 402 pp.
- Merleau-Ponty, M. *Oko i dukh* [Eye and Mind], trans. by A. Gustyr'. Moscow: Iskustvo Publ., 1992. 63 pp. (In Russian)
- Merleau-Ponty, M. *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949–1952*. Paris: Verdier, 2001. 570 pp.
- Merleau-Ponty, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 2014. 562 pp.
- Merleau-Ponty, M. *Vidimoe i nevidimoe. Vklyuchaya rabochie zapisi* [The Visible and the Invisible. Followed by Working Notes], trans. by O. Shparaga & T. Shchiptsova. Minsk: I. Logvinov Publ., 2006. 400 pp. (In Russian)
- Meyers, M. "Liminality and the Problem of Being-in-the-world. Reflections on Sartre and Merleau-Ponty", *Sartre Studies International*, 2008, Vol. 14, No 1, pp. 78–105.
- Noudelmann, F. *Sartre: l'incarnation imaginaire*. Paris: L'Harmattan, 1996. 252 pp.
- Pontalis, J.-B. "Présence, entre les signes, absence", *L'arc*, 1971, No 46, pp. 56–66.
- Poulette, C. *Sartre ou les aventures du sujet. Essai sur les paradoxes de l'identité dans l'œuvre philosophique du premier Sartre*. Paris: L'Harmattan, 2001. 272 pp.
- Renault, A. "Merleau-Ponty et Lacan: un dialogue possible?", *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*. Milano: Mimesis, 2003, pp. 117–129.
- Robert, F. *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*. Paris: L'Harmattan, 2005. 360 pp.
- Rogozinski, J. "Scotomes (point de vue sur Sartre)", *Temps Modernes*, 1990, No 531–533, pp. 252–281.
- Saint Aubert, de E. "Introduction", Maurice Merleau-Ponty, sous la dir. de E. de Saint Aubert. Paris: Hermann, 2008, pp. 7–40.
- Saint Aubert, E. de. "De la réversibilité logique à la réversibilité charnelle. Merleau-Ponty aux prises avec l'épistémologie génétique de Piaget", *Alter*, 2008, No 16, pp. 109–126.
- Saint Aubert, E. de. "Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger: illusions et rééquilibres", *Revue germanique internationale*, 2011, No 13, pp. 59–73.
- Saint Aubert, E. de. *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945–1951*. Paris: Vrin, 2004. 365 pp.
- Saint Aubert, E. de. *Être et chair: Du corps au désir: l'habilitation ontologique de la chair*. Paris: Vrin, 2013. 416 pp.

Saint Aubert, E. de. *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2006. 288 pp.

Sartre, J.-P. "Transtsendentnost' ego. Nabrosok fenomenologicheskogo opisaniya" [The Transcendence of the Ego], trans. by A. Krichevskii, *Logos*, 2003, No 2(37), pp. 86–121. (In Russian)

Sartre, J.-P. "Visages", *Les Ecrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, sous la dir. de M. Contat, M. Rybalka. Paris: Gallimard, 1970, pp. 560–564.

Sartre, J.-P. *Bytie i nichto. Opyt fenomenologicheskoi ontologii* [Being and Nothingness. An Essai on Phenomenological Ontology], trans. by V. Kolyadko. Moscow: AST Publ., 2012. 925 pp. (In Russian)

Sartre, J.-P. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983. 600 pp.

Sartre, J.-P. *Voobrazhaemoe. Fenomenologicheskaya psikhologiya voobrazheniya* [The Imaginary: A Phenomenological Psychology of the Imagination], trans. by M. Beke-tova. St. Petersburg: Nauka Publ., 2001. 319 pp. (In Russian)

Slatman, J. *L'expression au delà de la représentation. Sur l'aisthêsis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*. Leuven: Peeters, 2003. 291 pp.

Van Der Wielen, J. "The Magic of the Other: Sartre on our Relation with Others in Ontology and Experience", *Sartre Studies International*, 2014, Vol. 20, No 2, pp. 58–75.

Villela-Petit, M. "Le soi incarné. Merleau-Ponty et la question du sujet", Maurice Merleau-Ponty: le philosophe et son langage, sous la dir. de F. Heidsieck. Grenoble: Groupe de Rechercher sur la philosophie et le Langage, 1993, pp. 415–447.

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

И.Р. Насыров

«ИБН-ХАЛДУНИЗМ» В ОСМАНСКОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ (XVI–XX ВВ.)

Насыров Ильшат Рашитович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ilshatn60@mail.ru

Политические изменения в исламском мире в XV–XVI вв. (экспансия и апогей Османской империи) привели к появлению османской историографической традиции. Выдающийся мусульманский историк Ибн Халдун (1332–1406), автор сочинения «Введение» («Мукаддима»), считается основоположником философии истории. Он был ученым, следовавшим в области исторических исследований научным методам и фактически утверждавшим примат естественных причин над религиозными факторами в развитии общества, в возникновении и гибели государства. Влияние Ибн Халдуна на османских историков прослеживается вплоть до XX в., поэтому современные турецкие историки используют для обозначения этой многовековой традиции термин «ибн-халдунизм» (Ибн Халдунджулук). Османские историки, во-первых, обеспечили непрерывность в изучении его трудов до открытия этого автора Западом в XIX в., во-вторых, осуществили первый перевод его «Мукаддимы» на другой язык в первой половине XVIII в. и, в-третьих, переосмысливали и развивали некоторые положения его учения о государстве.

Ключевые слова: Ибн Халдун, философия истории, османская интеллектуальная традиция

Данная работа посвящена рассмотрению влияния крупнейшего средневекового арабского историка и философа Ибн Халдуна (1332–1406) на ученых и историков Османской империи в период с XVI в. и до начала XX в. Ибн Халдун считается основоположником философии истории. Кроме того, им была разработана трудовая теория стоимости за три с лишним столетия до возникновения политической экономии в Европе. Среди оригинальных сторон его теории выделяются: 1) следование в области исторических исследований критическому и причинно-следственному методам; 2) признание экономического и географического факторов как основных в развитии общества, государства и цивилизации; 3) признание человека как природно, социально и культурно обусловленного существа; 4) отказ признавать государство как прежде всего религиозное образование. Предназначение «новой

науки»¹ Ибн Халдуна – познание подлинного хода исторических событий. Наиболее полно философия истории Ибн Халдуна изложена в его сочинении «Введение» («Мукаддима»)².

Необходимым условием для получения реальной картины формирования и развития философской мысли мусульманского Востока является избавление от стереотипов. В данном случае это касается и бытующего в культурном сознании Запада стереотипного представления о том, что идеи Ибн Халдуна не нашли отклика среди современных ему мусульманских ученых и в последующих поколениях исламских интеллектуальных деятелей, а его главный труд «Введение» («Мукаддима») пребывал в забвении вплоть до открытия его на Западе в XIX в. Этот стереотип сложился не случайно. То, что в XV–XIX вв. «новой науке» Ибн Халдуна в арабских странах уделялось мало внимания, показывает тот факт, что к его трудам обращались немногие египетские ученые, как например, историк ал-Макризи (1364–1442) и хадисовед (знарок мусульманского предания) Ибн Хаджар ал-‘Аскалани (1372–1449), а также ученики последнего – ас-Сахави (1427–1497) и ас-Суйути (1445–1505)³. Можно указать на представителей более позднего поколения арабских ученых из Египта – историка ал-Джабарти (1753–1825) и писателя, переводчика и публициста Ахмада Рифа‘и ат-Тахтави (1801–1873)⁴, которые, судя по их произведениям, имели хорошее представление о трактате «Мукаддима» Ибн Халдуна. Мусульманский реформатор, просветитель и один из идеологов панарабизма ал-Кавакби (1849–1902), выходец из Сирии, подвергал критике ряд положений учения Ибн Халдуна⁵.

С точки зрения академической науки расхожее представление о забвении Ибн Халдуна в мусульманском мире вплоть до XIX в. является неверным⁶. Наличие многовековой традиции обращения к социально-философскому учению Ибн Халдуна историков и ученых Османской империи является самым весомым аргументом, опровергающим указанный ошибочный стереотип. Почти сто лет назад видный русский историк и востоковед Василий Бартольд (1869–1930) писал: «Сочинение («Мукаддима»). – И.Н.) Ибн Халдуна было переведено на турецкий язык (староосманский. – И.Н.) и сделалось настольной книгой турецких государственных мужей»⁷. Франц Розенталь (1914–2003), видный востоковед и переводчик «Введения» («Мукаддима») Ибн Халдуна на английский язык (1958), пишет, что, хотя современники Ибн Халдуна и ученые, жившие в течение последующего столетия, не восприня-

¹ *Rosenthal F. Ibn Khaldun's Life // Ibn Khaldun. The Muqaddimah. Vol. 1. N.Y., 1958. P. lxxvi.*

² «Введение» («Мукаддима») является первой частью большого исторического произведения Ибн Халдуна под названием «Книга назидательных примеров по истории арабов, персов и берберов и их современников, имевших большую власть» (Китаб ал-‘ибар ва диван ал-мубтада’ ва ал-хабар фи айам ал-‘араб ва ал-‘аджам ва ал-барбар ва ман ‘асара-хум мин зи-ас-султан ал-акбар), или просто «Китаб ал-‘ибар». Тем не менее «Мукаддима» вошла в научный оборот как отдельный и самостоятельный трактат.

³ *Rosenthal F. Ibn Khaldun's Life. P. lxxv; Rosenthal F. al-Makrizi // The Encyclopaedia of Islam. Vol. VI. Leiden, 1991. P. 192–193.*

⁴ *Ал-Джабарти, ‘Абд ар-Рахман. ‘Аджа’иб ал-‘асар. Т. 1. Бейрут, Б.г. С. 11; Ат-Тахтави, Ахмад Рафи’. Ат-Танбих ва ал-иказ фи зайл тазкират ал-хуффаз. Т. 1. Бейрут, Б.г. С. 123–124.*

⁵ *Ал-Джаноби М.М. Философия современной мусульманской реформации. М., 2014. С. 253–254.*

⁶ *Бартольд В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском мире // Бартольд В. Ислам. Культура мусульманства. Мусульманский мир. М., 2012. С. 291; Rosenthal F. Ibn Khaldun's Life. P. lxxvi; Stowasser B. Ibn Khaldun's Philosophy of History: The Rise and Fall of States and Civilizations // Working Paper at the Faculty of Political Science. Ankara, 1984. P. 185–190.*

⁷ *Бартольд В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском мире. С. 291.*

ли его взгляды, в конце XVI – нач. XVII вв. произошло повторное открытие наследия арабского мыслителя и что народом, заново открывшим Ибн Халдуна, были турки-османы. Он отмечает, что у турков-османов, как и древних римлян, предметом особой заботы была политика, а потому османские историки и государственные деятели проявляли большой интерес к мыслям и работам Ибн Халдуна. Франц Розенталь приводит имена наиболее видных османских историков и писателей, в чьих воззрениях можно обнаружить прямое влияние учения Ибн Халдуна – Увейси (1561–1628), Ташкопрюлю-заде (1495–1561), Хаджи Халифа (Катиб Челеби) (1609–1657) и Мустафа На'има (1655–1716). Для подтверждения своих слов о приоритете османских ученых в открытии наследия Ибн Халдуна Ф. Розенталь ссылается на трех турецких историков XX в. – Заки Валиди Тогана, Зийа ад-Дина Фахри Финдикоглу и Хилми Зийа Улкена⁸. Мухаммад Тальби, автор статьи об Ибн Халдуна в «Энциклопедии ислама» на английском языке, отмечая влияние Ибн Халдуна на османскую историографическую традицию, также ссылается на статью вышеупомянутого Зийа ад-Дина Фахри Финдикоглу⁹. Следует отметить, что Заки Валиди Тоган (1890–1970), стоявший у истоков современной турецкой исторической науки, был учеником Василия Бартольда и последним представителем русской классической исторической школы конца XIX – нач. XX вв. Обращение Ф. Розенталя к книге З.В. Тогана «Методология в исторических исследованиях» (“*Tarihîte usûl*”) для опровержения мнения о забвении Ибн Халдуна в мусульманском мире служит свидетельством признания западным востоковедением заслуг русской исторической школы конца XIX – нач. XX вв. в изучении влияния Ибн Халдуна на османскую интеллектуальную традицию. Достоин сожаления тот факт, что результаты исследований представителей русской исторической школы указанного периода в этой области до сих пор остаются невостребованными современной отечественной гуманитарной мыслью.

Таким образом, современной наукой установлено, что обращение к философии истории Ибн Халдуна составляло важную часть османской интеллектуальной и культурной традиции в XVI–XIX вв. Труды Ибн Халдуна также оказали ощутимое влияние на творчество некоторых мусульманских ученых Волго-Уральского региона бывшей Российской империи, как например, Шихаб ад-Дин Марджани (1818–1889)¹⁰ и Мурад Рамзи (1854–1934)¹¹. Европейские ученые приступили к изучению наследия Ибн Халдуна только в XIX в.¹² Поэтому следует говорить о сравнительно недавнем открытии Ибн Халдуна Западом, тогда как в мире ислама (пусть и не во всех его частях) интерес к его учению не исчезал.

К середине XVI в. османские историки знакомятся с учением Ибн Халдуна. Объективной причиной усиления интереса османских историков в XVII в. к его философии истории, изложенной в «Мукаддиме», стали кризис и начавшийся упадок некогда могущественной Османской империи. Отталкиваясь от его идей, они стали развивать свои исторические и со-

⁸ Rosenthal F. *Ibn Khaldun's Life*. P. lxvi.

⁹ “On his influence in Turkey, see *Fındıkoğlu Z. Fahri, Türkiy’de İbn Haldunizm*, in *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, 153–63” (*Talbi M. İbn Khaldûn // The Encyclopaedia of Islam*. Vol. III. Leiden, 1983. P. 831).

¹⁰ *Togan, A. Zeki Velidî. Tarihîte usul*. İstanbul, 1981. S. 159.

¹¹ *Рамзи, Мурад*. Талфик ал-ахбар ва талких ал-’асар фи вака’и Казан ва булгар ва мулук ат-татар (Изложение сведений и приумножение преданий о Казани, булгарах и татарских царях): в 2 т. Оренбург, 1908.

¹² *Stowasser B. Opt. cit.*

циально-политические воззрения¹³, переосмысливать положения учения Ибн Халдуна о причинах возникновения, развития и гибели государства с целью найти рецепт спасения Османской империи от упадка (чокуш). Наконец, несомненной заслугой турков-османов является первый перевод «Введения» («Мукаддима») Ибн Халдуна на староосманский язык в первой половине XVIII в. Обращение османских историков к трудам Ибн Халдуна продолжалось вплоть до начала XX в. В современных турецких исторических исследованиях принято называть эту многовековую традицию «ибн-халдунизм» (Ибн Халдунджулук)¹⁴.

Влияние идей Ибн Халдуна на османских историков прослеживается примерно с середины XVI в. Подтверждением этому может служить труд Хафиза-и Аджама (ум. в 1550) под названием «Град знания» (Мадинат ал-'илм). Османский историк и писатель Увейси (1561–1628) приобрел рукопись сочинения Ибн Халдуна «Введение» (Мукаддима) в 1598 г. в Египте. В дальнейшем процесс обращения османских историков к Ибн Халдуну усиливается – в каждом столетии вплоть до начала XX в. жили и творили четверо или пятеро османских историков и интеллектуалов, испытывавших в разной степени его влияние. К их числу относятся Хафиз-и Аджам (ум. 1550), Кинили-заде Али Эфенди (1510–1572), Ташкопрюлю-заде Ахмад Эфенди (1495–1561), Мустафа Джанаби (ум. 1591), Гелиболу Мустафа Али (1541–1600), Увейси (1561–1628), Хаджи Халифа (Катиб Челеби) (1609–1657), Кочи Бей (XVII в.), Хазерфен Хусейн Бей (ум. 1691), Мунаджжим-баши Дервиш Деде Эфенди (1631–1702), Мустафа На'има (1655–1716), Дефтер паша Сари Мехмет Паша (ум. 1717), Шейх-ул-ислам Пири-заде Мухаммад Сахиб Эфенди (1674–1749), Ахмет Ресми Эфенди (1700–1783), Ахмет Вефик Паша (1813–1891), Хайруллах Эфенди (1817–1866), Абд ал-Латиф Сухби Паша (1818–1885), Митхат Паша (1822–1888), Джевдет Паша (1822–1895), Мустафа Нури Паша (1824–1890), Геленбеви-заде Ахмет Тевфик Эфенди (ум. 1890), Намик Кемал (1840–1888), Абд ар-Рахман Шереф (1853–1925) и Муаллим Джевдет (1883–1935).

Не все из перечисленных османских историков специально занимались систематическим исследованием природы исторических событий и причин развития человеческого общества и государства. Однако можно выделить тех, которые занимались переосмыслением основных положений социально-философского учения Ибн Халдуна – Кинили-заде Али Эфенди (1510–1572), Хаджи Халифа (Катиб Челеби) (1609–1657) и Мустафа На'има (1655–1716). Эти трое османских ученых наиболее точно следовали положению Ибн Халдуна о необходимости использования критического метода в области исторических исследований и отказа от простого описательства и некритического пересказа (накл) событий прошлого. Они разделяли его мысль о том, что цель исторической науки состоит в выявлении закономерностей в общественном развитии. Как и великий арабский историк, они рассматривали человека как природно, социально и культурно обусловленное существо.

Прежде чем приступить к рассмотрению их социально-философских взглядов, следует указать на основные положения учения Ибн Халдуна о государстве. Государство (давла) проходит пять стадий развития, чтобы отмереть естественным образом по истечении срока, примерно равного жизни трех поколений людей. Первая стадия государства – этап возникновения нового государства благодаря захвату воинственным племенем/народом власти у прежней династии правителей. Вторая стадия – этап закабаления, когда

¹³ Togan, A. Zeki Velidi. Tarihte usul. S. 158.

¹⁴ Okumuş E. Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun. İstanbul, 2009. S. 14.

новый правитель оттесняет наиболее влиятельных носителей групповой солидарности от власти, подбирает на их место лояльных ему представителей других народов и набирает наемную армию в качестве альтернативы племенному ополчению. Третья стадия – этап процветания, когда государство действует как отлаженная машина, создавая условия для развития наук, искусств и культуры. Четвертая стадия – это период в развитии государства, когда начинается его упадок, правитель имитирует деяния государей-предшественников лишь из желания удержать власть. Пятая стадия государства – этап разложения и гибели государства, когда правитель полностью устраняется от ведения государственных дел, власть переходит в руки дворцовой камарильи, государственная машина приходит в негодность, экономика в плачевном состоянии и наблюдается всеобщее падение нравов¹⁵.

Как было сказано выше, с середины XVI в. османские ученые начинают знакомиться с учением Ибн Халдуна о природных и естественных факторах развития общества, социальной сущности человека, естественных причинах возникновения государства, стадиях развития государства и его гибели и т. д. Рецепция идей Ибн Халдуна османскими учеными в итоге повлекла изменение их взглядов на природу государства, власти и общества. Но самым существенным было то, что они не довольствовались эпигонским воспроизведением его идей, а старались использовать их в ходе поиска рецептов спасения Османской империи от упадка и гибели. Их не устраивало пессимистическое по сути детерминистское учение Ибн Халдуна о неизбежной гибели государства по истечении отведенного ему срока.

Первым османским ученым, на которого серьезно повлияли идеи Ибн Халдуна, является Кинили-заде Али Эфенди (1510–1572), автор таких произведений, как «Возвышенные нравы» («Ахлак-и ‘Алаи»), «Послание письменного пера» («Калемиййа рисалеси»), «Послание меча» («Сейфиййа рисалеси») и т. д. В сочинениях «Возвышенные нравы» («Ахлак-и ‘Алаи») и «Государство и семейный этикет» («Девлет ве аилэ ахлаки») он, как и Ибн Халдун, пишет, что человеческий род по природе своей социален (инсан нав‘-и йарадылыштан медени таби‘атлыдыр)¹⁶. Жизнь в общезжитии необходима для выживания людей, ибо защита от диких животных и нахождение пропитания возможны лишь совместными усилиями. Человек, будучи физически слабым существом, наделен разумом, дарованным ему Богом, что отличает его от животных и дает ему и другим представителям его рода возможность выживать за счет коллективных усилий.

По мнению Кинили-заде, как разум человека управляет его органами, так и обществом должен руководить справедливый правитель. Последний должен равно относиться ко всему народу, в противном случае общество неминуемо распадется. На представления Кинили-заде об обществе и его структуре повлияли античные идеи. Это видно из его утверждения, что как существование человека обязано четырем стихиям природы (вода, огонь, воздух, земля), так и благополучие общества возможно лишь благодаря наличию четырех сословий (таифа):

1) «люди пера» (эхл-и калем) – ученые-улемы, судьи, писцы, сборщики налогов, врачи, поэты, астрономы и инженеры, олицетворяющие воду, необходимую телу;

2) «люди меча» (эхл-и шимшир) – воины, олицетворение огня, необходимого в борьбе;

¹⁵ Ибн Халдун. Введение (ал-Мукаддима) // Историко-философский ежегодник 2007. М., 2008. С. 212–213.

¹⁶ Цит. по: *Okumuş E. Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun. S. 68.*

3) «люди торговли» (туджжар) – торговцы. Они олицетворяют воздух, обеспечивающий жизнь обществу;

4) «люди земли» (чифтчилэр) – крестьяне, которые олицетворяют землю.

Так же как в теле человека для его здоровья требуется равновесие четырех стихий, так и в обществе требуется равновесие, гармония в отношениях между указанными сословными группами. В противном случае общество впадет в состояние разрухи и упадка. Средством поддержания общества в гармонии служит политика, искусство управления (сийасет), которое рассматривается по аналогии с медициной (тип илми). Справедливый правитель (падишах) подобен искусному врачу.

Кинили-заде утверждает три принципа политики и управления обществом и государством. Первый принцип – справедливость (адалет). Второй принцип – защита (корума) правителем государства с опорой на знания и способности людей. Люди делятся в соответствии с их характерами и способностям на пять групп: 1) добродетельные люди; 2) люди, от природы добрые, но использующие хорошие свойства характера только лишь для себя, хотя государство может при желании перенаправить их энергию на совершение благих дел; 3) люди, от природы одновременно злые и добрые и которых можно направить на путь исправления и использовать для благих целей; 4) люди, от природы злые, но которых все еще можно исправить путем воспитания и использовать для благих целей; 5) люди, от природы злые и распространяющие зло. Часть из них в силах исправиться. Но если они не исправятся, то для общего блага их нужно заключать в тюрьму и даже физически истреблять. Третьим принципом в управлении государством является равенство (эшитлик), или требование к государю равно относиться ко всем.

Как следует из вышеприведенного, Кинили-заде Али Эфенди, в отличие от Ибн Халдуна, полагает, что при принятии необходимых мер государство в состоянии выйти из кризиса и избежать упадка (чокуш) и последующей гибели.

Хаджи Халифа (Катиб Челеби) (1609–1657) является еще одним османским историком и ученым, также испытавшим влияние Ибн Халдуна. В своем библиографическом произведении «Кашф аз-зунун» на арабском языке, где им описано более 14500 книг, он дает высокую оценку историческому произведению Ибн Халдуна «Китаб ал-‘ибар» и введению («Мукаддима») к нему¹⁷. Что касается собственно общественно-исторических воззрений Катиба Челеби, то он развивает их в таких своих сочинениях, как «Всеобщая история» («Таквим ат-таварих»), «Порядок устройства действий для исправления состояния дел» («Дустур ал-а‘мал ли-истилахи’л халел»), «Весы истины в выборе наиболее справедливого» («Мизан ал-хакк фи ихтийар ал-ахакк») и т. д. Кроме арабского и персидского он владел латинским и греческим языками, в ходе своих научных изысканий использовал греческие и латинские источники, переводил исторические и географические сочинения западноевропейских ученых с латинского на староосманский язык¹⁸.

В сочинении «Всеобщая история» («Таквим ат-таварих») он пишет, что движущей силой в ходе возникновения государства является групповая солидарность членов рода или племени (та‘ассуб ва та‘аун риджал). Развитие общества он понимает по аналогии с развитием человеческого

¹⁷ *Kâtip, Çelebi. Keşfü’z-zünûn an Esâmî al-kütüb va’l-fünûn. Arabic. Talik. Autograph copy. Written in 1051. (MS no Carullah 1619. Istanbul). 1640. S. 274.*

¹⁸ *Karliga B. The Horizon of Katip Celebi’s Thought. URL: http://www.muslimheritage.com/article/horizon-katip-celebi%E2%80%99s-thought#sec_7 (дата обращения: 25.10.2014).*

организма, состоящим в прохождении трех стадий: стадия роста (синн-и нумувв), стадия замедления и остановки (синн-и вукуф) и стадия упадка и гибели (синн-и инхитат)¹⁹. В другом сочинении «Порядок устройства действий для исправления состояния дел» («Дустур ал-а'мал ли-истилахи'л халел») Катиб Челеби развивает свое учение об обществе как органическом целом и излагает рецепты выведения Османского государства из состояния кризиса. Разделяя гуморальную теорию Гиппократов, согласно которой здоровье человека зависит от равновесия в его организме телесных соков, «гуморов» (кровь, флегма, черная и желтая желчь, соответствующие четырем стихиям (вода, огонь, воздух и земля)), Катиб Челеби рассматривает общество по аналогии с телом человека. Он утверждает, что общество состоит из четырех частей (еркан-и арба'а). Это ученые, воины, торговцы и представители низшего сословия – крестьяне и ремесленники. Эти четыре составные части общества соответствуют четырем составным элементам, необходимым для поддержания существования человека (кровь, флегма, черная и желтая желчь (кан, балгам, сафра, севда)). Благополучие общества обеспечивается поддержанием гармоничного равновесия между его составными частями.

Катиб Челеби не разделяет пессимистического взгляда Ибн Халдуна на государство и общество периода упадка. Как он считает, для спасения государства и борьбы со злом и несправедливостью необходим «владелец сабли» (кылыч сахибы), «великий человек» (бюйюк адам). Великая личность, опираясь на веру в Бога и сильное войско, избавит государство от разорения ненужными расходами, очистит аппарат управления от недостойных, покончит с коррупцией и прочими социальными недугами.

Запад начал знакомиться с трудами Катиба Челеби еще при его жизни. Ученый Лейденского университета Левинус Варнер прибыл в Стамбул в качестве посла Голландии в Османской империи в 1655 г. Там он одновременно занимался изучением и скупкой восточных рукописей. В итоге Л. Вернер вывез для библиотеки Лейденского университета ценную коллекцию из более 1000 рукописей на арабском, персидском и староосманском языках, в том числе несколько книг Катиба Челеби²⁰.

Творчество крупнейшего османского историка Мустафы На'имы (1655–1716) также развивалось под влиянием Ибн Халдуна. Наиболее полно Мустафа На'има выразил свои социально-философские взгляды во вводной части к своему историческому труду, получившему известность под сокращенным названием «Наимова история» («Тарих-и На'има») ²¹. Обращаясь к теме упадка государств (деветлетер чокушу конусу), он переосмысливает заимствованное у Ибн Халдуна учение о фазах развития общества и государства и упадке последнего. Государство, будучи выражением власти и правления (мулк ве султанат), есть тип устройства человеческого общества. Фазам развития человека (годы роста (синн-и нумувв), годы стабильности и остановки (синн-и вукуф) и годы старения (синн-и инхитат)) соответствуют стадии государств – время роста (заман-и нумувв), время стабильности и остановки (заман-и вукуф) и время упадка (заман-и инхитат). По его мнению, устройство общества соответствует устройству человека: как человек состоит из четырех элемен-

¹⁹ Катиб, Челеби. Таквим ат-таварих. Константинополь, 1733. С. 224.

²⁰ Okumuş E. Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun. S. 87–91.

²¹ См.: На'има, Мустафа. Равдат ал-хусайн фи хуласат ахбар ал-хафикайн: в 6 т. Истанбул, 1863. Здесь приводится его сокращенное название – Тарих-и На'има. В XIX в. это сочинение Мустафы На'имы было переведено на английский язык. См.: Naima M. Annals of the Turkish Empire from 1591 to 1659 of the Christian Era. L., 1832.

тов (кровь, балгам, или флегма, желтая желчь и черная желчь), чувств и разума, так и общество состоит из четырех частей, или сословий (ученые, военные, торговцы и крестьяне), которыми управляет султан али-шан (правитель высоких деяний)²².

Движущим фактором возникновения государства является чувство групповой солидарности (‘асабиййа) мужчин воинственного племени/народа. Он описывает пять фаз развития государства в полном соответствии с учением Ибн Халдуна о пяти фазах государства – этапы возникновения, подъема, расцвета, стагнации и упадка²³.

Как и Катиб Челеби, Мустафа На‘има полагал, что после прохождения государством пяти фаз развития и впадения в упадок его можно спасти от гибели усилиями «великих людей» (бюйюк адамлар). Условием обеспечения долголетия государству является политика, искусство управления (сийасет). Есть два вида политики: один с опорой на разум (сийасет аклийа), а другой – с опорой на законы, приведенные в Коране и мусульманском предании (сунна), то есть шариатская политика (сийасет шар‘ийа). Мусульманское государство руководствуется шариатской политикой, которая лучше политики, основанной только на разуме, ведь мусульманские правители, проводя шариатскую политику, обретут счастье не только в этом мире, но и на том свете. Шариат – это справедливость. «Лучшее из действий и деяний – срединное (справедливое)» (хайр ал-’умур авсату-ха). А потому отказ проводить шариатскую политику есть проявление несправедливости, что является причиной гибели государства. Государство неверных управляется политикой, основанной на разуме (сийасет аклийа). Другими словами, причиной существования государств неверных является то, что они управляются на основе разума. И в этих государствах зло и несправедливость (зулм) приводят к гибели государства²⁴. Он пишет: «Мир разрушается не от неверия, а от зла» (дунйа куфр илэ йыкылмаз, зулм илэ йыкылыор)²⁵. Все сказанное им о политике, основанной на шариате, политике, основанной на разуме, что причина гибели государств – не неверие, а несправедливость и зло, заимствовано у Ибн Халдуна из его «Мукаддимы». Ибн Халдун выделяет три вида власти и политики: 1) природная власть (мулк таби‘и), 2) политика, основанная на разуме (сийаса ‘аклийа), и 3) политика, основанная на шариате, или халифат (хилафа). Он пишет: «Шариат не осуждает власть как таковую, ибо нет опасности от ее осуществления. Шариат осуждает зло, что проистекает от власти из-за насилия и несправедливости»²⁶. У На‘мы приводится парафраз – «Мир разрушается не от неверия, а от зла».

Мустафа На‘има утверждает, что условием спасения мусульманского государства является справедливое управление. Спасение и обеспечение долголетия (бака’) исламского государства напрямую зависят от проведения политики с опорой на шариат. Что касается долголетия немусульманских государств, то причиной этого является проведение там политики, основанной на разуме. Таким образом, Мустафа На‘има считает, что продолжительность существования государства как такового, как мусульманского, так и немусульманского, зависит от проведения политики с опорой на справедливость, а долголетие мусульманских государств зависит от осуществления политики с опорой на шариат, который также является справедливостью.

²² На‘има, Мустафа. Тарих-и На‘има. С. 26.

²³ Ibid. S. 31, 33, 34, 35, 36, 38.

²⁴ Ibid. S. 31–33.

²⁵ Ibid. S. 33.

²⁶ Ибн Халдун. Мукаддима. С. 178–179.

Как и Катиб Челеби, он рассматривает общество по аналогии с телом человека и утверждает, что общество состоит из четырех частей, или четырех сословий (еркан-и арба'а). Это ученые, воины, торговцы и представители низшего сословия (крестьяне и ремесленники). Эти четыре составные части общества соответствуют четырем составным элементам, наличие которых необходимо для поддержания существования человека (кровь, флегма, черная и желтая желчь). Справедливое управление государством на основе шариата и должно обеспечить равновесие между составными частями общества для обеспечения долголетия государства. Мустафа На'има отводит большую роль ученым мусульманского государства, сравнивая их с духом в человеке.

Османское государство, по его мнению, является государством, основанным на шариате, а потому в политике его правители должны опираться на шариат. Чувство групповой солидарности ('асабийя) турков-османов, которое было движущей силой при создании империи, ушло в прошлое в результате проводимой практики «девширме» – широкого привлечения на государственную и военную службу представителей нетюркских и немусульманских общин. Но пытаться вернуть старое чувство групповой солидарности не имеет смысла, достаточны религиозный Закон (шариат) и основанная на нем справедливость как принцип управления государством.

Из вышесказанного следует, что Мустафа На'има не был простым компилятором идей Ибн Халдуна. Он пытался переосмыслить их в целях выработки рецепта выведения Османского государства из кризиса.

После Мустафы На'има еще одной крупной фигурой из числа османских ученых, представляющих традицию «ибн-халдунизма», является Пиризаде Мухаммад Сахиб Эфенди (1674–1749). Он перевел на староосманский язык основной труд Ибн Халдуна – «Введение» («Мукаддима») (правда, без последней, шестой главы, где он остановился на разделе о правоведении (фикх). Завершил перевод Мукаддимы Джевдет Паша (1822–1895))²⁷. Пиризаде занимал должность шейх-ул-ислама, муфтия Константинополя, должность которого в Османской империи приобрела небывалое религиозно-политическое значение, так как шейх-ул-ислам был не только высшим религиозным авторитетом и главой улемов, но и вторым по рангу сановником в государстве. Влияние Ибн Халдуна на Пиризаде сказалось на точке зрения османского богослова по вопросу о главе мусульманской общины. Господствующая позиция в суннитской государственно-правовой теории халифата сводится к утверждению, что халифом может быть лишь человек из племени курайш, то есть соплеменник пророка Мухаммада. Пиризаде полагает, что данное требование было обязательным для исполнения только в период правления четырех так называемых «праведных халифов». Что касается по-

²⁷ По мнению современного турецкого ученого Сулеймана Улудага (Süleyman Uludağ), осуществившего последний перевод «Введения» («Мукаддима») на турецкий язык, самым ранним текстом «Мукаддимы» является «тунисская» рукопись, составленная Ибн Халдуном в Тунисе и подаренная султану Абу 'Аббасу. Позже им была составлена «фарисийская» рукопись, подаренная примерно в 1388 г. магрибинскому правителю Абу Фарису 'Абд ал-'Азизу. Копии «фарисийской» рукописи широко представлены в библиотеках Европы, североафриканских стран и Египта, а также в библиотеках Новой мечети (Yeni cami) и Ибрагима Паши в Стамбуле. Сулейман Улудага считает, что Ибн Халдун и дальше продолжал вносить правки в свое сочинение. В стамбульских библиотеках хранятся следующие рукописи «Мукаддимы»: Damad Ibrahim Paşa 863, 868, Yeni cami 888, Atif Ef. 1936, H. Hüsni Paşa 862, Hüsrev Paşa 373, 374, Bağdatlı Vehbi 1075, 1080, Hamidiye 982, Esad Ef. 2418, 2332, Halet Ef. 617, Reisulkuttab 679, Hekimoğulları 805, Topkapı sarayı Ahmed III 3042, Ragıp Paşa 978, Nuruosmaniye 3423, 3424, 3965, 3070, в г. Бурса – рукопись Bursa Huseyin Çelebi 793. См.: *Uludağ S. Giriş // İbn Haldun. Mukaddime 1. Istanbul: Dergâh Yayınları, 2013, S. 135–136.*

следующих мусульманских правителей, то при условии исполнения (пусть даже формально) функций халифа они имеют право владеть титулом халифа. Для обоснования своей позиции Пири-заде ссылается на Ибн Халдуна²⁸, который действительно пишет в «Мукаддима», что условие для претендента на пост халифа быть курайшитом носит лишь рекомендательный, а не обязательный характер в силу утраты арабами чувства групповой солидарности ('асабиййа), движущей силы создания арабских халифатов (Омейядского и Аббасидского) и последующего распада и гибели этих государств²⁹.

Мустафа Нури Паша (1824–1890), видимо, уже примирившись с неизбежным закатом Османского государства, пытался все этапы и периоды правления султанов Османского государства уложить в схему из пяти фаз государства Ибн Халдуна. Абд ар-Рахман Шефер (1853–1925) выражал надежду на чудесную защиту Богом Османского государства путем сверхъестественного вмешательства (Аллах мудахалесы) в историю. Скорее всего, он, как и Мустафа Нури Паша, также разуверился в возможность спасти Османское государство усилиями самих людей.

Муаллим Джевдет (1883–1935) в своей статье «Схоластический спор» («Исколастик кавгасы») утверждает, что мусульманские ученые, которые слепо следуют букве религиозных книг и отказываются учитывать требования времени, являются худшими людьми, теми, кто всегда выступает против прогресса. Таких косных ученых критиковал еще Ибн Халдун. Муаллим Джевдет верит, что веяния времени заставят их выйти из плена строк в книгах и обратиться к реальным проблемам.

Интерес не только османских ученых, но и интеллектуалов из других мусульманских стран к учению Ибн Халдуна в конце XIX – нач. XX вв. был обусловлен желанием сторонников секуляризации и реформ ислама (отделение государства от религии, утверждение светских начал в обществе и т. д.) найти основание своим инициативам в исламском классическом наследии. Эта тенденция нового прочтения «Мукаддимы» Ибн Халдуна на рубеже XIX–XX вв. была инициирована зарождением светской национальной идеологии в исламском мире. Светски ориентированные представители интеллигенции мусульманских стран, желающие упразднить халифат, вдохновлялись положением Ибн Халдуна о том, что халифат – явление преходящее и что исторический Халифат превратился со временем в султанат³⁰. Не случайно проводивший консервативную политику турецкий султан Абдул-Хамид II (1876–1909) внес сочинение Ибн Халдуна «Мукаддима» в список запрещенной литературы³¹.

Интересен случай обращения в 1912–1914 гг. к учению Ибн Халдуна молодого студента и начинающего востоковеда Заки Валиди Тогана, жившего в то время в Казани. Некоторые современные турецкие историки справедливо считают, что интерес молодого Заки Валиди Тогана к творчеству Ибн Халдуна был продиктован не просто желанием провести научное исследование причин отставания исламского мира и тюрков, но и стремлением легитимизировать светский национализм тюркских народов. Не случайно статью Заки Валиди Тогана о взглядах Ибн Халдуна на халифат и султанат³², опубликованную в стамбульском научном журнале «Бильге маджмуасы» (1914. № 7), вни-

²⁸ См.: *Buzpinar Ş.T.* The Question of Caliphate under the Last Ottoman Sultans // *Ottoman Reform and Muslim Regeneration*. N.Y., 2005. P. 29.

²⁹ *Ибн Халдун*. Мукаддима. С. 182, 206.

³⁰ Там же. С. 206.

³¹ *Uludağ, Süleyman*. Giriş. S. 152.

³² *Togan, A. Zeki Velidi*. Tarihte usul. S. 164.

мательно прочитал Мустафа Кемаль Ататюрк, будущий основатель Турецкой республики, первым в мусульманском мире осуществивший радикальные реформы по отделению государства от религии.

«Ибн-халдунизм» (Ибн Халдунджулук) османских ученых стал достоянием истории. Современные исследователи придерживаются разных точек зрения по вопросу о степени влияния Ибн Халдуна на интеллектуальную жизнь XVI–XIX вв. в Османской империи. Некоторые авторы даже полагают, что в случае с османскими историками речь может идти не о творческом переосмыслении ими детерминистского взгляда Ибн Халдуна на ход развития общества и государства, а об их зависимости от персидской историографической традиции составлять сочинения в жанре «назиданий и советов правителям» (насихат-намэ)³³.

Согласно точке зрения Корнела Флейшера, Катиб Челеби воспринял учение Гиппократов опосредованно – через персидского философа, математика и астронома, знатока медицины, оптики и музыки Насир ад-Дина ат-Туси (ум. в 1274), комментатора античных философов и ученых (Евклид, Птолемей и др.), который в своем сочинении «Насирова этика» («Ахлак-и Насири») переложил учение Гиппократов в своих формулировках в виде учения о правителе как искусном враче, поддерживающем здоровье государства за счет обеспечения гармонии и равновесия его четырех составных частей – словесий (ученые, воины, торговцы и крестьяне)³⁴.

Ставить окончательную точку в дискуссиях о том, была ли османская историографическая традиция оригинальной или нет, еще рано. Но в любом случае не следует принимать однозначно ту или иную сторону в этом споре, не изучив всесторонне генезис и развитие этой традиции. Вряд ли будет продуктивным рассмотрение творчества османских интеллектуалов только в контексте мусульманской традиции, в изоляции от западноевропейской культуры в силу нижеследующих обстоятельств. Мустафа На'има приводит в своих текстах слова из западноевропейских языков (латинский и итальянский), как например, *паразит* (паразит, от лат. *parasītus*), *падре* (отец) и *мадре* (мать)³⁵. Катиб Челеби владел латинским и греческим языками, привлекал в ходе своих научных изысканий источники на латыни и греческом, переведил исторические и географические сочинения западноевропейских ученых с латинского языка на староосманский. Вместе с Ихласи Мехмет-эфенди он перевел с латыни на староосманский язык и опубликовал под названием «История франков» (Тарджума тарих-и френгино) в 1646 г. историческое сочинение Иоганна Кариона (1499–1537) “Chronicles” (написанное на немецком, затем переведенное и опубликованное в Париже в 1537 г. на латинском языке). Катиб Челеби также составил сборник под названием «История Константинополя и царей» (Таварих-и Константиния ва кавасира) из неполных переводов таких византийских историков, как Иоанн Зонарас, Никитас Акоминатес, Никифор Грегорас и Ладоникус Халкодилас. Целью Катиба Челеби было получение цельного представления о всеобщей истории. Его стремление опираться в своих исторических исследованиях не только на традиционные исламские источники, но и на западные находило свое выражение в том, что он писал вместо «Мехмет» (турецкое произношение имени Мухаммад) Мухаммед, Маомет или Меомет (Muhammed, Maomet/Meomet), то есть предпочитал варианты латинского произношения этого имени. Также как он

³³ См.: Ortaylı I. Basic Trends in Ottoman Turkish Historiography. P. 62.

³⁴ Fleischer C. Royal Authority, Dynastic Cyclism, and ‘Ibn Khaldūnism’ in Sixteenth-Century Ottoman Letters // *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*. Leiden, 1984. P. 200.

³⁵ На'има, Мустафа. Тарих-и На'има. S. 29, 31.

писал Саладинус (Saladinus), а не Салах ад-Дин, свой *лакаб* (прозвище) «Челеби» писал как Kalepinus, имя Муса писал как Мойзес (Moizes), Османлы – как Отоман (Otoman), составное имя Осман Гази – как Отоманус (Otomanus), а составное имя Орхан Гази – как Орханес (Orhanes)³⁶. Обращение Катиба Челеби к западным источникам было вызвано усилением военного и технологического превосходства Запада. В целом всплеск интереса османских ученых из числа его современников к географии являлся отражением осознания турками-османами одной из причин успехов европейцев – наличия у них хорошего знания географии, что, наряду с другими факторами, позволило западным странам постепенно установить контроль на морях и на суше практически во всем мире³⁷.

Османские историки, пытаясь решить актуальную для себя практическую задачу, а именно найти рецепты выведения Османского империи из состояния упадка, прибегали не только к идейному наследию исламского мира, но и к западной политической мысли (античная, византийская и нововременная). Как и Ибн Халдун, они пришли к осознанию того, что причиной упадка государства является не исламская религия, а факторы естественного порядка. Ради выведения османского государства и общества из кризиса они демонстрировали готовность творчески усваивать знания чужих культур, даже иноверческих. Тем самым они следовали максиме исламской культуры, выраженной в высказывании пророка Мухаммада: «Ищите знания даже в Китае». С высоты сегодняшнего дня легко увидеть, что концепции османских историков были утопичны. Но их открытость к знаниям разных культур и народов делает наследие османской историографической традиции чрезвычайно актуальным.

Список литературы

- Ал-Вакиди*. Китаб ал-магази: в 2 т. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2004.
- Ал-Джабарти*, ‘Абд ар-Рахман. ‘Аджа’иб ал-‘асар: в 3 т. Бейрут: Дар ал-джил, Б.г.
- Ал-Джаноби* М.М. Философия современной мусульманской реформации. М.: Садр, 2014. 436 с.
- Ат-Тахтави*, Ахмад Рафи’. Ат-Танбих ва ал-иказ фи зайл тазкират ал-хуффаз. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, Б.г. 166 с.
- Аш-Шайбани*, Мухаммад. Ал-Мабусут: в 2 т. Карачи: Идарат ал-Кур’ан ва ал-‘улум ал-исламиййа, Б.г.
- Бартольд В.* Теократическая идея и светская власть в мусульманском мире // *Бартольд В.* Ислам. Культура мусульманства. Мусульманский мир. М.: Книжный Клуб Книговек, 2012. С. 273–293.
- Ибн Кутайба*. Ал-Имама ва ас-сиййаса. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1997. 360 с.
- Ибн Халдун*. Введение (ал-Мукаддима) / Пер. с араб. А.В. Смирнова // *Историко-философский ежегодник 2007*. М.: Наука, 2008. С. 187–217.
- Ибн Халдун*. Мукаддима. Сайда-Бейрут: Ал-Мактаба ал-‘асриййа, 1996. 630 с.
- Ибн Ханбал*, Ахмад. Муснад Ахмад ибн Ханбал: в 6 т. Каир: Му’ассасат Куртуба, Б.г.
- Катиб, Челеби*. Таквим ат-таварих. Константинополь: Ибрахим Мутафаррика, 1733. 228 s. (на староосманском яз.).
- На’има, Мустафа*. Равдат ал-хусайн фи хуласат ахбар ал-хафикайн (Тарих-и На’има): в 6 т. Истанбул: Табхане-и Амуре, 1863 (на староосманском яз.).

³⁶ Цит. по: *Karliga B.* The Horizon of Katip Celebi’s Thought. URL: http://www.muslimheritage.com/article/horizon-katip-celebi%E2%80%99s-thought#sec_7 (дата обращения: 25.10.2014).

³⁷ Ibid.

Рамзи, Мурад. Талфик ал-ахбар ва талких ал-'асар фи вака'и Казан ва булгар ва мулук ат-татар (Изложение сведений и приумножение преданий о Казани, булгарах и татарских царях): в 2 т. Оренбург: Каримов, Хусаинов и К°, 1908 (на араб. яз.).

Buzpinar Ş.T. The Question of Caliphate under the Last Ottoman Sultans // *Ottoman Reform and Muslim Regeneration* / Ed. by I. Weismann, F. Zachs. N.Y.: I.B. Tauris & Co, 2005. P. 17–38.

Cevdet M. Türk irfanında kitap'la tecrübe usullerinin mücadelesi (İskolastik kavgası) // *Muallimler Mecmuası, Teşrinevvel.* 1925. URL: <http://www.egitim.aku.edu.tr/mcevedet.htm> (дата обращения: 03.07.2015).

Crone P., Hinds M. God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam. Camb.: Cambridge University Press, 1986. 155 p.

Fleischer C. Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldūnism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters // *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* / Ed. by B. Lawrence. Leiden: Brill, 1984. P. 198–220.

Karliga B. The Horizon of Katip Celebi's Thought. URL: http://www.muslimheritage.com/article/horizon-katip-celebi%E2%80%99s-thought#sec_7 (дата обращения: 25.10.2014).

Kâtip, Çelebi. Keşfü'z-zünûn an Esâmî al-kütüb va'l-fünûn. Arabic. Talik. Autograph copy. Written in 1051. (MS no Carullah 1619. Istanbul). 1640. 475 s.

Naima, Mustafa. Annals of the Turkish Empire from 1591 to 1659 of the Christian Era / Trans. by Ch. Fraser. L.: Oriental Translation Fund, 1832. 446 pp.

Okumuş E. Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun. Istanbul: İz Yayıncılık, 2009. 176 s. (на турецком яз.).

Ortaylı I. Basic Trends in Ottoman Turkish Historiography // *Ortaylı I. Ottoman Studies.* 3rd ed. Istanbul: Istanbul Bilgi University Press, 2010. P. 66–67.

Rosenthal F. al-Maḳrīzī // *The Encyclopaedia of Islam.* Vol. VI. Leiden: Brill, 1991. P. 192–193.

Rosenthal F. Ibn Khaldun's Life // *Ibn Khaldūn.* The Muḳaddimah. Vol. 1. N.Y.: Pantheon Books, 1958. P. xxix–lxxvii.

Stowasser B. Ibn Khaldun's Philosophy of History: The Rise and Fall of States and Civilizations // Working Paper at the Faculty of Political Science. Ankara: Ankara University, 1984. P. 185–190.

Talbi M. Ibn Khaldūn // *The Encyclopaedia of Islam.* Vol. III. Leiden: Brill, 1983. P. 825–831.

Togan, A. Zeki Velidî. Tarihte usul. Istanbul: Enderun Kitabevi, 1981. 350 s.

Uludağ S. Giriş // *İbn Haldun.* Mukaddime 1. Istanbul: Dergâh Yayınları, 2013, s. 15–154.

‘Ibn Khaldunism’ in the Ottoman intellectual tradition (16th–20th century)

Ilshat Nasyrov

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: ilshatn60@mail.ru

The prominent Muslim historian Ibn Khaldun (1332–1406), author of the famous *Muḳaddimah* (*Prolegomena*, or “Introduction”), is considered by many scholars as ‘the father of the philosophy of history’. In his study of history he strived to follow a scientific method and gave economic and natural factors prevalence over religious belief in his explanation of the origins and development of the state and civilization. **Political changes which occurred in the Islamic world during the 15th century (territorial expansion and apogee of the Ottoman Empire) proved a major inspiration for the development of Ottoman historiography.** Ibn Khaldun was to remain a dominant influence on Ottoman intellectual tradition until the 20th century; this is why contemporary Turkish historians designate this centuries-old tradition as ‘Ibn Khaldunism’ (*İbn Haldunculuk*). **Scholars belonging to it made sig-**

nificant contributions to many fields of knowledge. Among their achievements it is to point out that they were responsible for the uninterrupted study of Ibn Khaldun's work during the Middle Ages and up to its 'discovery' in the West in early 19th century; **they made appear**, in the first half of the 18th century, the first translation of Ibn Khaldun's *Prolegomena (Muqaddimah)* from Arabic into any other language (Ottoman Turkish); they continued to develop and, in some respects, to expand Ibn Khaldun's theory of the state.

Keywords: Ibn Khaldun, philosophy of history, Ottoman intellectual tradition

References

- Al-Dzhabarti, 'Abd ar Rahman. *'Adzha'ib al-'asar* [Al-Jabarti's History of Egypt], 3 vols. Beirut: Dar al-dzhil Publ., (In Arabic)
- Al-Dzhanabi, M.M. *Teologiya i filosoftiya al-Ghazālī* [The Theology and Philosophy of al-Ghazālī]. Moscow: Mardzhani Publ., 2010. 240 pp. (In Russian)
- Al-Vakidi. *Kitab al-magazi* [The Book of the Campaigns of the Prophet Muhammad], 2 vols. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmijja Publ., 2004. (In Arabic)
- Ash-Shaibani, Muhammad. *Al-Mabsut* [The Book of Expiation], 2 vols. Karachi: Idarat al-Kur'an va al-'ulum al-islamijja Publ. (In Arabic)
- At-Tahtavi, Ahmad Rafi'. *At-Tanbih va al-ikaz fi zajl tazkirat al-huffaz* [Mention and Impetus to The Memorial of the Hadith Masters]. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmijja Publ., 166 pp. (In Arabic)
- Bartol'd, V. "Teokraticeskaja ideja i svetskaja vlast' v musul'manskom mire" [Theoretical Idea and secular Power in the Islamic world], in: V. Bartol'd, *Islam. Kul'tura musul'manstva. Musul'manskij mir* [Islam. Islamic Culture. The Islamic World]. Moscow: Knizhnyj Klub Knigovek Publ., 2012, pp. 273–293. (In Russian)
- Buzpinar, Ş.T. "The Question of Caliphate under the Last Ottoman Sultans", *Ottoman Reform and Muslim Regeneration*, ed. by I. Weismann & F. Zachs. New York: I.B. Tauris & C°, 2005, pp 17–38.
- Cevdet, M. "Türk irfanında kitap'la tecrübe usullerinin mücadelesi (İskolastik kavga)", *Muallimler Mecmuası, Teşrinevvel*, 1925. [<http://www.egitim.aku.edu.tr/mcevdet.htm>, accessed on 03.07.2015]. (In Ottoman Turkish)
- Crone, P. & Hinds, M. *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 155 pp.
- Fleischer, C. "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldûnism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters", *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, ed. by B. Lawrence. Leiden: Brill, 1984, pp. 198–220.
- Ibn Hanbal, Ahmad. *Musnad Ahmad ibn Hanbal* [A Collection of Traditions], 6 vols. Cairo: Mu'assasat Kurtuba Publ. (In Arabic)
- Ibn Khaldun. "Vvedenie (al Mukaddima)" [An Introduction], trans. by A. Smirnov, *Istoriko-filosofskij ezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook] 2007. Moscow: Nauka Publ., 2008, pp. 187–217. (In Russian)
- Ibn Khaldun. *Mukaddima* [An Introduction]. Sajda-Beirut: Al-Maktaba al-'asrijja Publ., 1996. 630 pp. (In Arabic)
- Ibn Kutajba. *Al-Imama va as-sijasa* [Government and Politics]. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmijja Publ., 1997. 360 pp. (In Arabic)
- Karliga, B. *The Horizon of Katip Celebi's Thought*. [http://www.muslimheritage.com/article/horizon-katip-celebi%E2%80%99s-thought#sec_7, accessed on 25.10.2014].
- Katib, Chelebi. *Takvim at-tavarih* [World History]. Konstantinopol': Ibrahim Muta-farrika Publ., 1733. 228 pp. (In Ottoman Turkish)
- Kâtip, Çelebi. *Keşfü'z-zünûn an Esâmî al-kütüb va 'l-fünûn* [The Removal of Doubt from the Names of Books and the Arts]. Arabic. Talik. Autograph copy. Written in 1051. (MS no Carullah 1619. Istanbul). 1640. 475 pp. (In Arabic)
- Naima, Mustafa. *Annals of the Turkish Empire from 1591 to 1659 of the Christian Era*, trans. by Ch. Fraser. London: Oriental Translation Fund, 1832. 446 pp.

Naima, Mustafa. *Tarih-i Naima* [Annals of the Turkish Empire from 1591 to 1659 of the Christian Era], 6 vols. Istanbul: Tabhane-yi Âmire Publ., 1863. (In Ottoman Turkish)

Okumuş, E. *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun* [Ibn Khaldun in the Ottoman intellectual Tradition]. Istanbul: İz Yayıncılık Publ., 2009. 176 pp. (In Turkish).

Ortaylı, İ. "Basic Trends in Ottoman Turkish Historiography", in: *İ. Ortaylı, Ottoman Studies*, 3rd ed. Istanbul: Istanbul Bilgi University Press, 2010. P. 66–67.

Ramzi, Murad. *Talfik al-ahbar va talkih al-'asar fi vaka'i 'Kazan va bulgar va muluk at-t-tatar* [Annals of Kazan, Bulgar and Tatar Khans], 2 vols. Orenburg: Karimov, Husainov & Co Publ, 1908. (In Arabic)

Rosenthal, F. "al-Maḳrīzī", *The Encyclopaedia of Islam*, vol. VI. Leiden: Brill, 1991, pp. 192–193.

Rosenthal, F. "Ibn Khaldun's Life", in: Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, vol. 1. New York: Pantheon Books, 1958, pp. xxix–lxvii.

Stowasser, B. "Ibn Khaldun's Philosophy of History: The Rise and Fall of States and Civilizations", *Working Paper at the Faculty of Political Science*. Ankara: Ankara University, 1984, pp. 185–190.

Talbi, M. "Ibn Khaldūn", *The Encyclopaedia of Islam*, vol. III. Leiden: Brill, 1983, pp. 825–831.

Togan, A. Zeki Velidî. *Tarihte usul* [Method in History]. Istanbul: Enderun Kitabevi Publ., 1981. 350 pp. (In Turkish)

Uludağ, Süleyman. "Giriş" [An Introduction], in: Ibn Khaldun, *Mukaddime* [An Introduction], 1. Istanbul: Dergâh Yayınları Publ, 2013, pp. 15–154. (In Turkish)

И.Л. Андреев

АФРИКАНСКАЯ ПАРАДИГМА ВРЕМЕНИ. ОСОБЕННОСТИ ОТНОШЕНИЯ КО ВРЕМЕНИ У НАРОДОВ, ЖИВУЩИХ ЮЖНЕЕ САХАРЫ

Андреев Игорь Леонидович – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: iglandreev@mail.ru

Предметом статьи является философско-антропологическое и этнопсихологическое исследование специфики смыслопонимания и алгоритмов восприятия времени как объективного условия бытия и матрицы традиционного сознания африканских народов, живущих южнее Сахары, а также отношения к нему в структуре их индивидуальной и групповой жизнедеятельности. Автор приходит к выводу, что западный менталитет ориентирован главным образом на рациональное понимание места человека в мире (природе и обществе), развивающемся во времени, а восточный в большей степени направлен на чувственное осмысление отражения эволюции локальной природы и конкретного социума в самом человеке (его теле и духовности) при психологически «выключенном» социальном времени в том виде, как его трактует западная культура. Материал статьи дает основание поставить под сомнение подспудно транслируемую гуманитарной наукой и массовой культурой универсальность европоцентристских интеллектуальных стереотипов философии Нового времени, которая концентрировала внимание преимущественно на инструментально-логическом взаимодействии человека с окружающей его природной и социальной средой при жестком темпоральном нормировании его жизнедеятельности. Напротив, в «природных» цивилизациях Востока менталитет населения нацелен в большей степени на таящее в себе нераскрытый потенциал социальной пассионарности внутреннее психологическое единство бесконечного во времени традиционного социума перед лицом внешнего природного и социального мира.

Ключевые слова: человек, время, часы, традиционное сознание, общение

Птица Времени, белый морской орел,
Несет меня из чужого французского “сегодня”
В родное африканское “всегда”.

Леопольд Седар Сенгор

Человек во времени и время в человеке

Системный анализ динамики образов прошедшего и контуров будущего в эволюционно-эпистемологическом контексте неизменно упирается в сложнейшую философскую проблему времени. «Ни одна сфера жизни природы и человеческой деятельности, – пишет П.П. Гайденко, – не обходится без соприкосновения с реальностью времени: все, что движется, изменяется, живет, действует и мыслит, – все это в той или иной мере связано со временем... Неудивительно, что время относится к тем реалиям, которые с глубокой древности определяли смысловое поле человеческого мировосприятия. Характер рассмотрения времени, способ включения его в систему других *категорий мышления*, так же как и основные *интуиции времени*, определяют самосознание различных культурно-исторических периодов»¹. *Категории мышления и интуиции времени*, выделенные в процитированном отрывке, имеют различный удельный вес в сознании сменяющих друг друга цивилизационных систем.

Для оценки подобного рода ситуаций предложен принцип *единства времени и пространства действия*. Его оригинальную интерпретацию предложил академик Г.А. Заварзин, изучавший процессы эволюции микромира планеты, длившейся миллиарды лет. Если в настоящем «мы наблюдаем *здесь и сейчас... реально существующее действительное*», то «прошлое может обладать действительностью в той мере, в которой приходит в настоящее как результат, хотя оно обладает действительностью в полной мере *в исчезающем времени*. Будущее относится к области возможного и оценивается по вероятности, как, например, неизбежная смерть живого существа; будущее не реализовано и находится в области пространства возможностей, не воздействующих на настоящее *здесь и сейчас*»². Единственное, что здесь вызывает возражение, – это неправомерное, на мой взгляд, дистанцирование процесса становления будущего от воздействия на него *здесь и сейчас* многофакторного и противоречивого настоящего, в котором, в свою очередь, латентно заключены, как в деревянной русской матрешке, различные системы темпоральных артефактов – свидетельства того, что было реальным и социально значимым *там и тогда*, а иногда задержалось в сознании и традициях до наступления существующего действительно и выступающего предметом исследования *здесь и сейчас*.

Время, наряду с пространством, – ключевая координата человеческого бытия. Различные социумы по-своему воспринимают, используют, организуют и осознают временные параметры жизнедеятельности. Вероятнее всего, исходным толчком к улавливанию и последующему закреплению в лабильной психике наших предков временных ритмов, циклов и иных параметров окружающего мира и собственной жизнедеятельности стало использование *огня* и формирование членораздельной *речи*. Трепетно-нервное, притягатель-

¹ Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М., 2006. С. 519.

² Заварзин Г.А. Бытие и развитие: эволюция, сукцессия, хаэссентас // Вестник РАН. 2007. № 4. С. 336.

но-изменчивое, волнующе-динамичное пламя костра околдовало человека эпохи палеолита. Все другие живые существа бежали от огня. Пращур его приручил. Но огонь, будучи источником повышенной опасности, не только давал свет и тепло, но и диктовал определенный ритм совместной и наперед рассчитанной деятельности по его поддержанию. Примечательно, что мифы об огне и даровании человеку речи свыше гораздо моложе, нежели мифы о воде и представления о появлении Слова как фактора очеловечивания, причем сам огонь, как и речение, неизменно коррелирует с образом энергичного и динамичного мужчины, способного надежно обеспечить жизнь и защиту своему потомству и всему первичному микросоциуму.

В свою очередь, восприятие нашими древнейшими предками пространственной организованности даже ближайшего окружения оставалось односторонним, плоским и весьма расплывчатым, пока не была выделена и зафиксирована его закономерная связь со временем. Это означало интеллектуально-чувственное освоение временной структуры мира как объективного следования событий (изменений) друг после друга, рядом друг с другом либо различение стадий качественного преобразования окружающих предметов и сил, живых существ и их свойств. Эволюционные резервы индивидуальной психики позволяли все более корректно и тонко улавливать *бестелесность времени* и объективную ритмику бытовой жизнедеятельности, включая звуковой ее аспект. В свою очередь, это явилось мощным фактором развития виртуальной дифференциации воспринимаемого индивидами времени и, в известной мере, управления им в интересах социума.

Приходя в этот мир, мы очеловечиваем и тем самым маркируем непосредственно не воспринимаемое органами чувств время, окружающее и пронизывающее нас. Во всяком случае, даже самое элементарное выделение себя из времени опирается на зачатки рефлексии. Из этого вытекает бывшая предметом дискуссий в отечественной науке конца XX в. проблема «человечности» времени. Имеется в виду трактовка его субъективности именно в духе собственности, принадлежащей лично субъекту – стратегу собственной жизни, а не оценочно-субъективистское истолкование феномена времени, которое, по мнению авторитетных психологов, в свое время резко затормозило развитие генетической теории личности³. Иначе говоря, человеческое время формировалось вместе с человеком и, в известном смысле, в нем самом: в его теле, мозге, генах, в его сознании, отношениях, поступках. Постепенно по мере усвоения центральной нервной системой пространственных взаимоотношений субъективное время индивида обогащалось за счет выявления фактов его природной аритмии: смерть, болезнь, климатические катаклизмы, затмения, землетрясения, наводнения, извержения вулканов и т. п. С этим было связано постепенное отделение от *настоящего* вначале *прошлого* (в виде аккумуляции опыта), а затем и *будущего*. И если психическое освоение пространства древнейшими предками имело физиологическим фундаментом развитие бинокулярного, стереоскопического, цветного зрения, то более емкое восприятие ими временной структуры бытия опиралось на развитие органов слуха и качественно новое место в их жизнедеятельности акустического фона среды и воспроизведения звуковых сигналов, прежде всего в процессе дивергенции мышления и речи⁴.

Конечно, осознание как бы стянутой в одну точку временной структуры бытия поначалу вызревало в рамках пространственных представлений – как локально-конкретных, так и абстрактно-космогонических – и лишь посте-

³ Абульханова-Славская К.А. Стратегия жизни. М., 1991. С. 126, 134.

⁴ Андреев И.Л. Зрение и слух как маркеры генезиса сознания // Вопр. филос. 2012. № 7. С. 156–166.

пенно отслаивалось, отличалось, дистанцировалось от них. Внешняя (независимая от индивида) последовательность событий и процессов становилась внутренним психологическим временем индивида, регуляция которого в принципе могла исходить не только извне по отношению к нему, но и изнутри его в виде потребностей, желаний, воли самого субъекта, переживающего эмоционально и оценивающего в понятиях события, действия, их результаты (ожидаемые, побочные, непредвиденные). Именно таким образом формировалась предпосылка субъективного выявления казуальных, причинно-следственных отношений объективного мира⁵.

Живая природная субстанция

Архаический образ жизни, истоки которого скрыты в глубинах процесса возникновения человека и человечества, предполагает необходимость решения проблем выживания путем организации деятельности людей в пространстве их обитания⁶.

В сознании африканца, живущего в Африке южнее Сахары, преобладает чувственно-ассоциативное, художественно-образное восприятие времени как своего рода живого, но невидимого Существа, как некоей находящейся за «кадром» реальной видимой жизни и вместе с тем пронизывающей ее естественной Субстанции, специфического фрагмента вездусущей Природы. Времени придается в большей степени поэтическая, нежели рациональная окраска⁷. Действительно, живущему в условиях природной цивилизации африканцу часы ни к чему. Лишняя тяжесть и помеха. Время для него, будто собственная тень, неизменно рядом, да в руки не дается. Его нельзя сохранить, засушить, заключить в *калебас* (сосуд из высушенной тыквы), потрогать, понюхать, попробовать на вкус, увидеть, услышать. Оно – в движении звезд и смене времен года, в фазах Луны, круговороте дня и ночи, чередовании сухих и дождливых сезонов, рождении и взрослении детей, смене поколений, возвращающей родившимся «освободившиеся» имена ушедших в тень абстракций предков. Время – это то, что «сейчас». То, что было, и то, что будет, когда-то прошло и/или неоднократно пройдет через неизбежное, непосредственно переживаемое «сейчас». Время безбрежно, безмерно и безразмерно. Ему нет цены. Оно выше вещей, настроений, утрат. И только европейцы, по убеждению большинства африканцев, еще не утративших психологическую связь со своим племенем, вместо того, чтобы наслаждаться жизнью, безжалостно подстегивают его: часто смотрят на часы, куда-то мчатся, стремятся обогнать время, не понимая, что оно-то и есть сама жизнь. А спешить вообще никуда и никогда не надо. Спешить – плохо! И тем, кто спешит, нервничает, ошибается из-за этого. И тем, к кому спешат: они ведь не только стойко переносят тяготы ожидания, но и чувствуют переживания стремящихся не опоздать на встречу. Искусственно подстегивая время, скрупулезно считая его, но при этом не считаясь с ним самим, европейцы даже не думают, что могут причинять ему боль и страдания, которые вряд ли останутся неотмщенными.

⁵ Абульханова-Славская К.А. О путях построения типологии личности // Психологический журнал. 1983. Т. 4. № 1. С. 14–29.

⁶ См.: Андреев И.Л. Происхождение человека и общества. М., 1988.

⁷ Andreev I.L. A Handless Dial // Herald of the Russian Academy of Sciences. 2003. Vol. 73. No 1. P. 54–61.

Однажды тема африканского отношения ко времени стала предметом моей беседы с профессором Абдуллаем Шарлем Даниоко⁸. «Наши крестьяне, – размышлял вслух бывший министр образования и науки своей страны, защитивший одну из своих диссертаций, связанную с творчеством Р. Оуэна, в Оксфорде, а вторую, посвященную Сен-Симону, в Сорбонне, – смотрят на Солнце, а не на часы. Даже многие чиновники и другие городские жители еще толком не усвоили астрономического и математического значения времени. И с этим приходится считаться. Я – выходец из сельской местности. У нас в деревне и в семье – естественное отношение ко времени, диктуемое ритмами природы». А потом вдруг темпераментно развернул ход чинного салонного разговора, заявив в духе афоризма одного из французских королей: «Время – это Я. Но ему не дано “иметь меня”, распоряжаться мною. Его нельзя игнорировать, с ним надо считаться, но не стоит попадать к нему в кабалу, становиться рабом неодоушевленной часовой стрелки». Ему как бы вторит крупный ивуарийский поэт Бернар Буа Дадье: «Мы будем всегда загадкой для вас. / Ибо мы – дети Солнца» («Маски»), а в другом его стихотворении содержится еще более резкая оценка западного культа абсолютизации времени в метафорическом африканском смыслопонимании: «Я смерть на руке ношу, / Смерть бредовой Европы. / Я не люблю часов» («Не люблю»).

Африканцем, не учившимся в Европе и не состоявшим на государственной службе, время и сегодня воспринимается под углом зрения достаточно комфортной вписанности в ритмы внешней природы и внутренней жизнедеятельности. Сроки сельскохозяйственных работ в родной деревне регулирует природа, а прием или поиски пищи инициирует голод, мысль об отдыхе – усталость. Для подавляющего большинства африканцев восприятие времени менее значимо и менее развито, нежели на удивление великолепная ориентация в пространстве, которую можно без преувеличения назвать природным «чувством местности». Представления о времени обычно небогаты впечатлениями и ассоциациями, как бы «сплющены» до подчас элементарного различения того, что было, – «давно», и того, что есть, – «сейчас». Еще сложнее обстоит дело с размытостью границы между «сейчас» и «потом», затрудняющим планирование даже самого ближайшего будущего.

Чувственное саса и ментальное замани

Кенийский профессор философии и писатель Дж. Мбити предпринял попытку построения африканской модели времени и роли представлений о нем в структуре архаического менталитета⁹. Время для африканца, по его убеждению, – простая *совокупность событий* (а не мерных единиц), которые были, происходят сейчас или вот-вот произойдут. То, что, по всей видимости, состоится в силу ритмов (сезон охоты, голод, роды беременной женщины) примыкает к реальному времени как его потенциальная и, в принципе, неизбежная разновидность. Само время в традиционных представлениях самого крупного в Кении племени *кикуйя* включает две его разновидности, функционирующие параллельно. Первая из них – осязаемое, насыщенное красками, образами, эмоциями, живыми впечатлениями, сопереживаниями время; оно охватывает то, что прожито, прочувствовано, хранится в памяти, либо непо-

⁸ Абдуллай Шарль Даниоко был Чрезвычайным и Полномочным Послом Республики Мали в Москве в 1994–1999 гг.

⁹ *Mbiti J.S. African Religions and Philosophy. N.Y., 1969; Idem. Concepts of God in Africa. L., 1970.*

средственно грядущие события, например инициация, празднество, важный ритуал. Это конкретное бытовое микровремя носит название *sasa*. Так же называется охотничья сумка с атрибутами охоты либо самыми ценными кусками добычи. Напротив, другой тип времени – вербально-логическое, оно охватывает то, что воспринимается как давно прошедшее, время предков и их духов, сказаний и мифов, включая представления о появлении людей и социума. Это макровремя называется у кенийцев *замани*. *Sasa* индивида меньше, чем *sasa* всей совокупности ныне живущих. Чем старше человек, чем больше событий он непосредственно пережил и помнит, тем больше его *sasa*, тем ближе он к заветному *замани*. Но даже физическая смерть не переводит его автоматически в сферу *замани*. Лишь полностью порвав с чувственным образом, хранящимся в сознании потомков, память о нем сакрализуется; он из предка превращается в духа, чья законная и желанная обитель – вожденное потустороннее *замани*. Посюстороннее *sasa* как бы ввинчивается в потустороннее *замани*, достигая его и растворяясь в нем, будто река, впадающая в море. Но само время *sasa* тоже весьма своеобразно и многослойно, напоминая своего рода хронологический сэндвич. К тому же *sasa* обладает, в отличие от монолитного *замани*, известной эйнштейновской гибкостью. Оно легко претерпевает трансформацию сжатия и расширения. И изгибается, как лист Мебиуса, не прерываясь, а переходя из одной реальной временной субстанции в другую, например, в ритмике смены поколений и периодического обновления реального и виртуального «населения» традиционного социума. *Замани* выступает не как кладбище ушедшего времени, а как сокровищница опыта и мудрости народа по аналогии с историческими хрониками, эпосом и мифом.

Исключительная жесткость исходных канонов традиционного поведения имела поначалу чисто нейрофизиологический смысл сохранения и воспроизводства первичного рода как ячейки нового биологического вида. Видимо, здесь и скрыты истоки жестко непрерываемой *вневременности* продиктованных индивидам мудрыми предками *вечных* алгоритмов поведения и психологических клише *восприятия времени*. В процессе антропосоциогенеза жесткая неотвратимость отступления от *временных канонов* первичного социума закреплялись групповым отбором в пробуждавшемся сознании наших пращуров в виде системы безоговорочных, аксиоматических запретов табу и ритуального освящения указаний тех, кто по возрасту и связанному с ним социальному статусу находился ближе остальных к истокам жизни, к ее первооснователям-предкам, к заветному *замани*. Незримая *власть замани*, истоки которой сознание отдельного индивида не в силах уловить, представляется индивиду вечной, несокрушимой, фатальной. Отсюда – прочное убеждение, что каждое *sasa* незримо зиждется на скрытом в глубинах видимого мира энергетически неисчерпаемом и неуничтожимом *замани*. Захваченные старейшинами позиции вблизи *замани* обеспечивали почетную монополию эксклюзивного общения с ним и трактовки младшим его потребностей. От него идет ток регуляции жизни традиционного социума; этот алгоритм был отшлифован действием закона естественного отбора, начиная с далекой эпохи зари антропосоциогенеза.

Лучшая новость – отсутствие новостей

Сложнее обстоит дело с отношением традиционного сознания к будущему. Бросается в глаза устойчивый комплекс осторожности по отношению к пока не свершившемуся, а потому еще не известному будущему, инстинктивная боязнь изменений, которые оно может с собой принести. Ведь доподлинно неизвестно, какой станет жизнь *там* и *тогда* по сравнению с имеющимся *здесь и сейчас*. В такой ситуации для африканца, погруженного в традиционный образ жизни, ограниченный, но надежный, лучшей новостью вполне может оказаться именно отсутствие новостей.

Тенденцию африканского духа к стабильности, равновесности, балансу всех сторон бытия и сознания очень образно выразил через понятие *туду* мальгашский философ и политический деятель Ришар Андриаманзату. По его мнению, в этом несущемся с сумасшедшей скоростью и уже потерявшем эффективное самоуправление мире нет ничего надежнее и практичнее, нежели следовать выверенным временем маршрутам поведения мудрых предков. Главная задача человека и человечества – не нарушить хрупкую равновесность Вселенной как божественного творения. Такая беда, в результате неосмотрительности, неосторожности и тем более умысла, неминуемо скажется не только на самом нарушителе, но и на его близких, потомках и предках, чуть ли не на всем человечестве и всей живой природе¹⁰. Ведь человек – всего лишь гость в ее доме, в лучшем случае – актер в любительской пьесе, которая разыгрывается на фоне естественных декораций, априорно нуждающихся в безупречно бережном отношении к себе. Сохранение социального гомеостаза, *status quo*, незыблемости веками апробированного порядка вещей, обычаев и запретов имеет функцию прежде всего предохранительную. Другой аспект мышления человека, живущего в условиях и ритмике первичного социума, которое Л. Леви-Брюль именует «пралогическим», – явное преобладание логики совпадений над присущим евроамериканской культуре принципом естественнонаучной казуальности. В любой случайности африканец видит чью-то волю, промысел или умысел¹¹. Отсюда – крайняя консервативность. Стремление делать то, что делали до него, не особенно задаваясь вопросом: «Зачем?». В такой ситуации любая инициатива может оказаться наказуемой. Юнг описал весьма колоритный сюжет о Восточной Африке. Некий миссионер соорудил перед своим домом флагшток, чтобы по случаю праздника водрузить на нем британский флаг: «Эта невинная затея могла обойтись ему очень дорого, так как некоторое время спустя после его крамольного поступка разразилась опустошительная буря, которая, разумеется, была соотнесена с флагштоком»¹². Поэтому всякое новаторство следует тщательным образом закрепить мощным якорем традиций, выявить в нем тенденцию «возвращения славного прошлого», нечто вроде гегелевского закона отрицания отрицания, только «опрокинутого» назад, к былому, которое, преодолевая нынешнее смутное время, необходимо воссоздать и сохранить на будущее.

Когда на Мадагаскаре была провозглашена социалистическая ориентация развития, суть последней понималась руководителями страны и тем более простыми людьми не иначе, как восстановление поруганной колонизаторами местной общины – *фукунулуны*, оплота традиций и духовности ма-

¹⁰ *Andriamanjato R.* Le Tsiny et le Tody dans la pensee malgache. P., 1982. P. 83.

¹¹ *Шишков С.* Преступление и наказание в мире магии, мифов и колдовства // Наука и жизнь. 2016. № 1. С. 42–54.

¹² *Юнг К.Г.* Проблемы души нашего времени. М., 1994. С. 161.

лагасийского этноса. На первый взгляд, формула «будущее – в прошлом», преобразованном с учетом позитивных достижений человечества, психологически удачно схватывала связь времен на историческом перекрестке, где волею судеб оказался Мадагаскар.

В обыденной жизни связь и круговорот времен малагасиец видит в том, что ныне живущие, оказывая почести умершим, способствуют их благополучию в загробном мире. В свою очередь, прозорливые и благодарные предки при необходимости обязательно придут с советом и помощью не только к нынешнему поколению, но и к тем, кто еще не родился. Мало того, предки не сбрасывают со своих плеч и другие проблемы, стоящие или встающие перед потомками всех колен, включая заботу о сохранении для них флоры и фауны, миропредставлений и ритуалов. Ибо только все вместе они владеют богатствами и решают проблемы родной земли, а потому сама мысль о возможности ее раздела и приватизации – кощунственна. Иное дело быть собственником кустов и деревьев, растущих на общей земле: ведь в их выращивание и уход за ними вложен труд конкретных людей. К тому же они не вечны, со временем уходят, как и люди, в отличие от неподвластной времени традиционной общей собственности на землю.

Впрочем, логика возврата к «источнику предков» не является панацеей от всех возможных конфликтов. Мир слишком переменялся. Поэтому цепляние за традиции ради сомнительного, по большому счету, комфорта исторически затвердевшей ментальности отнюдь не однозначно выступает фундаментом социальной стабильности, как в далекие времена. Напротив, оно может стать почвой регрессивных процессов, а подчас и кровавых столкновений между сторонниками «разного» прошлого. Историческое время трудно, болезненно и очень рискованно поворачивать назад. Стрелки Часов Истории могут не выдержать таких волонтаристских метаморфоз, сломаться и ввергнуть целые народы, страны и регионы в пучину кроваво-трагического безвременья. Недаром в обыденном сознании африканца до сих пор превалирует модель баланса, равновесия, согласия.

Отечественные африканисты давно обратили внимание на защиту природы обычным правом в странах Тропической Африки, в частности, бережного отношения к животным: как к домашним (за жестокое отношение к ним владелец получает от нарушителя крупную компенсацию, а вождь солидную сумму штрафа), так и к диким. Надзор за фауной осуществляется специально выделенными для этого людьми. На них возложена функция сбережения природы от возможных негативных воздействий в течение всего времени жизни данного поколения. Смысл их деятельности в том, чтобы в максимально неизменном виде передать благодарным потомкам экологическое наследие, оставленное трудолюбивыми, заботливыми, почитавшими природу предками¹³.

Иными словами, в Тропической Африке для сотен миллионов людей сегодня новации не столько притягательны, сколько нежелательны. Они отпугивают, ибо неизбежно предполагают риск нарушения заведенного предками «нормального» порядка вещей. Только с позиций тянущегося из глубин истории африканского менталитета понятен так называемый *танзанийский прецедент*. На всенародных выборах кандидаты, обещавшие избирателям изменения, направленные на улучшение их жизни, неизменно проваливались. Напротив, депутатами становились защитники традиций предков, консерваторы. Во многом по аналогичной причине отложенный спрос и отсроченное

¹³ Синицына И.Е. В мире обычая. М., 1997. С. 59, 64–65.

потребление, предоплата и хранение продуктов на условиях консигнации, кредитование, дача в долг и жизнь займы, столь типичные для Запада, почти не известны Африке. По крайней мере, за пределами городов, в основном столичных и портовых.

Разброс систем архаического времяисчисления весьма широк. Это может быть простая веревочка с узелками, предназначенными для того, чтобы точно в срок объявить о каком-то конкретном посюстороннем событии, не пропустить праздника или ритуальной «встречи» с душами предков. Еще интереснее – параллельное существование в традиционном календаре малых (иногда четырехдневных) недель, называемых ярмарочными, и больших (нередко восьмидневных) недель, включающих также рабочие дни. Другая шкала – подсчет сухих сезонов (обычно с их помощью фиксируют свой возраст деревенские старики), от которых – всего шаг к понятию календарного года и европейской системе определения времени. К ее принятию склонна в первую очередь молодежь, особенно в городах, где есть телевидение, кинотеатры, дискотеки, клубы, кафе, другие увеселительные заведения и мероприятия, функционирующие в ритмах западных стандартов.

Прогулка на «тот» свет

Согласно традиционным африканским представлениям, жизнь никогда не кончается, если она организована разумно, то есть выверенным поколением мудрых предков образом. Время жизни не прерывается сменой поколений. Их невидимо скрепляет объединяющая связь с общим Предком, в свою очередь, обусловленная кровным родством и вытекающей из него *общностью «жизненного пламени»*¹⁴. При этом власть «коллективного бессознательного» (говоря словами К. Юнга) настолько устойчиво притягательна, что даже мудрейший и интеллигентнейший Президент Сенегала Леопольд Сенгор (1906–2000 гг.), «европейский африканец» и «африканский европеец», занимавший пост вице-спикера Национального Собрания Франции, колеблясь и мучаясь, горячо стремясь к лучшему будущему, явно страдал ностальгией по «славному прошлому» и его племенным атрибутам. В поэме «Возвращение блудного сына» чаша весов сомнений поэта склоняется к озаренному романтикой благородству бессмертных предков, маски которых «с презрением смеются в лицо бездушному Времени», рождая жгучее желание «омыть ноги, покрытые грязью Цивилизации».

Ушедшие в тень возрождаются в потомках, которые не устают почитать и славить предков, постепенно одухотворяя последних, составляя вместе с ними и с теми, кто еще не появился на свет, в ком они когда-то возродятся вновь, единое духовно нераздельное и неразрывное во времени сообщество, своего рода нескончаемый этносоциум. Поэтому общение с ушедшими в мир иной предками – весьма распространенный виртуальный феномен африканского обыденного сознания. Примером может служить похожее на воскресную прогулку пребывание на «том» свете главного героя романа камерунского писателя Монго Бети «Исцеленный король» (Mongolo Beti. *Le Roi miracle*). Изюминкой сюжета является ситуация, когда вождь многочисленного племени Эссомба Мендуга, истерзанный тяжелой болезнью, принял под нажимом настойчивого местного миссионера христианство, но заметного облегчения отнюдь не почувствовал. А потому вскоре отказался от веры белых, поскольку

¹⁴ Senghor L.S. *Liberte* 1. Negritude et humanisme. P., 1964. P. 74.

чересчур реальная при его эпикурейском образе жизни перспектива попасть после ее завершения прямоком в ад и гореть там в вечном пламени вождя не прельщала даже ценой выздоровления. Ей он предпочел традиционные представления об однозначно благополучном, надежном, родном, по-своему даже желанном «том свете», унаследованные от предков. Побывав некоторое время в инобытии, он по истечении кризиса болезни пришел, наконец, в сознание. И настолько образно с яркими житейскими деталями и характерными для традиционного менталитета красочно-динамичными диалогами объяснил соплеменникам свое отнюдь не христианское, а вполне реальное воскрешение, что не могу удержаться от соблазна привести его полностью.

Эссомба Мендуга, цитирую Монго Бети, предпочитал рассказывать своему другу, как обстоят дела на «том свете», где ему довелось погостить; он помнил до мельчайших подробностей свою встречу с предками и со всеми душами племени, собравшимися по этому случаю на большое совещание, на котором председательствовал сам Акомо. И вот что они сказали ему в завершение долгой беседы: «Зачем же ты явился сюда, если племя еще не может без тебя обойтись? Ты истинный сын Акомо, и мы с величайшей радостью приняли бы тебя навеки в наши ряды, но мы можем и подождать. А они? Что они там, на земле, будут без тебя делать? Нет, возвращайся к ним, живи среди них. Мы сами тебя позовем в урочный час...». Вот что они ему сказали – слово в слово. И Акомо отозвал его в сторонку, чтобы шепнуть еще несколько словечек в утешение, ибо, сказал он, они понимают, как тяжела жертва, которую они от него требуют, опять посылая его в мир живых, где полно случайностей и где происходят вещи странные, необъяснимые, если не сказать нелепые. «Да, я вернулся из дальних краев», – вздыхал вождь, заключая свой рассказ. И все дружно ему поверили. Потому что именно такой они представляли себе скрытую от посторонних глаз тайную обитель предков, куда предстоит рано или поздно войти каждому, достойному того, из числа ныне живущих¹⁵.

Поскольку африканский менталитет обращен к прошлому, а традиционное время свободно течет вспять, к тому, что уже состоялось и является фундаментом настоящего, постольку предки – наиболее почитаемая часть анимистического коллектива¹⁶. Зная это, не стоит удивляться, когда из уст крупного африканского ученого звучит: «Те, кто умерли, не исчезли бесследно. Они – повсюду. В трепещущей листве акации и толстом стволе баобаба, в стоячей озерной воде и в искрящихся брызгах водопада. В подземелье и в фамильном склепе, в малолюдной саванне и в городской толпе, ибо умершие вовсе не умерли навсегда»¹⁷. Такова позиция первозданного анимистически-языческого пантеизма, согласно которому Природа – вечно живой, вездесущий, непрерывно обновляющийся организм. Она едина, совокупна, взаимосвязана и нераздельна с людьми, рождающимися, живущими и умирающими в ее материнских объятиях.

¹⁵ Монго Бетти. Исцеленный король. М., 1966. С. 102.

¹⁶ Senghor L.S. Nation et voie africaine du socialisme. P., 1961.

¹⁷ Цит. по: Dogbé Y.E. Negritude, culture et civilisation. Essai sur la finalité des fait soclaux. Le Mée-sur-Seine, 1980. P. 211.

Время для человека, а не человек для времени!

Поговорка «на Востоке не торопятся» и чисто дружески обращенный к европейцам совет «*Не суетись!*» скорее фиксируют ситуацию, нежели объясняют ее. Так что для большей части населения Тропической Африки время еще не обладает особой значимостью. Оно попросту не ценится так, как в странах западной цивилизации. Ни свое, ни чужое. Оно еще не связано напрямую с деньгами, прибылью, карьерой. Скорее используется преимущественно как плата за удовольствие общения с приятным человеком и комфортное пребывание в хорошем месте, за удовлетворенность исполнением предписанных традиций, обычаев, за возрастание престижа среди своих – родственников, соплеменников, сослуживцев, за любование природой и другими людьми. Счет времени практически не ведется. По отношению к нему как к безразмерному, неисчерпаемому, находящемуся всегда под рукой в нужном количестве действует логика присваивающего хозяйства, присущего природным цивилизациям.

Чего стоит, к примеру, ставший уже притчей во языцех феномен пресловутого «ганского времени»! Выступая дежурным объектом местного юмора, он заключает в себе одну из самых тягостных, подрывающих структуру партнерского общения местных традиций. Опоздания на несколько часов, а то и дней, воспринимаются как вполне естественные, простительные, с улыбкой, скорее добродушной и лукавой, нежели виноватой и извиняющейся. И практически всегда у опоздавшего или пропустившего встречу находится весьма оригинальное, обычно неожиданное для европейца и вполне убедительное с точки зрения африканца, *объяснение*. Например: крохотная дочь уснула на руках, и жалко было ее перекладывать на «неодушевленную» кровать; я отдыхал, набираясь сил перед долгожданной встречей, и нечаянно задремал; я настолько тщательно готовился к встрече и вчитывался в документы, которые предстояло обсудить, что даже забыл взглянуть на часы. И так до бесконечности...

Один пожилой бизнесмен (в прошлом министр финансов своей страны) обратил мое внимание на то, что когда он отправляется на деловое свидание непосредственно из своего офиса, то безупречно пунктуален. Если же из дома, то непредвиденные задержки почти неизбежны. Скажем, зашел спонтанно кто-то из поистине бесчисленной родни. Не уделить гостю внимания – позор. К тому же он заметил, что я скоро уеду в Москву, а его большущая семья и ее мнение о нем останутся навсегда, перейдут к детям, внукам. Этим шутить нельзя!

Важно подчеркнуть, что такого рода эпизоды отнюдь не следует трактовать как акты легкомыслия или пренебрежения, злонамеренные козни, глубокомысленное желание что-то подчеркнуть. В них нет ничего, кроме того, что в них есть. Просто срабатывает принцип, характерный для иной, по-своему мудрой цивилизации: *время для человека, а не человек для времени!* Действительно, в условиях небольшой деревни бесхитростная формула встречи «на днях, после обеда» наверняка устроила бы всех потенциальных участников беседы.

Часто оказываясь жертвой этого обычая, я попытался разобраться в ситуации. Вскоре стала выявляться некая хрономаргинальность, своего рода *раздвоение времени* (недели, дня, вечера) интеллигентного африканца на традиционное и современное, европеизированное, как правило, с заметным психологическим приоритетом первого по отношению ко второму. Беседуя в офисе, имеешь дело с партнером, подчас ничем, кроме внешности, не отличающимся от соотечественника в подходах к делу, лексике, стереотипах

делового общения. Но, попадая к нему домой, нередко ощущаешь какой-то вневременной синдром «одиначества в толпе», чувствуешь себя неким странником в незнакомой пустыне, воистину затерянным в вяло текущем потоке приходящих и уходящих родственников, соплеменников, земляков, односельчан, ровесников, друзей и знакомых, а то и просто любопытствующих соседей. Ты непрерывно с кем-то раскланиваешься, кому-то пожимаешь руки, обмениваешься парой-другой любезных фраз и беспрерывно улыбаешься в ответ на непритворный интерес к тебе. И все-таки согласитесь: продиктованные неумолимым обычаем вежливость и внимание к гостю – отнюдь не пустая трата времени, а выверенная веками житейская мудрость. Ведь превентивное урегулирование межличностных и межплеменных отношений гораздо практичнее и гуманней, чем расхлебывание стихийно вспыхнувших либо умело спровоцированных кем-то конфликтов.

Маргинальность восприятия и использования времени интеллигентными африканцами нередко сочетается с параллельным исполнением социальных функций и некоторых ритуально-протокольных формальностей, взятых из разных актов всемирной пьесы по имени История. Как-то в Замбии членом парламента этой страны была избрана образованная элегантная молодая женщина. Вскоре скончался вождь этой племенной группы – ее дядя по матери, что очень важно, ибо дух крови в африканском менталитете сильнее патриархальных норм передачи власти. Так вот она, унаследовав его титул и «трон», пять дней в неделю жила в европейском ритме парламента, а на период уик-энда облачалась в изысканное традиционное грандбубу для исполнения весьма отличных от парламентских обязанностей функции племенного вождя, тем более что депутатом она была избрана по родному избирательному округу.

Конечно, ситуация не останется неизменной. Сдвиг наметился, и он необратим. Современная идея времени в перспективе связана не столько с миром вещей и денег, сколько с миром человека и его творческой деятельностью. Последняя обусловлена не только внешними по отношению к индивиду обстоятельствами (экономическими, политическими, социальными, экологическими и прочими), но и его внутренним миром, включая активизацию различных разделов такого универсального и уникального творения природы, каким является человеческий мозг.

Список литературы

Абульханова-Славская К.А. О путях построения типологии личности // Психол. журн. 1983. Т. 4. № 1. С. 14–29.

Абульханова-Славская К.А. Стратегия жизни. М.: Мысль, 1991. 304 с.

Андреев И.Л. Происхождение человека и общества. 2-е изд., испр. и доп. М.: Мысль, 1988. 416 с.

Андреев И.Л. Зрение и слух как маркеры генезиса сознания // Вопр. филос. 2012. № 7. С. 156–166.

Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. 464 с.

Заварзин Г.А. Бытие и развитие: эволюция, сукцессия, хаэссеитас // Вестн. РАН. 2007. Т. 77. № 4. С. 334–340.

Монго Бетти. Исцеленный король / Пер. с фр. М. Вакемахера. М.: Прогресс, 1966. 192 с.

Страницы африканской поэзии: XX век / Пер. с фр. М. Вакемахера. М.: Наука, 1980. 167 с.

- Синицына И.Е.* В мире обычая. М.: Вост. лит., 1997. 144 с.
- Шишков С.* Преступление и наказание в мире магии, мифов и колдовства // Наука и жизнь. 2016. № 1. С. 42–54.
- Юнг К.Г.* Проблемы души нашего времени / Пер. с нем. А.М. Боковой. М.: Прогресс, 1994. 336 с.
- Andreev I.L.* A Handless Dial // Herald of Russian Academy of Sciences. 2003. Vol. 73. No. 1. P. 54–61.
- Andreev I.L.* Philosophical Aspects of Neurophysiology // Herald of Russian Academy of Sciences. 2015. Vol. 85. No. 3. P. 173–179.
- Andriamanjato R.* Le Tsiny et le Tody dans la pensee malgache. P.: Présence Africaine, 1982. 101 p.
- Dogbé Y.E.* Negritude, culture et civilisation. Essai sur la finalité des fait soclaux. Le Mée-sur-Seine: Education Akpagnon, 1980. 271 p.
- Mbiti J.S.* African Religions and Philosophy. N.Y.: Heinemann, 1969. 290 p.
- Mbiti J.S.* Concepts of God in Africa. L.: S.P.C.K., 1970. 350 p.
- Senghor L.S.* Liberte 1. Negritude et humanisme. P.: Editions du Seuil, 1964. 448 p.
- Senghor L.S.* Nation et voie africane du socialism. P.: Présence Africaine, 1961. 138 p.

**The African paradigm of time.
Attitude towards time among the peoples
dwelling to the south of Sahara**

Igor Andreev

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

This article attempts a philosophical anthropological and ethnopsychological analysis of the algorithms of time perception among the African peoples dwelling to the south of Sahara, considering time both in its role as an objective condition of their existence and a fundamental element of traditional consciousness, and from the viewpoint of their attitudes toward it which can be observed in the structure of their individual and group daily activity. The author argues that while the Western mentality tends to lean towards a rational understanding of the place of man in the world (both nature and society) which undergoes change with time, the 'Eastern' mentality is rather inclined to grasp the reflection of an evolving local nature and society within the particular person's mind and body in an altogether sensual manner, 'switching off' the social time as it is known in the Western culture. All this casts doubt on the idea, implicitly transmitted by both academic humanities and mass culture, of the universality of Eurocentric intellectual stereotypes which permeate Modern Age philosophy with its predominant attention to man's instrumental and logical communication with the natural and social environment under the strict temporal normalization of all life activities. In the 'natural' civilizations of the East, on the contrary, mass mentality is much more influenced by the internal psychological unity of the temporally perpetual traditional society in the face of the external world, both natural and social. Such unity carries an enormous potential of social passionarity.

Keywords: man, time, clocks, traditional mind, communication

References

- Abul'hanova-Slavskaja, K. "O putjah postroenija tipologii lichnosti" [On ways to build typologies of personality], *Psihologicheskij zhurnal*, 1983, Vol. 4, No. 1, pp. 14–29. (In Russian)
- Abul'hanova-Slavskaja, K. *Strategija zhizni* [The strategy of life]. Moscow: Mysl' Publ., 1991. 304 pp. (In Russian)

- Andreev, I. "A Handless Dial", *Herald of Russian Academy of Sciences*, 2003, Vol. 73, No. 1, pp. 54–61.
- Andreev, I. "Philosophical Aspects of Neurophysiology", *Herald of Russian Academy of Sciences*, 2015, Vol. 85, No. 3, pp. 173–179.
- Andreev, I. "Zrenie i sluh kak markery genezisa soznaniya" [Sight and hearing as markers of the Genesis of consciousness], *Voprosy filosofii*, 2012, No. 7, pp. 156–166. (In Russian)
- Andreev, I. *Proishozhdenie cheloveka i obshchestva* [The origin of man and society], 2nd ed. Moscow: Mysl' Publ., 1988. 416 pp. (In Russian)
- Andriamanjato, R. *Le Tsiny et le Tody dans la pensee malgache*. Paris: Présence Africaine, 1982. 101 pp.
- Dogbé, Y.E. *Negritude, culture et civilisation. Essai sur la finalité des fait soclaux*. Le Mée-sur-Seine: Education Akpagnon, 1980. 271 pp.
- Gajdenko, P. *Vremja. Dritel'nost'. Vechnost'. Problema vremeni v evropejskoj filosofii i nauke* [Duration. Eternity. The problem of time in European philosophy and science]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2006. 464 pp. (In Russian)
- Jung, C.G. *Problemy dushi nashego vremeni* [Problems of the soul of our time], trans. by A. Bokovikov. Moscow: Progress Publ., 1994. 336 pp. (In Russian)
- Mbiti, J.S. *African Religions and Philosophy*. New York: Heinemann, 1969. 290 pp.
- Mbiti, J.S. *Concepts of God in Africa*. London: S.P.C.K., 1970. 350 pp.
- Senghor, L.S. *Liberte I. Negritude et humanisme*. Paris: Editions du Seuil, 1964. 448 pp.
- Senghor, L.S. *Nation et voie africane du socialism*. Paris: Présence Africaine, 1961. 138 pp.
- Shishkov, S. "Prestuplenie i nakazanie v mire magii, mifov i koldovstva" [Crime and punishment in the world of magic, myths and witchcraft], *Nauka i zhizn'*, 2016, No. 1, pp. 42–54. (In Russian)
- Sinitsyna, I. *V mire obychaya* [In the world of custom]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 1997. 144 pp. (In Russian)
- Vakemakher, M. (tr.) *Mongo Beti, Isceljonnyj korol'* [Healed the king]. Moscow: Progress Publ., 1966. 192 pp. (In Russian)
- Vakemakher, M. (tr.) *Stranicy afrikanskoj poezii: XX vek*. [Page African poetry: XX century]. Moscow: Nauka Publ., 1980. 167 pp. (In Russian)
- Zavarzin, G. "Bytie i razvitie: jevoljucija, suksessija, hajesseitas" [Genesis and development: evolution, succession, haecceitas], *Vestnik RAS*, 2007, Vol. 77, No. 4, pp. 334–340. (In Russian)

ДИСКУССИИ

И.И. Ефишов

К ДВУХЛИТЕРНОМУ ШИФРУ ФРЭНСИСА БЭКОНА

Ефишов Иван Иванович – кандидат физико-математических наук, доцент кафедры компьютерной безопасности. Балтийский федеральный университет имени И. Канта. Российская Федерация, 236016, г. Калининград, ул. А. Невского, д. 14; старший научный сотрудник. Калининградский филиал Института земного магнетизма, ионосферы и распространения радиоволн имени Н.В. Пушкова РАН. Российская Федерация, 236010, г. Калининград, пр-т Победы, д. 41; e-mail: IEFishov@kantiana.ru

Во втором, исправленном и дополненном издании сочинений Ф. Бэкона, выпущенном в 1977 г., в главе I книги VI трактата «О достоинстве и приумножении наук» были сделаны досадные ошибки криптографического характера. Все они касаются двухлитерного (двухбуквенного) шифра, разработанного самим ученым, по его словам, еще в юности. Эти ошибки (различного происхождения) частично искажают мысли английского философа, основоположника эмпиризма и государственного деятеля, о «высшей ступени совершенства шифра», ныне называемого также шифром (или кодом) Бэкона. Кроме того, они обесценивают примеры, тщательно подобранные и приведенные ученым в трактате. Интересно отметить, что в первом прижизненном издании вышеупомянутого трактата на латинском языке (1623) подобных ошибок не было. Из чего мы можем сделать вывод, что Бэкон более внимательно относился к изданию своих трудов, нежели философская редакция издательства, выпустившая его труды через триста пятьдесят лет. Последовательность из символов 0 и 1 (или, если угодно, из «двух букв» а и b, как в сочинении Бэкона) является двоичной последовательностью, без которой теперь немислима работа ни одного компьютера. Ученый словно предчувствовал большое будущее у такого способа передачи информации: «...это изобретение приводит нас к чрезвычайно важным выводам. Ведь из него вытекает способ, благодаря которому с помощью любых объектов, доступных зрению или слуху, мы можем выражать и передавать на любое расстояние наши мысли». Увы, от ошибок, искажающих мысли, не застрахован никто. В статье проанализированы эти ошибки (и опечатки), а также даны рекомендации по внесению необходимых исправлений в соответствующую главу труда «О достоинстве и приумножении наук».

Ключевые слова: Бэкон, двухлитерный шифр, шифр, двоичный код

Omnia per omnia

Фрэнсис Бэкон (1561–1626) «еще в ранней юности», когда ему было всего семнадцать лет, изобрел шифр, который, как он сам пишет, «представляет собой высшую ступень совершенства шифра, давая возможность выражать все через все (omnia per omnia)»¹. В это время (1576–1579) Бэкон служил в составе английской миссии в Париже, где, вероятнее всего, впервые и познакомился (или, во всяком случае, имел дело) с дипломатическими шифрами. В 1579 г. он вернулся в Англию. Однако первое краткое упоминание о своем шифре ученый привел только через двадцать семь лет в работе «О преумножении наук» (1605). Более подробно двухлитерный шифр описан в трактате «О достоинстве и приумножении наук» (1623), книга VI, глава I.

Интересно отметить, что в 1586 г. французский ученый Блез де Виженер также в Париже издает свой трактат “Traicté des Chiffres ou Secrètes Manières d’Ecrire” («Трактат о Цифрах и Тайнописи»). Нет никаких оснований подвергать сомнению слова Бэкона о том, что он изобрел свой шифр ранее 1586 г., тем не менее француз опередил англичанина с публикацией, в которой описал тот же самый шифр. Хотя, возможно, оба они заимствовали этот шифр у более ранних криптологов, например у итальянца Джамбаттисты делла Порты (1535–1615)². Идеи и впрямь витают в воздухе!

Несомненно, что именно Ф. Бэкон был первым среди вышеназванных персон, кто обратил внимание на наиболее существенное обстоятельство: «...это изобретение приводит нас к чрезвычайно важным выводам. Ведь из него вытекает способ, благодаря которому с помощью любых объектов, доступных зрению или слуху, мы можем выражать и передавать на любое расстояние наши мысли, если только эти объекты способны выражать хотя бы два различия. Такими средствами могут быть: звук колоколов или рога, пламя, звуки пушечных выстрелов и т. п.»³. Со временем человечество усовершенствует способы передачи информации: телеграф, радио, Интернет... А пока что хватало звона колокола...

Основные принципы двухлитерного шифра

В рассматриваемой нами части трактата Фрэнсис Бэкон рассказывает об искусстве шифрования в следующих словах: «Существует довольно много видов шифра: простые шифры, шифры, смешанные со знаками, ничего не обозначающими, шифры, изображающие по две буквы в одном знаке, шифры круговые, шифры с ключом, шифры словесные и т. д. Шифры должны обладать тремя достоинствами: они должны быть удобными, не требующими многих усилий для их написания; они должны быть надежны и ни в коем случае не быть доступны дешифровке и, наконец, если это возможно, они не должны вызывать подозрения. Ведь если письма попадут в руки тех, кто обладает властью над тем, кто пишет это письмо, или над тем, кому оно адресовано, то, несмотря на надежность шифра и невозможность его прочесть, может начаться расследование соответствующего дела, если только шифр не будет таким, что не вызовет никакого подозрения или же ничего не даст при его исследовании»⁴.

¹ Бэкон Ф. Соч.: 2 т. Т. 1. 2-е изд. М., 1977. С. 323.

² Pesic P. The clue to the labyrinth: Francis Bacon and the decryption of nature // Cryptologia. 2000. Vol. XXIV. № 3. P. 200.

³ Бэкон Ф. Указ. соч. С. 323.

⁴ Там же. С. 322.

Обратим особое внимание на третье условие: шифры «не должны вызывать подозрения». Это редкое требование к шифрам; Бэкон думает не только о самом процессе шифрования, но также и о сокрытии факта существования секретного сообщения в «невинном» на первый взгляд послании. Ведь если, перехватив письмо, вы заметите в нем некий бессмысленный текст, например «ffff uuu gg e», то вы вправе заподозрить, что здесь применен некий шифр.

Как высший сановник Великобритании, лорд-хранитель печати (с 1617 г.), а затем лорд-канцлер (1618–1621) ученый вынужден был думать о надежных способах сохранения тайны дипломатической корреспонденции: «...учение о дешифровке... это, конечно, очень трудное дело, требующее в то же время большой изобретательности; это искусство (точно так же, как и искусство шифра) используется в секретных государственных делах»⁵. Бэкон нашел выход в шифре собственного изобретения, посредством которого сообщение не только шифруется, но и прячется в самом обычном тексте, «маскируется» под него. Бэкон приводит следующий пример такой маскировки: “*Manere te volo donec venero*” («Я хочу, чтобы ты оставался на месте, пока я не приду»)». Как видим, в этой фразе нет ничего необычного. Но здесь Бэконом намеренно выделены полужирным начертанием (то есть фактически вторым шрифтом) некоторые буквы: **n**, **r**, **e**, **v**, **o**, **d**, **o** и **v**. Ученый советует подбирать шрифты едва отличимыми друг от друга. То есть такими, что только заранее осведомленный человек, знающий о различии шрифтов, смог бы понять их разницу. Здесь реализован принцип стеганографии⁷: даже перехватив само послание, вы ничего странного в нем не заметите, даже не будете подозревать, что здесь что-то не так.

Как видим, все дело в двух различных шрифтах. Вот что пишет по этому поводу сам Бэкон: «Нужно иметь два алфавита⁸: один – состоящий из обычных букв, другой – из букв, не имеющих никакого значения, и отправить одно в другом сразу два письма: одно – содержащее секретные сведения, другое – имеющее достаточно правдоподобное для пишущего содержание, которое, однако, не должно навлечь на него никакой опасности»⁹. Таким образом, можно «прочитать внешнее письмо и, найдя его вполне правдоподобным, ничего не заподозрить о существовании внутреннего письма»¹⁰.

Для дешифровки необходимо применить следующий алгоритм. На первом шаге разобьем исходный текст на составные части из пяти букв следующим образом:

Maner || e te vo || lo don || es ven || [ero].

(Я хочу, || чтобы || ты ост || авалс || [я на месте, пока я не приду]).

Лишь теперь, после разбиения фразы на пятерки букв, мы видим, что дешифруемое слово состоит ровно из четырех букв. Выделенные буквы в пятерках оригинала и перевода не совпадают по местам, так как дешифруемое слово в русском переводе не является калькой с латинского и поэтому

⁵ Бэкон Ф. Указ. соч. С. 325.

⁶ Там же. С. 324.

⁷ Термин происходит от двух греч. слов *στεγανός* – скрытый и *γράφω* – пишу; буквально «тайнопись». Стеганография скрывает наличие секретного сообщения, которое может быть написано просто обычным письмом. Данный метод противоположен шифрованию. Шифры не скрывают наличия секретного сообщения, они лишь делают его нечитабельным для посторонних лиц.

⁸ Под алфавитом в данном контексте Ф. Бэкон имеет в виду шрифт.

⁹ Там же. С. 322.

¹⁰ Там же. С. 323.

пишется иначе. В квадратных скобках заключен лишний текст, который не использовался при шифровании; при дешифровке он легко будет отброшен как ненужный.

На втором шаге необходимо перевести полученную информацию в *двоичный код*. Для этого буквы обычного шрифта (*первого алфавита*) заменяем буквой а, буквы с **полужирным** начертанием шрифта (это *второй алфавит*, состоящий из других литер, отличных начертанием от «первых») – в. Получим:

$$aabab \parallel baabb \parallel aabba \parallel aabaa. \\ (aaaab \parallel aabab \parallel aaabb \parallel abbab).$$

На последнем, третьем, шаге алгоритма остается только свериться с алфавитом самого шифра (см. табл. 1). Прописными буквами в нем обозначен обычный латинский алфавит (состоящий из 24 букв). Двухлитерный алфавит здесь является шифралфавитом, который записан выше строчными *курсивными* буквами.

Таблица 1

Открытый (латинский) алфавит и соответствующий ему двухлитерный шифралфавит

A	B	C	D	E	F
<i>aaaaa</i>	<i>aaaab</i>	<i>aaaba</i>	<i>aaabb</i>	<i>aabaa</i>	<i>aabab</i>
G	H	I	K	L	M
<i>aabba</i>	<i>aabbb</i>	<i>abaaa</i>	<i>abaab</i>	<i>ababa</i>	<i>ababb</i>
N	O	P	Q	R	S
<i>abbaa</i>	<i>abbab</i>	<i>abbba</i>	<i>abbbb</i>	<i>baaaa</i>	<i>baaab</i>
T	V	W	X	Y	Z
<i>baaba</i>	<i>baabb</i>	<i>babaa</i>	<i>babab</i>	<i>babba</i>	<i>babbb</i>

Напомним, что в классическом латинском алфавите 23 буквы. Здесь же присутствуют 24 буквы, поскольку Бэконом также добавлена буква W (она возникает как удвоение V). В средневековой, как и в классической, латыни отсутствовала также буква U. Существовала только буква V, которая играла роль и согласной V, и гласной U.

Итак, секретное послание в вышеприведенном примере, состоящее из одного слова, – это FVGE (совр. написание *fuge*, *лат.* беги), т. к. F в шифралфавите соответствует *aabab*, V – *baabb*, G – *aabba*, E – *aabaa*. Хотя нами опущен русский вариант табл. 1, но и из него точно так же получилось бы при дешифровке БЕГИ (здесь и далее буквы обычного, или *открытого*, алфавита будем, как это принято в криптографии, писать ПРОПИСНЫМИ; буквы же шифралфавита, или *закрытого* алфавита, – строчными).

Бэкон пишет: «Перестановки из двух букв по пяти дадут нам тридцать два различных сочетания, что более чем достаточно для замещения двадцати четырех букв, из которых состоит наш алфавит»¹¹. Так что, замещая, например, «Ъ» и «Ь» одной и той же *перестановкой*, мы зашифруем все тридцать три буквы русского алфавита. Как видим, *двухлитерный шифр* Бэкона применим не только для латинского алфавита, но и для других (в том числе русского).

¹¹ Бэкон Ф. Указ. соч. С. 323.

Интересно заметить еще одну особенность *двухлитерного шрифта*: *внешнее* маскирующее *письмо* может быть написано на одном языке, а *внутреннее* секретное *письмо* – на любом другом. Данное свойство шифра является еще одним его преимуществом.

Имел ли данный шифр недостатки? Типографское искусство в те времена «по современным меркам стояло на столь низком уровне, что при разглядывании в сильную лупу двух отпечатков одной и той же литеры на одной и той же странице всегда можно было обнаружить небольшие различия. Свинцовые литеры были несовершенны, набор нередко повреждался, типографская краска высыхала неравномерно на грубой увлажненной бумаге, к тому же наборщики часто путали два шрифта на одной и той же странице»¹². Как видим, прежде всего у шифра были внешние объективные недостатки, вызванные несовершенством типографской техники, требуемой для его реализации.

Бэкон приводит и «более полный пример такого шифра»¹³. В этом примере *внешним письмом* является отрывок из первого письма от 13 января 56 г. до Р. Х. Марка Туллия Цицерона проконсулу Публию Корнелию Лентулу Спинутеру. Ниже он приведен в академической редакции 1977 г.¹⁴.

«**Ego omni officio, ac potius pietate erga te, caeteris satisfacio omnibus: mihi ipse nunquam satisfacio. Tanta est enim magnitudo tuorum, erga me meritorum, ut quoniam tu, nisi perfecta re, de me non conquiesti: ego, quia non idem in tua causa efficio, vitium mihi esse acerbum putem. In causa haec sunt: Ammonius regis legatus aperte pecunia nos oppugnat. Res agitur per eosdem creditores, per quos, cum tu aderas, agebatur. Regis causa, si qui sunt, qui velint, qui pauci sunt, omnes ad Pompeium rem deferri volunt. Senatus religionis calumniam, non religione, sed malevolentia, et illius regiae largitionis invidia, comprobat, etc.**»¹⁵.

Соответствующее ему скрытое, *внутреннее письмо* – это *письмо спартанцев*, посланное ими некогда на скитале¹⁶: «Perditae res: Mindarus cecidit: milites esuriunt: neque hinc nos extricare, neque hic diutius manere possumus» («Все погибло. Миндар убит. Воины голодают. Мы не можем ни уйти отсюда, ни оставаться здесь дольше»)¹⁷.

Бэкон отмечал, что «единственным условием при этом (при шифровании. – И.Е.) оказывается то, что *внутреннее письмо* должно быть в пять раз меньше *внешнего*; никаких других условий или ограничений не существует»¹⁸. Во *внутреннем письме* у нас ровно 91 буква. Отрывок из Цицерона

¹² Гарднер М. Шифр Бэкона // Квант. 1992. № 8. С. 23.

¹³ Бэкон Ф. Указ. соч. С. 324.

¹⁴ Там же. С. 325.

¹⁵ Традиционный перевод: «Всем сознанием своего долга перед тобой или, лучше сказать, уважением к тебе я удовлетворяю всех прочих, но никак не удовлетворяю себя самого, ибо твои заслуги передо мной так велики – ведь ты не успокоился, пока мое дело не было завершено, – что жизнь кажется мне горькой, если я не поступаю так же в твоём деле. Положение вот какое: посол царя Аммоний открыто осаждает меня посредством денег; дело ведется через тех же займодавцев, через которых оно велось, когда ты был здесь; если и находятся люди, настроенные в пользу царя, – их немного, – то все же все хотят, чтобы дело было поручено Помпею; сенат одобряет прием религиозного запрета не из соображений религии, а по недоброжелательности и из зависти к известной щедрости царя» (Цицерон. Письмо. XCIV. 1).

¹⁶ Скитала (от *греч.* σκῆτάλη, жезл) – шифр, известный также и как шифр Древней Спарты, представляет собой устройство, используемое для осуществления шифрования; оно состоит из цилиндра (жезла) и узкой полоски пергамента (обматывавшейся вокруг него по спирали), на которой писалось сообщение вдоль длины цилиндра. Когда полоска снималась с цилиндра, то исходный текст превращался в беспорядочный набор букв.

¹⁷ Бэкон Ф. Указ. соч. С. 324.

¹⁸ Там же. С. 323.

содержит 510 букв, то есть в 5,6 раз больше символов, чем необходимо для шифрования содержания *внутреннего письма*. Следовательно, конец *внешнего письма* является *пустышкой*, не несущий секретного послания.

Данный пример нами приведен не случайно. Именно в него и вкрались ошибки, допущение в академическом издании трудов Ф. Бэкона в конце прошлого столетия, хотя типографское искусство со времен ученого возросло многократно. Дело, увы, не в типографских ошибках и опечатках (которых, заметим, все-таки удалось избежать самому Бэкону при первом издании его труда).

Анализ ошибок, вкравшихся в текст академического издания

Во второе, исправленное и дополненное издание сочинений Ф. Бэкона (как, впрочем, и в первое) вкрались досадные ошибки, касающиеся его *двухлитерного шифра*. Насколько известно автору, других академических изданий трудов Бэкона в нашей стране предпринято не было. Данные ошибки (разного характера) искажают мысль английского философа о «высшей ступени совершенства шифра»¹⁹. Попробуем разобраться, почему это произошло, и внесем необходимые исправления.

«Лесами символов бредет, в их чащах тонет // Смущенный человек»²⁰. Наверное, нечто подобное и произошло с редактором-философом, который работал над этим разделом трактата Бэкона. Уделив все свое внимание другим аспектам текста, «в чаще символов» шифра он, видимо, не смог до конца разобраться. Тем более, как будет показано ниже, начало дешифровки не осложнено никакими трудностями. Как видно из табл. 2, только с 34-й буквы *скрытого* послания (которая соответствует 34-й пятибуквенной группе в *открытом* тексте) начались проблемы дешифровки.

В табл. 2 текст *внешнего письма* для удобства исследования разбит на пятибуквенные группы, которые пронумерованы по краям таблицы. По левому краю таблицы сверху вниз идет отсчет десятков, а сверху таблицы слева направо – единиц. В первой строке располагается текст (со всеми знаками препинания) отрывка из письма Цицерона, разбитый на пятибуквенные группы. Во второй строке таблицы пятибуквенные группы переведены в *символы* (буквы) *двухлитерного шифралфавита*. В третьей строке происходит дешифровка этих *символов* согласно табл. 1. Дешифрованные буквы записаны прописью. Некоторые из букв в данной строке помечены верхним индексом, который означает номер ошибки, рассматриваемой нами далее. Неправильно дешифрованные буквы выделены также *курсивом*. Прочерк означает, что дешифровка невозможна, так как нет соответствующей замены в исходном шифре (см. табл. 1). Для удобства сравнения в четвертой строке приведено секретное дешифруемое послание спартанцев, в котором в целях наглядности выделены двойной рамкой отдельные слова. При правильной дешифровке третья и четвертая строка должны совпасть.

¹⁹ Бэкон Ф. Указ. соч. С. 323.

²⁰ Бодлер Ш. Сплин и идеал, IV («Соответствия») Пер. Элліса (Л. Кобылянского) // Бодлер Ш. Цвет зла: Стихотворения. СПб., 2009.

Дешифровка отрывка из письма Цицерона

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
0	Ego om	ni off	icio, a	c poti	us pie	tate e	rga te,	caete	ris sa	tisfa
	<i>abbba</i>	<i>aabaa</i>	<i>baaaa</i>	<i>aaabb</i>	<i>abaaa</i>	<i>baaba</i>	<i>aaaaa</i>	<i>aabaa</i>	<i>baaaa</i>	<i>aabaa</i>
	P	E	R	D	I	T	A	E	R	E
	P e r d i t a e								r e	
10	cio om	nibus:	mih i i	pse nu	nquam	satis	facio.	Tanta	est en	im mag
	<i>baaab</i>	<i>ababb</i>	<i>abaaa</i>	<i>abbaa</i>	<i>aaabb</i>	<i>aaaaa</i>	<i>baaaa</i>	<i>baabb</i>	<i>baaab</i>	<i>aaaba</i>
	S	M	I	N	D	A	R	V	S	C
	s: M i n d a r u s c									
20	nitud	o tuor	um, erg	a me me	ritor	um, ut q	uonia	m tu, ni	si per	fecta
	<i>aabaa</i>	<i>aaaba</i>	<i>abaaa</i>	<i>aaabb</i>	<i>abaaa</i>	<i>babaa</i>	<i>ababb</i>	<i>abaaa</i>	<i>ababa</i>	<i>abaaa</i>
	E	C	I	D	I	T	M	I	L	I
	e c i d i t:					m i l i				
30	re, de m	e non c	onqui	esti: e	go, qui	a non i	dem in	tua ca	usa ef	ficio,
	<i>baaba</i>	<i>aabaa</i>	<i>baaab</i>	<i>aaaba</i>	<i>baaab</i>	<i>baabb</i>	<i>baaaa</i>	<i>abaaa</i>	<i>baabb</i>	<i>abbaa</i>
	T	E	S	C ¹	S	V	R	I	V	N
	t e s			e s u r i u n						
40	vitiu	m mih i	esse a	cerbu	m pute	m. In ca	usa ha	ec sun	t: Ammo	nius r
	<i>baaba</i>	<i>abbaa</i>	<i>abbaa</i>	<i>bbbbbb</i>	<i>baabb</i>	<i>aabaa</i>	<i>aabbbb</i>	<i>abaaa</i>	<i>abbaa</i>	<i>abbaa</i>
	T	N	N ²	-	V	E	H	I	N	N ³
	t:	n e q u e				h i n c				
50	egis l	egatu	s aper	te pec	unia n	os opp	ugnat.	Res ag	itur p	er eos
	<i>aabab</i>	<i>baaab</i>	<i>aabaa</i>	<i>aabab</i>	<i>baaba</i>	<i>baaaa</i>	<i>abaaa</i>	<i>aaaba</i>	<i>aaaaa</i>	<i>baaaa</i>
	F	S	E	F	T	R	I	C	A	R
	n o s e x t r i c a									
60	dem cr	edito	res, pe	r quos,	cum tu	adera	s, ageb	atur. R	egis c	ausa, s
	<i>aabaa</i>	<i>abbaa</i>	<i>aaaaa</i>	<i>abbbb</i>	<i>baabb</i>	<i>aabaa</i>	<i>aabbbb</i>	<i>abaaa</i>	<i>aaaba</i>	<i>aaabb</i>
	E	N	A	Q	V	E	H	I	C	D
	r e,		n e q u e				h i c			
70	i qui s	unt, qu	i veli	nt, qui	pau ci	sunt, o	mnes a	d Pomp	eium r	em def
	<i>abaaa</i>	<i>baabb</i>	<i>baaba</i>	<i>abaaa</i>	<i>baabb</i>	<i>baaab</i>	<i>ababb</i>	<i>aaaaa</i>	<i>abbaa</i>	<i>aabaa</i>
	I	V	T	I	V	S	M	A	N	E
	d i u t i u s							m a n		
80	erri v	olunt.	Senat	us rel	igion	is cal	umnia	m, non r	eligi	one, se
	<i>baaaa</i>	<i>aabaa</i>	<i>abbaa</i>	<i>aabab</i>	<i>baabb</i>	<i>bbaab</i>	<i>baabb</i>	<i>baabb</i>	<i>baaab</i>	<i>bbaab</i>
	R	E	G	F	V	-	V	V	S	-
	e r e			p o s s u m u						
90	d male	volen	tia, et	illiu	s regi	ae lar	gitio	nis in	vidia,	compr
	<i>bbaaa</i>	<i>babbb</i>	<i>aaabb</i>	<i>babaa</i>	<i>ababa</i>	<i>aabaa</i>	<i>bbaaa</i>	<i>abbaa</i>	<i>baabb</i>	<i>aaabb</i>
	-	Z	D	W	L	E	-	N	V	D
	s.									
100	obat, e	tc.								
	<i>bbaaa</i>	-								
	-	-								

Первая опечатка (но не ошибка) находится в 34-й пятибуквенной группе (или другими словами в 34-й букве зашифрованного текста). Вместо ожидаемой буквы E (*aabaa*) на этом месте стоит буква C (*aaaba*). Здесь мы имеем дело с простой опечаткой, возникшей при наборе (так как в этой группе соседние символы *a* и *b* «нечаянно» поменялись местами): слово «conquiesti» должно было быть напечатано как «conquiesTI» (здесь и далее большими

буквами выделены необходимые исправления). Примечательно, что в оригинале трактата Бэкона²¹ (см. рис. 1) этой опечатки нет. В начале шестой строки страницы оригинала ясно видно, что «t» имеет завитушку, плавно переходящую от низа буквы к ее «перекладине». По контрасту с другими, более строгими «t» данная буква является буквой алфавита с **полу жирным** начертанием. А вот «i» имеет округлость внизу (не такую острую, в отличие от «i» «второго» шрифта). Очевидно, что эта буква принадлежит алфавиту с обычным начертанием.

*Ego omni officio, ac potius pietate erga te.
caeteris satisfacio omnibus: Mili ipse nunquam
satisfacio. Tanta est enim magnitudo
tuorum erga me meritorum, ut quoniam
am tu, nisi perfectam re, de me non conquisce-
ti; ego, quia non idem in tua causa efficio,
vitam mihi esse acerbam putem. In causa
haec sunt: Ammonius Regis legatus
aperit pecunia nos oppugnat. Res agitur
per eosdem creditores, per quos, cum tu ad-
me, agebatur. Regis causa, si qui sunt,
qui velint, qui pauci sunt, omnes ad Pompe-
ium rem deferri volunt. Senatus Reli-
gionis calumniam, non religione, sed ma-
lenolentia, et illius Regiae Cargitionis
invidia comprobat. &c.*

Рис. 1. Отрывок, зашифрованный методом Ф. Бэкона, из письма Цицерона с внутренним скрытым посланием воинов Спарты из первого издания трактата «О достоинстве и преумножении наук»

По всей вероятности, история этой опечатки восходит к тем временам, когда впервые заменили оригинальные шрифты Бэкона на более строгие шрифты с «современными» начертаниями (к примеру, обычными и **полу жирными**) букв алфавита. Отметим, что идея двухлитерного шифра Бэкона, в котором каждый из двух применяемых алфавитов едва отличим от другого для непосвященного читателя, сработала и привела к рассматри-

²¹ Bacon F. Opera. T. I: Qui continet “De dignitate et augmentis scientiarum” libros IX. Londini, 1623. P. 282.

ваемой опечатке. Как видим, кто-то недоглядел мелкие детали шрифтов в этих «алфавитах» (или вовсе не обратил на них внимания) при очередном издании трудов философа.

Вторая ошибка вкралась в 43-ю и 44-ю группы букв, во фразу «**esse acerbum**». Интересно отметить, что 44 группа состоит из символов *bbbbbb*, соответствия которому нет в алфавите шифра (см. табл. 1)! После чего текст ненадолго выправляется (в данном случае это просто счастливая случайность) с 45-й по 49-ю группу. Далее он снова портится (исключая случайное совпадение для буквы V в 88-й группе) уже вплоть до самого конца (91-я группа) дешифруемого текста. Тем не менее *открытый* текст («*внешнее письмо*» или отрывок из первого письма Цицерона) продолжается до 102-й группы, но уже является *пустышкой*, не несущей зашифрованную информацию. Касательно 43-й группы вопрос, кажется, может быть легко решен. Здесь получилась буква N (*abbaa*) вместо необходимой E (*aabaa*). Достаточно заменить только вторую букву *b* в последовательности на *a*, то есть вместо «**esse**» написать «**eSse**».

А в 44-й группе *bbbbbb* должна находится буква Q (*abbbb*). Как видим, здесь не совпала всего лишь одна первая буква. Выход тот же: заменить «**acerbum**» на «**aCerbum**».

Вроде бы у нас снова две ошибки-опечатки, такие же, как и в первом случае, тем более, что в дальнейшем текст как будто выравнивается. Но это вовсе не так.

Достаточно посмотреть внимательнее на оригинал трактата с этой страницей (рис. 1). В седьмой строке у Бэкона написано: «жизнь кажется мне горькой» – “**vitam mihi esse acerbam**” (*baaba abbaa aabaa abbbb*), а в академическом издании сочинений мы уже читаем с **41-й группы**: «вина кажется мне горькой» – «**vitium mihi esse acerbum**» (*baaba abbaa abbaa bbbbb b*)²². Что же произошло? Первые две группы (41 и 42) совпадают (поэтому совпали и буквы T и N в проводимой дешифровке с буквами на тех же местах в уже известном нам послании спартанцев), а последние две (43 и 44) мы уже обсудили выше. Но в академическом тексте эта фраза содержит на одну букву больше! Отсюда и все дальнейшие ошибки. Это была бы простая опечатка, если бы дешифруемый текст далее выравнивался не только по 49-ю группу (как это случайно произошло здесь, и закономерно – при *первой опечатке* в 34-й группе), а восстановился бы целиком до самой последней группы.

²² Бэкон Ф. Указ. соч. С. 325.

**Сравнение слов в письме Цицерона, соответствующих отрывку “t: neque hinc”
внутреннего письма спартанцев, из академического издания
и первого издания трактата Ф. Бэкона**

Академическое издание, 1977 г.										
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
40	vit <u>i</u> u	m mihi	esse a	cerbu	m pute	m. In ca	usa ha	ec sun	t: Ammo	nius r
	baaba	abbaa	abbaa	bbbbbb	baabb	aabaa	aabbbb	abaaa	abbaa	abbaa
	T	N	N ²	-	V	E	H	I	N	N ³
	t:	n	e	q	u	e	h	i	n	c
Первое издание трактата, 1623 г.										
	vitam	mihi e	sse ac	erbam	putem.	In cau	sa hae	c sunt:	Ammon	ius re
40	baaba	abbaa	aabaa	abbbb	baabb	aabaa	aabbbb	abaaa	abbaa	aaaba
	T	N	E	Q	V	E	H	I	N	C
	t:	n	e	q	u	e	h	i	n	c

Из табл. 3 видно, что у второй ошибки в 43-й группе «длинные ноги»: она начинается аж в 41-й группе из-за того, что вместо слова “vitam” (жизнь), как в первом издании у Бэкона, в академическом издании написано “vitium” (вина, ошибка). Произошла смысловая подмена: «жизнь» была заменена на схожую по написанию «вину». Смысл написанного Цицероном от этой замены сильно не пострадал. Нельзя думать, что в философской редакции издательства решили таким образом «подправить» мастера слова, блестящего оратора и философа, для которого латынь была родным языком.

Различие в одной букве между “acerbum” (лат. ‘горький’) и “acerbam” (не приведшее к искажению в дешифровании) связано не с очередной опечаткой, а со склонением прилагательных разного рода. Так, в accusative (винительном падеже) при склонении прилагательных в среднем роде используется окончание -um («вина» в латыни ср. рода, номинатив vitium), а в женском – -am («жизнь» в латыни жен. рода, номинатив vita). Данное различие в окончаниях еще раз указывает на то, что источник отрывка, из которого было взято письмо, разнится с текстом Бэкона.

Вернемся еще раз к этой смысловой ошибке. Для шифра было неважно, что слово написано с небольшими искажениями (по смыслу или по норме); искажение в шифр внесло только то, что это слово было всего лишь на одну букву длиннее, чем то, которое использовал Бэкон. Если бы они совпадали по длине, то мы вообще ничего бы не заметили при дешифровке. Но мы это заметили в 50-й группе (напомним, что ошибка была совершена в 41-й группе).

А что же было с исследуемым нами отрывком при первом издании сочинений философа? Напомню, что ранее мы цитировали исключительно по второму, исправленному и дополненному изданию.

В первом издании мы можем прочесть “vitiam mihi esse acerbam”²³. Как видим, это нечто среднее между бэконской версией “vitam” и академической версией “vitium”. Фактически ничего не изменится в нашем анализе

²³ Бэкон Ф. Соч.: 2 т. Т. 1. М., 1971. С. 340.

дешифровки академической версии фразы, проведенной по второму изданию сочинений: выделенные полужирным начертанием буквы стоят на тех же самых местах и длина фраза осталась прежней (на одну единицу больше оригинальной версии). Поэтому все ошибки останутся на своих местах. Но зато теперь видна работа редактора по «исправлению» этого отрывка. В текст вкралась всего лишь одна лишняя буква – *i*: “*vitam*” превратилась в другое осмысленное слово “*vitiam*”, но при этом поменялся род. Редактор второго издания заметил, что окончание в аккумулятиве для этого слова здесь ошибочно, и исправил его вместе с соответствующим ему прилагательным на “*vitium* <...> *acerbum*”. На этом правка была завершена: нормы классической латыни восторжествовали. Но, увы, отнюдь не все точки над *i* были расставлены по своим местам. Произошла незаметная для глаза редактора, но с точки зрения криптоаналитика вопиющая «криптографическая катастрофа».

Рассмотрим внимательнее «*третью ошибку*» в 50-й группе. Именно как об ошибке о ней можно было бы говорить, если бы мы думали, что *вторая* указанная нами *ошибка* является простой опечаткой. Текст дешифровки после второй ошибки на недолгое время «выпрямился» и окончательно «испортился» именно в этой группе. Что же мы здесь видим? Вместо ожидаемой буквы *C* (*aaaba*) на этом месте стоит *N* (*abbaa*). Если ошибка, возникшая в первом случае, является опечаткой, а во втором случае ловко маскируется под нее, то здесь говорить об опечатке трудно – не совпадают (по местоположению) целых три буквы (со второй по четвертую). Даже их исправление ничего не дает, так как в последующих группах мы столкнемся с такими же проблемами. Но при исправлении второй ошибки все эти трудности исчезнут сами собой: текст будет полностью успешно дешифрован и совпадет с ответом, который приводит Бэкон.

Случайное совпадение буквы *V* (88-я группа) в уже неправильно дешифруемой цепочке букв текста с истинным значением этой группы дает нам повод для короткого математического отступления в *теорию вероятностей*. «Сбитая» цепочка содержит (с 50-й по 91-ю группу) 42 буквы. Напомним, что во *внутреннем письме* ровно 91 буква. То есть около 46 %, исключая опечатки, дешифровки неверно. Поэтому вполне ожидаемо, что среди 42 букв одна может оказаться случайным образом верной. Гораздо труднее ожидать, что в подобной цепочке окажутся верными целых пять идущих подряд букв. Тем не менее именно такое примечательное с точки зрения *теории вероятностей* событие произошло с 45-й группы по 49-ю (ведь настоящий сбой в шифре, напомним, произошел уже в 41-й группе).

Заключение или «*Instauratio magna*»²⁴

Ниже приведен исправленный с учетом вышесказанных замечаний отрывок из письма Цицерона, приводимый в качестве примера Бэконом. Так как с течением времени краска на бумаге выцветает, буквы затираются от частого или неряшливого использования книги, то подчеркивания различий в *двухлитерном шифре* только выделением букв с помощью **полужирного** начертания недостаточно. Ярким примером этого служит академическое издание: в нем разве только тщательно приглядываясь, иногда при помощи лупы (и все еще

²⁴ «Великое восстановление наук» – заглавие неоконченного трактата Ф. Бэкона; его первая часть («Новый органон») была опубликована в 1620 г. Отсюда: «Великое восстановление» (“*Instauratio magna*”).

сомневаясь), можно различить, что буквы набраны **полужирным** начертанием. Ведь они так похожи на своих соседей, набранных обычным шрифтом! Конечно, Бэкон бы порадовался, что его «маскирующий» шифр сработал. Но представляется, что в академическом издании важно было бы подчеркнуть мысль ученого и сделать различия двух шрифтов более явными, как это сделал сам философ при первом издании своего труда (см. рис. 1). Поэтому ниже одна часть *двухлитерного алфавита* набрана *курсивными* буквами, вторая же выделена **полужирным** начертанием и ПРОПИСНЫМ написанием букв. Тогда исправленный латинский текст письма принимает следующий вид:

«*EGO Omni Officio, ac potius pietate erga te, caeteris satisfactio omnibus: mihi ipse nunquam satisfacio. Tantum est enim magnitudo tuorum, erga me meritum, ut quoniam tu, nisi perfecta re, de me non conquiescit: ego, quia non idem in tua causa officio, vitam mihi esse acerbam putem. In causa haec sunt: Ammonius regis legatus aperte pecunia nos oppugnat. Res agitur per eosdem creditores, per quos, cum tu aderas, agebatur. Regis causa, si qui sunt, qui velint, qui pauci sunt, omnes ad Pompeium rem defert volunt. Senatus religionis calumniam, non religionem, sed malevolentiam, et Iulius Regiae largitionis invidia, comprobatur, etc.»*

Конец отрывка «*oLentia, et Iulius Regiae largitionis invidia, comprobatur, etc.»* представляет собой *пустышку*, не несущую текста *внутреннего письма*. Тем не менее она дешифруется как «IXIWKSTNP-». Увидав эту бессмыслицу, дешифровщик отбросит ее от основного послания, как теперь уже ненужный довесок, который сыграл свою роль и скрыл наличие самого шифра (и тем самым еще раз обезопасил *внутреннее секретное письмо*).

Список литературы

- Бэкон Ф. Соч.: 2 т. Т. 1 / Под ред. А.Л. Субботина. М.: Мысль, 1971. 592 с.
 Бэкон Ф. Соч.: 2 т. Т. 1. 2-е изд., испр. и доп. / Под ред. А.Л. Субботина. М.: Мысль, 1977. 567 с.
 Гарднер М. Шифр Бэкона / Пер. с англ. Ю. Данилова // Квант. 1992. № 8. С. 21–26.
 Цицерон М.Т. Письма. Т. 1: Годы 68–51 / Пер. с лат. В.О. Горенштейна. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. 536 с.
 Bacon F. Opera. T. I: Qui continet «De dignitate et augmentis scientiarum» libros IX. Londini: In Officina Ioannis Haviland, 1623.
 Petic P. The clue to the labyrinth: Francis Bacon and the decryption of nature // Cryptologia. 2000. Vol. XXIV. № 3. P. 193–211.

On Bacon's biliteral cipher

Ivan Efishov

PhD in Physics and Mathematics, Associate Professor of Computer Security. Immanuel Kant Baltic Federal University, 14 Alexander Nevsky Str., Kaliningrad, 236016, Russian Federation; Senior Research Fellow. Kaliningrad Branch of Pushkov Institute of Terrestrial Magnetism, Ionosphere and Radio Wave Propagation of the Russian Academy of Sciences. 41 Pobedy ave., Kaliningrad, 236010, Russian Federation; e-mail: IEfishov@kantiana.ru

In the second, revised and expanded edition of the works of Francis Bacon published under the auspices of the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the USSR almost thirty years ago (1977), annoying errors of cryptographic nature were made in Chapter I,

Book VI of the treatise *On the Advancement of Learning*. All of them relate to the biliteral cipher invented by Bacon, according to his own statement, in his youth. These errors (which are of various origin) misrepresent what the English philosopher and statesman, founder of empiricism has to say about “the highest degree of cypher”, known today as Bacon’s cipher (or code). They also deprive of any value the examples carefully chosen by Bacon for this late work. It is worth noting that in the first lifetime edition of this work in Latin (1623) none of the said errors is present, which means that the author was more concerned with the correct reproduction of his text than the philosophical supervisors of an edition which was to be printed more than three hundred and fifty years later. Now the sequence of symbols 0 and 1 (or, in Baconian terms, of the “two letters” *a* and *b*) is a binary sequence of the kind which makes possible the operation of all modern computers. It looks like Bacon foresaw a great future for such method of transmitting information: “Neither is it a small matter these *Cypher-Characters* have, and may perform: For by this *Art* a way is opened, whereby a man may express and signify the intentions of his mind, at any distance of place, by objects which may be presented to the eye, and accommodated to the ear”. Unfortunately, no one, let alone a philosopher, is immune to mistakes committed against his work by others. The purpose of this article is to trace down such mistakes, typographical errors included, and to suggest the necessary amendments to the Russian text of the respective chapter of the treatise *On the Advancement of Learning*.

Keywords: Francis Bacon, biliteral cipher, cipher, binary code

References

- Bacon, F. *Opera*, T. I: Qui continet *De dignitate et augmentis scientiarum* libros IX. Londini: In Officina Ioannis Haviland, 1623.
- Bacon, F. *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 1, ed. by A. Subbotin. Moscow: Mysl’ Publ., 1971. 592 pp. (In Russian)
- Bacon, F. *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 1, ed. by A. Subbotin, 2nd ed. Moscow: Mysl’ Publ., 1977. 567 pp. (In Russian)
- Gardner, M. “Shifr Bekona” [Bacon’s Cipher], trans. by Yu. Danilov, *Kvant*, 1992, No. 8, pp. 21–26. (In Russian)
- Gorenshtein, V. (tr.) Cicero, *Pis’ma* [The Letters], Vol. 1. Moscow; Leningrad: AS USSR Publ., 1949. 536 pp. (In Russian)
- Pesic, P. “The clue to the labyrinth: Francis Bacon and the decryption of nature”, *Cryptologia*, 2000, Vol. XXIV, No 3, pp. 193–211.

А.А. Парамонов

КОГДА ТАЙНОЕ ОСТАЕТСЯ ТАЙНЫМ*

Парамонов Андрей Альбертович – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора аналитической антропологии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; доцент Школы философии. Высшая школа экономики. Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: andrei-paramonov@yandex.ru

Рассматривается фрагмент из книги Фрэнсиса Бэкона «О достоинстве и приумножении наук» (“De Dignitate et Augmentis Scientiarum”, 1623), в котором английский философ объясняет придуманный им прием сокрытия тайного текста с использованием двух шифровальных алфавитов. Стратегией сокрытия у Бэкона может выступать не только принцип незаметности присутствия в письме тайного содержания, которому, например, следует его знаменитый метод двухлитерного шифра, но и прямо противоположный, когда средством утаивания выступает явность тайного. Именно последний принцип и лежит в основе приема сокрытия шифра с использованием двух алфавитов. К сожалению, русский перевод фрагмента с изложением этого метода, предлагаемый в академическом издании трудов Фрэнсиса Бэкона (1977), приводит к ошибкам в понимании изобретения Бэкона. В статье дан комментарий к существующему переводу этого фрагмента и предложен другой вариант перевода.

Ключевые слова: Фрэнсис Бэкон, шифр, двухлитерный шифр, алфавит, прием сокрытия текста, использующий два шифровальных алфавита

...Мелькают смыслы, замечанья,
Портреты, числа, имена,
Да буквы, тайны письма...

А.С. Пушкин

Понимание не всегда приходит сразу во время чтения. Порой к пониманию прочитанного приводит незначительное замечание, брошенное где-то в отношении этого текста другим автором, замечание на первый взгляд почти случайное и, быть может, даже неточное, но привлекающее почему-то внимание и побудившее вновь вернуться к источнику.

Таким поводом обратиться к Бэкону стало для меня замечание, которое делает автор статьи «К двухлитерному шифру Фрэнсиса Бэкона», приводя цитату из книги «О достоинстве и приумножении наук», речь в которой идет об использовании двух алфавитов для сокрытия секретного послания. Автор статьи относит, и как мне кажется теперь, ошибочно, цитируемый фрагмент к предварительному описанию двухлитерного шифра, подробное изложение

* Статья представляет собой отклик на публикацию: *Ефимов И.И.* К двухлитерному шифру Фрэнсиса Бэкона. С. 135–147 наст. изд.

которого Бэкон действительно начинает в следующем за этим фрагментом абзаце. По крайней мере такое толкование следует из предложения автора понимать под двумя алфавитами, о которых там говорится, два разных типа начертания букв. Именно это замечание, а также избирательное цитирование в упомянутой статье данного фрагмента и привлекли вновь мое внимание в изначальном тексту Бэкона о шифрах.

Известно, что Фрэнсис Бэкон был знаком с криптографией не понаслышке, он начинал свою карьеру со службы в английском посольстве при французском дворе, где выполнял дипломатические поручения. Именно в Париже ему, по собственному признанию, пришла идея двухлитерного шифра. Основы представлений о шифрах и свои открытия в этой области впервые подробно изложил в книге «О достоинстве и приумножении наук», которая вышла в 1623 г.¹

Знание тонкостей шифровального искусства, слава первооткрывателя принципа бинарного кодирования – с одной стороны, с другой – богатая палитра языка и блестящий стиль изложения, вкупе с образом царедворца, чья жизнь рисуется полной тайн и интриг, породили непреходящий миф о существовании секретных записей в произведениях Бэкона, а почитатели его таланта до сих пор ищут зашифрованные свидетельства авторства Бэкона в творениях Шекспира. Возможно, именно этим объясняется стремление редакторов некоторых латинских изданий «О достоинстве и приумножении наук» сохранять явно ошибочные вставки, появившиеся в одном из первых переизданий книги в изначально правильном тексте. И что удивительно, эти вставки оказались именно на тех страницах книги, где Бэкон раскрывает принципы двухлитерного шифра².

Мартин Гарднер, американский математик, известный популяризатор науки, автор книги о шифрах³, приписывает Бэкону помимо изобретения двухлитерного шифра еще одно изобретение в области криптографии. Он пишет: «Бэкон был первым, кто изложил хитроумный прием сокрытия текста, использующий два шифровальных алфавита»⁴. В отличие от двухлитерного шифра, этот метод шифрования Бэкона почти неизвестен.

Фрагмент из книги «О достоинстве и приумножении наук», в котором, как можно предположить, излагается этот метод, звучит в современном академическом переводе следующим образом:

Нужно иметь два алфавита: один – состоящий из обычных букв, другой – из букв, не имеющих никакого значения, и отправить одно в другом сразу два письма: одно – содержащее секретные сведения, другое – имеющее достаточно правдоподобное для пишущего содержание, которое, однако, не должно навлечь на него никакой опасности. И если вдруг начнут строго допрашивать о шифре, то нужно дать алфавит, состоящий из ничего не значащих букв, вместо алфавита из настоящих букв и алфавит, состоящий из настоящих букв, вместо алфавита из букв, не имеющих значения. Таким образом, следовательно сможет прочесть внешнее письмо и, найдя его вполне правдоподобным, ничего не заподозрит о существовании внутреннего письма⁵.

¹ См.: Bacon F. Opera. T. I: Qui continet «De dignitate et augmentis scientiarum» libros IX. Londini, 1623. P. 277–283.

² См.: Bacon F. De Augmentis Scientiarum. Lib. IX. Amstelædami, 1662. P. 351–352; *Idem*. De Dignitate et Augmentis Scientiarum. T. II. Wirceburgi, 1780. P. 78–79; *Idem*. De Dignitate et Augmentis Scientiarum. Libri IX: Ad fidem optimarum editionum edidit vitamque auctoris adjecit Phillippus Mayer. T. II. Norinbergae, 1829. P. 60–61.

³ Gardner M. Codes, Ciphers and Secret Writing. N.Y., 1972.

⁴ Гарднер М. Шифр Бэкона // Квант. 1992. № 8. С. 21.

⁵ Бэкон Ф. Соч.: 2 т. Т. 1. 2-е изд. М., 1977. С. 338.

Вряд ли на основании приведенного перевода кто-то сегодня может объяснить, в чем же действительно состоит предлагаемый Бэконом метод сокрытия секретного сообщения. Именно к этому фрагменту и относится упомянутое выше замечание в статье И.И. Ефишова. Возможно, что своим замечанием и тем, что в качестве цитаты были выбраны лишь первые и последние строки фрагмента, автор статьи невольно попытался придать хоть какой-то смысл этому странному описанию. Но даже если не вдаваться в логику предлагаемых действий по сокрытию секрета в перехваченном письме, сомнения возникают относительно самой возможности существования «букв, не имеющих значения» и алфавита из этих «букв». Более того, как будет показано, именно очевидная невозможность их существования и позволяет допрашиваемому утаить секретное послание.

В чем же в действительности состоит метод шифрования, о котором идет речь в этом фрагменте, и в чем причина трудностей его понимания?

В своей книге «О достоинстве и приумножении наук» изложение этого метода Бэкон предваряет перечислением известных ему типов шифров, останавливаясь также на качествах, которыми должны обладать лучшие из них. Одно из таких качеств, выделяемых им, можно определить как скрытость шифра, незаметность его присутствия в тексте. Шифры, пишет Бэкон, «не должны вызывать подозрения»⁶. Именно таким качеством, по его мнению, обладает разработанный им двухлитерный шифр, наличие которого в написанном ничем не примечательным почерком письме любого содержания обнаружить чрезвычайно трудно.

Но оказывается, что добиться неприметности шифра можно, прибегнув и к прямо противоположной стратегии, когда письмо с секретным содержанием всем своим видом показывает, что оно несет зашифрованное сообщение, например когда оно представляет собой последовательность непонятных непосвященному знаков. Можно сказать, что именно в утаивании присутствия в тексте тайного шифра с помощью нарочито секретного вида письма и состоит предлагаемый Бэконом метод шифрования с помощью двух алфавитов.

Следуя Гарднеру, этот метод можно описать следующим образом. Для начала составляются два зашифрованных набора знаков или букв, их Бэкон для краткости называет алфавитами⁷. Буквами одного алфавита записывается секретное сообщение, буквами другого – сообщение несекретного характера. Затем оба сообщения вкладываются одно в другое так, что буквы одного перемежаются буквами другого. Получившееся в результате этого послание может быть отправлено адресату, которому заранее известны оба алфавита. В случае если письмо будет перехвачено, а отправитель или адресат принуждены к ответу, то допрашиваемому следует выдать в качестве секретного алфавита тот набор знаков, которым на самом деле написано несекретное письмо. Знаки же, которыми написано настоящее секретное письмо, нужно объявить незначащими, т. е. такими, которые были введены в текст якобы лишь с целью создания дополнительных препятствий расшифровке письма. Естественно, что такого рода пустые знаки не предполагают за собой ни алфавита, ни шифра. В результате требования допрашивающей стороны оказываются удовлетворены: предоставлен шифр, с помощью которого зашифрованное сообщение может быть прочитано. Но и подозреваемый не ском-

⁶ Бэкон Ф. Указ. соч. С. 337.

⁷ Говоря о возможности передачи сообщений с помощью письма, Бэкон замечает, что последнее «осуществляется либо с помощью обычного алфавита, принятого повсеместно, либо с помощью особого, тайного алфавита, известного лишь немногим; такой алфавит называется шифром» (Там же).

прометирован содержанием этого сообщения. При этом шифр настоящего секретного послания, как и оно само, остаются нераскрытыми, поскольку их существование при таком развитии событий даже и не предполагается. Бэкон не математик, он – царедворец, знающий тонкости человеческой природы.

В чем же состоит трудность перевода фрагмента, в котором Бэкон излагает этот метод? Одно из обстоятельств заключается в исключительной краткости описания – всего несколько строк. В оригинальном тексте прижизненного издания 1623 г. этот фрагмент выглядит так:

Hoc hujusmodi est: **Vt hobeat quis duo Alphabeta: Vnum Literarum verarum, alterum Non-significantium; Et simul duas Epistolas inuoluat: vnam, quae secretum deferat, alteram, qualem verisimile fuerit Scribentem missurum fuisse, absque periculo tamen.** Quod si quis de Ciphra seuere interrogetur, porrigat ille Alphabetum Non-significantium, pro veris Literis, Alphabetum autem Verarum Literarum pro Non-significantibus; hoc modo incidet Examinator in Epistolam illam Exteriorem, quam cum probabilem inueniet, de Interiori Epistola nihil suspicabitur⁸.

Другое обстоятельство, на мой взгляд, состоит в использовании Бэконом всей смысловой палитры слова *litera* (в современном написании *littera*). Так, на предшествующих фрагменту страницах, где Бэкон рассуждает о грамматике, это слово в зависимости от контекста может прочитываться не только как «буква» или «буквы», но также и как «дисциплина» или «письменность». В случае же интересующего нас фрагмента интервал изменения контекста, определяющего значение слова *litera*, не выходит даже за рамки одного предложения. Заметим, что здесь слово *litera* стоит только во множественном числе. И если воспользоваться такими однокоренными в русском языке эквивалентами *leterae*, как «письмо» и «письмена», то можно предложить следующий вариант перевода фрагмента:

Это средство сводится к следующему. Нужно иметь два алфавита: один – для истинного письма [Literarum verarum], другой – для незначимого [Non-significantium], и вложить вместе одно в другое два послания: одно – содержащее секретные сведения, другое будет написано как правдоподобное, которое может быть отправлено, однако, без какого-либо опасения. Так что если кого-то начнут строго спрашивать о шифре, то следует представить тот алфавит для незначимого письма [Alphabetum non significantium] как истинные письмена [pro veris Literis], алфавит же для истинного письма [Alphabetum autem Verarum Literarum] – как незначимые [pro Non-significantibus]. В результате следователь овладеет тем внешним посланием и, найдя его вполне правдоподобным, не заподозрит внутреннего послания.

В заключение приведу для сравнения два перевода этого фрагмента на английский.

Один из этих переводов из издания 1853 г., близок к русскому академическому переводу:

There is a new and useful invention to elude the examination of a cipher; viz., to have two alphabets, the one of significant, and the other of non-significant letters; and folding up two writings together, the one conveying the secret, whilst the other is such as the writer might probably send without danger. In case of a strict examination about the cipher, the bearer is to produce the non-significant alphabet for the true, and the true for the non-significant; by which means the examiner would fall upon the outward writing, and finding it probable, suspect nothing of the inner⁹.

⁸ Bacon F. Opera. T. I: Qui continet «De dignitate et augmentis scientiarum» libros IX. P. 278.

⁹ Bacon F. The Physical and Metaphysical Works. L., 1853. P. 222.

Стоит отметить, что редактор этого издания книги и ее переводчик Джозеф Денви (Joseph Denvey) в своем примечании высказывает некоторые сомнения в эффективности предложенного Бэконом метода, которые в определенной мере можно объяснить неточной интерпретацией последнего: «Обнародование этого секрета сводит на нет его интенцию, поскольку проверяющий, хотя он и найдет внешнее письмо правдоподобным, останется в сомнениях, когда, будучи таким образом уведомленным, проверит внутреннее письмо, несмотря на то, что его алфавит будет выдан ему как незначащий»¹⁰.

Интересное решение найдено в издании 1861 г. под редакцией Джеймса Спеддинга (James Spedding), в котором перевод оставляет окончательную интерпретацию текста за читателем, и решающую роль в этом будет играть выбор смысла слова *letter*:

It is this: let a man have true alphabets, one of true letters, the other of non-significants; and let him infold in them two letters at once; one carrying the secret, the other such a letter as the writer would have been likely to send and yet without anything dangerous. Then if any one be strictly examined as to the cipher, let him offer the alphabet of non-significants for the true letters and the alphabet of true letters for non-significants. Thus the examiner will fall upon the exterior letter; which finding probable, he will not suspect anything of another letter within!¹¹.

Конечно, можно отчасти согласиться с Джозефом Дэнви: обнародование любого метода сокрытия тайного не способствует его последующему успешному применению. Однако процесс обнародования может затянуться на годы.

Автор приносит благодарность Светлане Сергеевне Неретиной за уроки латыни.

Список литературы

Бэкон Ф. Соч.: 2 т. Т. 1. 2-е изд., испр. и доп. / Под ред. А.Л. Субботина. М.: Мысль, 1977. 567 с.

Гарднер М. Шифр Бэкона / Пер. с англ. Ю. Данилова // Квант. 1992. № 8. С. 21–26.

Bacon F. Opera. T. I: Qui continet “De dignitate et augmentis scientiarum” libros IX. Londini: In Officina Ioannis Haviland, 1623.

Bacon F. De Augmentis Scientiarum. Lib. IX. Amstelædami: Sumptibus Joanmis Ravelteinÿ, 1662.

Bacon F. De Dignitate et Augmentis Scientiarum. T. II. Wirceburgi: Apud Jo. Jac. Stahel, 1780.

Bacon F. De Dignitate et Augmentis Scientiarum. Libri IX: Ad fidem optimarum editionum edidit vitamque auctoris adjecit Phillippus Mayer. T. II. Norinbergae: Sumptibus Rigelii et Wiefsneri, 1829.

Bacon F. The Physical and Metaphysical Works / Ed. by J. Devey. L.: Hery G. Bohn, 1853.

Bacon F. The Philosophical Works. Vol. IV / Ed. by J. Spedding. L.: Taggard & Thompson, 1861.

Gardner M. Codes, Ciphers and Secret Writing. N.Y.: Simon and Schuster, 1972. 96 p.

¹⁰ Bacon F. The Physical and Metaphysical Works. P. 222n.

¹¹ Bacon F. The Philosophical Works. Vol. IV. L., 1861. P. 445.

When the hidden remains hidden

Andrei Paramonov

PhD, Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; Associate Professor, School of Philosophy, National Research University Higher School of Economics. 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101978, Russian Federation; e-mail: andrei-paramonov@yandex.ru

In the present article, Andrei Paramonov brings under a close examination the fragment of Francis Bacon's 1623 book *De Augmentis Scientiarum* (*On the Advancement of Learning*) where the philosopher explains his invention of the method of hiding a secret message by means of two specially devised cipher alphabets. It is argued that along with the principle of imperceptibility of the hidden message present in writing, a good illustration of which gives his famous method of biliteral cipher (an analysis of which one finds in Ivan Efishov's paper published in this volume), Bacon also adopts the opposite strategy where the very apparency of the hidden is the instrument of concealment. It is the latter principle that underlies the method of hiding the secret message by using the two alphabets. Unfortunately, the existing Russian translation of the chapter expounding this method, which is contained in two-volume academic edition of Bacon's works published in 1977, is so imprecise that no adequate understanding of Bacon's invention can be derived from it. Dr. Paramonov discusses the existing text and suggests a corrected translation of the relevant passages.

Keywords: Francis Bacon, cipher, biliteral cipher, method of steganography using two cipher alphabets

References

Bacon, F. *Opera*, T. I: Qui continet *De dignitate et augmentis scientiarum* libros IX. Londini: In Officina Ioannis Haviland, 1623.

Bacon, F. *De Augmentis Scientiarum*, Lib. IX. Amstelædami: Sumptibus Joanmis Ravelteiny, 1662.

Bacon, F. *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, T. II. Wirceburgi: Apud Jo. Jac. Stahel, 1780.

Bacon, F. *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, Libri IX: *Ad fidem optimarum editionum* edidit vitamque auctiris adjecit Phillippus Mayer. T. II. Norinbergæ: Sumptibus Rigelii et Wiefsneri, 1829.

Bacon, F. *The Physical and Metaphysical Works*, ed. by J. Devey. London: Hery G. Bohn, 1853.

Bacon, F. *The Philosophical Works*, Vol. IV, ed. by J. Spedding. London: Taggard & Thompson, 1861.

Bacon, F. *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 1, ed. by A. Subbotin, 2nd ed. Moscow: Mysl' Publ., 1977. 567 pp. (In Russian)

Gardner, M. "Shifr Bekona" [Bacon's Cipher], trans. by Yu. Danilov, *Kvant*, 1992, No. 8, pp. 21–26. (In Russian)

Gardner, M. *Codes, Ciphers and Secret Writing*. New York: Simon and Schuster, 1972. 96 p.

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

О.И. Кусенко

РУССКАЯ ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКАЯ МЫСЛЬ В ИТАЛИИ

Кода П. Сергей Булгаков / Пер. с ит. О. Хмелевской. М.: ББИ, 2015. 208 с.;
Валентини Н. Павел Флоренский / Пер. с ит. О. Хмелевской. М.: ББИ, 2015. 191 с.

Кусенко Ольга Игоревна – аспирант кафедры истории русской философии. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: isafi137@gmail.com

Рецензия представляет русские переводы монографий итальянских авторов Пьеро Кода и Наталино Валентини, посвященных интеллектуальным портретам П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова (серия «Религиозные мыслители» Библейско-богословского института св. Апостола Андрея). Монографии выполнены в духе итальянского теологического направления исследования русской философии, нацеленного на доказательство неразрывности разума и веры и ориентированного на конструктивный диалог между католической и православной философско-богословской мыслью. Работы итальянских ученых передают в общих чертах особенности восприятия русской философской традиции в рамках итальянской историографии, одной из наиболее развитых национальных школ исследования русской мысли в Европе. Знакомление с монографиями Кода и Валентини представляется весьма ценным ввиду того, что итальянская философская русистика до сих пор редко бывает в поле зрения отечественной философии.

Ключевые слова: итальянская историография, русская философия, богословско-философское наследие, Флоренский, Булгаков, Кода, Валентини

Итальянская историография русской философии представляет собой оригинальную исследовательскую традицию с вековой историей¹. Развивалась она по нескольким направлениям, в том числе в среде представителей католического богословия. На протяжении всего XX в. при поддержке Ватикана изучалось и систематизировалось наследие русских религиозных философов. В Италии жили и работали известные католические ученые и знатоки русской философии: Т. Шпидлик, Б. Шульц, Ф. Коплстон, Г. Веттер, Д. Пиовесана. Интеллектуальный интерес итальянских исследователей к русской

¹ Более подробно об основных чертах и представителях итальянской историографии русской философии см.: *Кусенко О.И.* Исследования русской философии в Италии // Русская философия: Энциклопедия. 2-е изд. М., 2014. С. 237–238; *Кусенко О.И.* Итальянская историография русской философии: история, современное состояние, перспективы // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2014. № 2. С. 24–29.

мысли в свое время стимулировал Второй Ватиканский Собор, прошедший в 1962–1965 гг., на котором была закреплена направленность католической мысли на обновление и на диалог с православием, целью которого помимо прочего является приобретение ценных идей русской философско-богословской традиции. Важность этого диалога была подтверждена в энциклике Папы Иоанна II *Oriente Lumen* (Свет Востока) от 2 мая 1995 г. и в энциклике *Fides et ratio* (Вера и разум) от 14 сентября 1998 г.

Лучшие традиции итальянского теологического направления исследования русской философии продолжают авторы рецензируемых монографий о С.Н. Булгакове и П.А. Флоренском – современные католические ученые Пьеро Кода и Наталино Валентини. Их обращение к философско-богословскому наследию Булгакова и Флоренского не случайно: в Италии эти русские мыслители получили признание и оказали определенное влияние на современное католическое богословие.

Монография Кода «Сергей Булгаков» вышла в 2003 г. в Италии в качестве 11-го тома серии «*Novescento Teologico*» («Богословие XX в.»), выпускаемой издательством «*Morgelliana*». Согласно издательской традиции в книге дано в виде приложения не изданное ранее в Италии сочинение русского философа, им стало сочинение Булгакова «Главы о троичности». Монография Валентини «Павел Флоренский» была опубликована в том же издательстве «*Morgelliana*» и в той же серии «Богословие XX в.» в 2004 г. В качестве приложения к книге представлено введение к богословской диссертации Флоренского «О духовной истине».

Пьеро Кода – профессор Латеранского Папского университета, директор института «София» в г. Лоппиано и президент Ассоциации итальянских богословов, активный участник экуменического диалога, цель которого – достижение полного единства христиан. Его перу принадлежит серия работ о русской религиозной мысли, а также об учении Булгакова, среди которых на первое место по оригинальности следует поставить монографическое исследование «Другое Бога. Откровение и кенозис у С. Булгакова» («*L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in S. Bulgakov*», 1998), в котором ученый предпринял серьезную попытку по установлению связи между христологией и софиологией мыслителя. В переведенной на русский язык небольшой монографии «Сергей Булгаков» автор отразил часть своих общих взглядов на наследие русского мыслителя, реконструируя духовные основы его творчества и сосредоточившись в первую очередь на его богословском учении и на оригинальности его богословского метода. Центром рефлексий итальянского ученого становится корпус поздних философско-богословских трудов Булгакова. Кода подчеркивает существенную оригинальность этих поздних работ Булгакова, не считая их – в противоположность большинству историков русской философии – забвением живой философской мысли и, судя по всему, абсолютно разделяя следующую позицию русского философа: «Догматическое богословие только и может быть единственно возможной религиозной философией»².

Работа состоит из четырех глав, последовательно раскрывающих основные жизненные вехи и идеи Булгакова, а также содержание его ключевых работ. В первых двух главах итальянский исследователь рассматривает «богатый и многотрудный» период становления русского мыслителя в контексте его эпохи и его зрелый парижский богословский период. Кода пишет, что Бул-

² Булгаков С.Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. Шестова // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 511.

гаков «с исключительной осознанностью проходит в обратном направлении генеалогию мысли XIX в.: от марксизма к его идеалистической матрице, от идеализма – к его христианским корням»³. Этот факт интеллектуальной биографии философа католический ученый считает весьма ценной демонстрацией непреходящей возможности возвращения к вечно живому источнику христианской веры. Творчество Булгакова представляется итальянскому исследователю единым философско-богословским замыслом. Сочинения 1930-х гг. при этом рассматриваются как закономерный этап развертывания мысли философа, неразрывно связанный с творчеством 1910-х и 1920-х гг. В данной работе Кода не излагает философскую эволюцию Булгакова⁴, ограничиваясь утверждением о том, что его религиозно-философская мысль до парижского периода оригинальна, но «не свободна от гностической фиксации в теории, интегризма на практике, наивного экуменического пацифизма... Для Булгакова необходимым очистительным фильтром послужит обращение в православие, и прежде всего, после отъезда из советской России, изучение отцов церкви и христианской богословской традиции Востока и Запада»⁵.

Третья глава посвящена богословскому методу Булгакова и проекту большой трилогии «О Богочеловечестве» – «Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1936), «Невеста Агнца» (1945), – в которой мыслитель развертывает богословскую систему. Эта система – окончательная формулировка русским философом учения о Софии и Богочеловечестве. Вслед за К. Андронниковым⁶ Кода считает главной целью Булгакова положительное православное развитие негативных утверждений халкидонского догмата⁷. Автор выделяет два основных тезиса, легших, по его мнению, в основу богословской системы мыслителя: 1) «мир не может быть сотворен иначе, как “крестом, во имя любви подъятым на себя Богом”», 2) «содержание творения есть не что иное, как самополагание “за пределами” самого себя божественной Жизни, Софии»⁸. Контурно показывая, как кенозис Христа становится у Булгакова герменевтическим ключом для проникновения в тайну тринитарной любви и богочеловеческого процесса, Кода отмечает актуальность булгаковской кенозической перспективы для современной католической мысли.

В заключительной четвертой главе Кода знакомит читателей с историей рецепции наследия Булгакова русскими и западными исследователями, подчеркивая ценность его проекта большой трилогии для развития христианского богословия XX в. Итальянский ученый приходит к выводу, что «Булгаков опередил католическое и евангелическое богословие в постановке кенозиса не просто в центре широкой богословской программы, но и в качестве структурного стержня того синтеза, который реинтерпретирует все содержание христианской веры с этой новой точки зрения»⁹. Не соглашаясь с мнением православ-

³ Кода П. Сергей Булгаков. М., 2015. С. 21.

⁴ Кода отсылает читателя к другим своим работам, отражающим эволюцию идей С.Н. Булгакова: *Coda P. Per una rivisitazione teologica della sofologia di S. Bulgakov // Filosofia e teologia*. 1992. No. 6. P. 216–235; *Coda P. Trinita, sofologia e cristologia in S. Bulgakov // Lateranum*. 1993. No. 49. P. 97–142.

⁵ Кода П. Указ. соч. С. 13.

⁶ К.Я. Андроников (1916–1997) – французский дипломат, православный богослов и переводчик, преподаватель Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже и Православного богословского института святого Владимира в Нью-Йорке. Андроников перевел на французский язык произведения многих русских христианских мыслителей (особенно С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, Д.С. Мережковского, П.А. Флоренского, В.В. Зеньковского).

⁷ *Andronikov C. Note du traducteur // Bulgakov S. L'agneau de Dieu*. Lausanne, 1982. P. 6.

⁸ Кода П. Указ. соч. С. 30.

⁹ Там же. С. 49–50.

ного богослова И.Ф. Мейендорфа, заявившего, что софиологическая проблематика Булгакова как научная тема является исчерпанной и у новых поколений исследователей интереса вызвать уже не может¹⁰, Кода говорит о значимости и актуальности теории Булгакова для современной мысли, метафорично называя его наследие «полем из евангельской притчи, которое стоит обыскать, чтобы найти в нем скрытое сокровище»¹¹. Наряду с томизмом и модернизмом в католичестве и либеральной теологией и баптизмом в протестантизме учение Булгакова о Софии представляется автору одним из самых удачных в истории богословия подходов к пониманию христианской тайны.

Таким образом, монография Кода представляет собой своеобразную апологию богословского учения Булгакова в качестве «классической патристической христологии, созерцающей всю тайну Христа при помощи герменевтического ключа халкидонского определения»¹². Автор избегает критического разбора спорных моментов учения русского мыслителя о Софии, хотя было бы весьма интересно услышать его авторитетное богословское мнение. Идея Софии Премудрости Божией проходит сквозь всю историю европейской религиозно-философской традиции. В связи с этим диалог католической и православной мысли на эту тему мог бы быть достаточно интересным и плодотворным. Стоит отметить недостатки самого перевода (во многих моментах косноязычно передающего авторскую мысль) и достаточно скудную библиографию, не дающую истинного представления о масштабе исследований творчества русского философа за рубежом (в частности, в Италии).

Вторая книга «Павел Флоренский» принадлежит перу Наталино Валентини – исследователю русской философии и богословия, этики и антропологии, активному деятелю экуменического диалога католической и православной Церквей и одному из наиболее известных в Италии исследователей творчества Флоренского. Валентини – автор более пятидесяти работ, освещающих наследие мыслителя. Исследование творчества «русского Паскаля» представляется ему ключом к религиозному осмыслению современной действительности, к пониманию России, православия, общих путей культуры Востока и Запада, а также фундаментом для конструктивного диалога между богословием, философией и естественными науками.

Интерес Валентини к наследию Флоренского складывался под влиянием Н.М. Каухчишвили (1919–2010) – итальянского литературоведа, переводчика, основателя славяноведческой кафедры в Университете Бергамо, организатора ежегодных конференций по русской духовности в монастыре Бозе. Благодаря ее энтузиазму многие молодые итальянские ученые-русисты были вовлечены в работу по исследованию творчества П.А. Флоренского, В.С. Соловьева, Ф.М. Достоевского и других русских мыслителей. Каухчишвили принадлежит высказывание о том, что «духовный мир П.А. Флоренского сравним с огромным полем, ставшим предметом раскопок для представителя интеллигенции нашего века с целью открыть тайну природы и внутренние связи между видимым и невидимым мирами»¹³.

В работе Валентини даны яркие характеристики личности и особенностей мировоззрения Флоренского, прокомментированы его основные труды. Автор сосредоточивает внимание на создании у читателя цельного представ-

¹⁰ Мейендорф И.Ф. Живое предание: свидетельство Православия в современном мире. М., 2004. С. 272.

¹¹ Кода П. Указ. соч. С. 69.

¹² Там же. С. 54–55.

¹³ Каухчишвили Н.М. П.А. Флоренский от древности к стилю модерн // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб., 2001. С. 688.

ления о творчестве русского мыслителя. Монография «Павел Флоренский» состоит из трех глав, последовательно раскрывающих жизненный путь, философские влияния и стержневые идеи системы мыслителя. В первой главе освещаются ключевые моменты интеллектуальной биографии Флоренского с акцентом на раскрытие особенностей его философско-богословской личности. Служение «истине до конца» Валентини называет великим актом самопожертвования русского философа, «свидетельством святости и мученичества в XX в.»¹⁴. Итальянский ученый восхищен личностью Флоренского – богослова, философа и ученого, его христианским служением и подвигом: «нас больше всего поражает не широта его познаний, а “исповедальная” сторона его жизни»¹⁵, ибо «в нем (в творчестве Флоренского. – О.К.) через мотивы личной биографии происходит слияние со страданиями Христа»¹⁶. Нигде не упоминая о расхождении религиозной философии Флоренского с православным догматическим богословием, итальянский профессор, наоборот, утверждает, что мыслитель вдохнул новую жизнь в православную христианскую традицию, «никогда не отступая при этом от доктринальных основ, но переосмысливая актуальность их содержания в более широкой гносеологической перспективе»¹⁷.

Во второй главе монографии прослеживаются логические, онтологические и духовные идеи, которыми вдохновлялся Флоренский, выделяются ключевые черты его учения «конкретной метафизики». Валентини дает религиозной философии Флоренского очень емкое определение, называя ее «герменевтикой Откровения». Итальянский профессор делает акцент на том, что «символ остается подлинной осевой линией, вокруг которой вращается философский поиск отца Павла Флоренского»¹⁸. В данном случае под символизмом подразумевается стиль мышления философа, разработанные им принципы антиномической структуры истины, эпистемология символа¹⁹. Выделяя два этапа творческого пути русского мыслителя – ранний (связанный с разработкой теодицеи) и поздний (ориентированный на вопросы антроподицеи), Валентини придает первостепенное значение его работе «Столп и утверждение истины», замыкая свои рассуждения преимущественно на проблематику соотношения веры и разума. Вслед за Н.О. Лосским одной из ключевых заслуг Флоренского итальянский исследователь полагает распространение идеи единосущия из тринитарного богословия на всю «метафизику тварного бытия»²⁰.

Стоит отметить, что Валентини представляет творчество Флоренского как вклад в возможное сближение православного и католического миров. Основанием для такого сближения может быть свойственная русской религиозной философии традиция опоры на святоотеческое учение первого тысячелетия христианского предания, что отнюдь не разделяет, но объединяет католиков и православных. Итальянский исследователь обозначает идеи главных представителей этой русской традиции: в XIX в. – славянофилы и Владимир Соловьев, в XX в. – Владимир Эрн, который передал

¹⁴ Валентини Н. Павел Флоренский. М., 2015. С. 12.

¹⁵ Там же. С. 6.

¹⁶ Там же. С. 18.

¹⁷ Там же. С. XI.

¹⁸ Там же. С. 68.

¹⁹ Подробнее о взглядах Н. Валентини на исследовательский метод П. Флоренского см.: Валентини Н. Диалог Мысли и жизни // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. Вып. 2. С. 106–117.

²⁰ Лосский Н.О. История русской философии. М., 2007. С. 248.

«проникновенную рефлексию» над христианским Логосом своему другу Павлу Флоренскому. Последний, в свою очередь, «стремится к оформлению идей восточной христианской традиции в рамках строгой эпистемологической структуры, которая открывает двери для конструктивного, пусть диалектического и непростого, диалога с западной мыслью»²¹. Затем следует дальнейшее разъяснение Валентини сути русской религиозной философии, основанной отнюдь не на гносеоцентризме, но на онтологизме. Так, в центральном произведении Флоренского «Столп и утверждение истины» понятие истины, по мнению автора рецензируемой книги, трактуется не как результат «отвлеченной спекуляции», но как то, что следует отыскать в самой реальности. Флоренский, согласно Валентини, развивает далее концепцию «живой истины» (живознания), основанную славянофилами для того, «чтобы напомнить о первоначальном онтологическом значении русского термина истина, происходящего от производной формы глагола быть (есть)»²². Это указывает на тесную связь понятий «истина» и «бытие» в русской философии, более того, как пишет итальянский ученый, указывает на искомую связь истины «с самим существом жизни».

В рецензируемой работе Валентини выступает в качестве комментатора, а не проблематизатора наследия Флоренского, обозначая и кратко раскрывая в третьей главе некоторые важные аспекты учения русского мыслителя, такие как критика рационализма, кенозис Я, тринитарная онтология, философия единосущия. По ряду теоретических вопросов автор отсылает читателя к своим более подробным исследованиям, посвященным философии «русского Леонардо да Винчи»²³ и к работам других итальянских исследователей, раскрывающим специальные проблемы наследия русского мыслителя (С. Тальягамбе, Г. Лингва, Л. Зак и др.). Особого упоминания заслуживает **составленная Валентини подробная библиография в конце книги**. Она включает тексты Флоренского и труды о нем на русском, итальянском и других европейских языках, выстроенные по рубрикам и частично аннотированные.

Рассмотренные работы свидетельствуют о несомненном интересе итальянских авторов к наследию русских религиозных философов. Кода, равно как и Валентини, особо подчеркивают актуальность наследия Булгакова и Флоренского, ставших, по их выражению, важными «собеседниками» для католической философско-богословской традиции. Жизнь и творчество Булгакова и Флоренского во многом отражают общую для христианского богословия попытку понять человека в нерасторжимом единстве с Богом, связать мир с Богом в эпоху распада всех связей. Поэтому, несмотря на неоднозначность многих теоретических положений, их наследие является источником для плодотворного историко-философского и богословского диалога.

Нельзя не выразить сожаления по поводу того, что публикация переводов работ итальянских историографов русской мысли – скорее редкость, чем регулярная практика. Единичные публикации не позволяют составить целостное представление об итальянской философской русистике. Хочется

²¹ Валентини Н. Указ. соч. С. 89.

²² Там же. С. 91.

²³ Подробнее разнообразные грани творчества Флоренского католический исследователь раскрывает в своих монографиях: *Valentini N. Pavel A. Florenskij: la sapienza dell' amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verita*. Bologna, 1997 («П. Флоренский: премудрость любви. Богословие красоты и язык истины»); *Idem. Pavel A. Florenskij: Ragione e dialettica (Introduzione al pensiero teologico)*. Brescia, 2004 («П. Флоренский: Разум и диалектика (Введение в теологическую мысль)»); *Idem. L'arte di vivere. Sei lezioni su P.A. Florenskij*. Firenze, 2009 («Искусство жить. Шесть лекций о П.А. Флоренском») и др.

надеяться, что другие ключевые работы итальянских ученых будут опубликованы на русском языке и станут основой для реального диалога между российскими и итальянскими исследователями в области русской философии.

Список литературы

- Булгаков С.Н.* Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. Шестова // *Булгаков С.Н.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 500–545.
- Валентини Н.* Диалог Мысли и жизни / Пер. с ит. О.И. Кусенко // *Вестн. Рус. христиан. гуманитар. акад.* 2015. Т. 16. Вып. 2. С. 106–117.
- Валентини Н.* Павел Флоренский / Пер. с ит. О. Хмелевской. М.: ББИ, 2015. 191 с.
- Каухчишвили Н.М.* П.А. Флоренский от древности к стилю модерн // П.А. Флоренский: pro et contra / Сост. К.Г. Исупов. СПб.: РХГИ, 2001. С. 688–701.
- Кода П.* Сергей Булгаков / Пер. с ит. О. Хмелевской. М.: ББИ, 2015. 208 с.
- Кусенко О.И.* Исследования русской философии в Италии // *Русская философия: Энциклопедия. 2-е изд., доп.* / Под ред. М.А. Маслина. М.: Книжный Клуб Книговек, 2014. С. 237–238.
- Кусенко О.И.* Итальянская историография русской философии: история, современное состояние, перспективы // *Вестн. Вятск. гос. гуманитар. ун-та.* 2014. № 2. С. 24–29.
- Лосский Н.О.* История русской философии. М.: Акад. проект, 2011. 551 с.
- Мейендорф И.Ф.* Живое предание: свидетельство Православия в современном мире. М.: Паломник, 2004. 348 с.
- Andronikov C.* Note du traducteur // *Bulgakov S. L'agneau de Dieu.* Lausanne: L'Age d'Homme, 1982, pp. 3–17.
- Coda P.* L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov. Roma: Citta' Nuova, 1998. 240 p.
- Coda P.* Per una rivisitazione teologica della sofologia di S. Bulgakov // *Filosofia e teologia.* 1992. No. 6. P. 216–235.
- Coda P.* Trinita, sofologia e cristologia in S. Bulgakov // *Lateranum.* 1993. No. 49. P. 97–142.
- Valentini N.* L'arte di vivere. Sei lezioni su P.A. Florenskij. Firenze: Santa Brigida, 2009. 104 p.
- Valentini N.* Pavel A. Florenskij: *Ragione e dialettica (Introduzione al pensiero teologico).* Brescia: Morcelliana, 2004. 170 p.

Russian philosophy and theology in Italy

Review of Piero Coda. *Sergej Bulgakov* [Sergey Bulgakov], translated into Russian by O. Khmelevskaya. Moscow: BBI Publ., 2015. 208 pp., and Natalino Valentini. *Pavel A. Florenskij*, translated into Russian by O. Khmelevskaya. Moscow: BBI Publ., 2015. 191 pp.

Olga Kusenko

PhD student at the Department of History of Russian Philosophy. Moscow Lomonosov State University. 1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: isafi137@gmail.com

This is a critical assessment of two book-length studies of the two major figures in the history of Russian philosophy, written by prominent Italian scholars Piero Coda and Natalino Valentini and now appearing in Russian translation in the “Religious thinkers” series published by St. Andrew’s Biblical Theological Institute. Both monographs adopt the theologically tinged approach typical of the Italian scholarship on Russian philosophy, with its characteristic avowal of inseparability of reason from faith and demand for ecumenical

dialogue between the Catholic and Orthodox religious thinking. The works here reviewed bear ample evidence of the way Russian Philosophy gets perceived within Italian historiographical school, one of the most advanced in Europe. The publication of the books by Coda and Valentini in Russian is all the more important given the fact that Italian writing on the subject still gets relatively little attention from the Russian academic community.

Keywords: Italian historiography, Russian philosophy, **heritage of theology and philosophy**, Pavel Florensky, Sergei Bulgakov, Piero Coda, Natalino Valentini

References

Andronikov, C. “Note du traducteur”, in: S. Bulgakov, *L’agneau de Dieu*. Lausanne: L’Age d’Homme, 1982, pp. 3–17.

Bulgakov, S. “Nekotorye cherty religioznogo mirovozzreniya L. Shestova” [Some Features of Lev Shestov’s Religious Worldview], in: S. Bulgakov, *Sochinenia* [Selected works], vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1993, pp. 500–545. (In Russian)

Coda, P. “Per una rivisitazione teologica della sofologia di S. Bulgakov”, *Filosofia e teologia*, 1992, No. 6, pp. 216–235.

Coda, P. “Trinita, sofologia e cristologia in S. Bulgakov”, *Lateranum*, 1993, No. 49, pp. 97–142.

Coda, P. *L’altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*. Roma: Città Nuova, 1998. 240 pp.

Coda, P. *Sergej Bulgakov*, trans. by O. Khmelevskaya. Moscow: BBI Publ., 2015. 208 pp. (In Russian)

Kaukhchishvili, N. “Florenskii ot drevnosti k stilyu modern” [Florensky from antiquity to Art Nouveau], P.A. Florenskii: pro et contra, ed. by K. Isupov. St. Petersburg: RKhGI Publ., 2001, pp. 688–701. (In Russian)

Kusenko, O. “Issledovaniya russkoi filosofii v Italii” [Studies in Russian philosophy in Italy], *Russkaya filosofiya: Entsiklopediya* [Encyclopedia of Russian Philosophy], 2nd ed. by M. Maslina. Moscow: Knizhnyi Klub Knigovek Publ., 2014, pp. 237–238. (In Russian)

Kusenko, O. “Ital’yanskaya istoriografiya russkoi filosofii: istoriya, sovremennoe sostoyanie, perspektivy” [Italian historiography of Russian philosophy: history, modern condition, prospects], *Vestnik Vyatskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta*, 2014, No. 2, pp. 24–29. (In Russian)

Lossky, N. *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian philosophy]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2011. 551 pp. (In Russian)

Meyendorff, J. *Zhivoe predanie: svidetel’stvo Pravoslaviya v sovremennom mire* [Living Tradition: Orthodox testimony in the modern world]. Moscow: Palomnik Publ., 2004. 348 pp. (In Russian)

Valentini, N. “Dialog Mysli i zhizni” [The dialogue of life and thought], trans. by O. Kusenko, *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, 2015, Vol. 16, No. 2, pp. 106–117. (In Russian)

Valentini, N. *L’arte di vivere. Sei lezioni su P.A. Florenskij*. Firenze: Santa Brigida, 2009. 104 pp.

Valentini, N. *Pavel A. Florenskij: Ragione e dialettica (Introduzione al pensiero teologico)*. Brescia: Morcelliana, 2004. 170 pp.

Valentini, N. *Pavel Florenskii*, trans. by O. Khmelevskaya. Moscow: BBI Publ., 2015. 191 pp. (In Russian)

А.А. Кротов

«СМЕРТЬ» ФИЛОСОФИИ? (О КОНЦЕПЦИИ Ж.-Ф. РЕВЕЛЯ)

Кротов Артем Александрович – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой истории и теории мировой культуры. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4; e-mail krotov@philos.msu.ru

В статье анализируется концепция члена французской Академии о «смерти» философии, которая опирается на своеобразные представления о функциях философии и ее исторической роли, что позволяет в очередной раз актуализировать вопрос о природе философского знания. В статье рассматривается учение Ревеля об «иллюзиях», свойственных философам, их неоправданных, с его точки зрения, притязаниях. Ревель интересен прежде всего как выразитель одной из тенденций, связанной с восприятием философского текста в современных условиях. Это восприятие отнюдь не сводится к абстрактному логическому анализу, для него характерен эмоциональный настрой. Свое выражение он находит в пренебрежительно-обобщенных оценках целых направлений и эпох философского творчества, приводимых без опоры на скрупулезное исследование. Без сомнения, некоторые критические замечания Ревеля в адрес отдельных авторов и по поводу стиля написания философских работ справедливы. Тем не менее позиция Ревеля сталкивается с немалыми затруднениями. С одной стороны, попытка выдать за обобщенную формулу философии представления, свойственные одному из этапов ее развития, существенно снижают ценность его суждений. С другой стороны, французский мыслитель относит доказательную часть философии к ее внешнему, совершенно упуская из вида «архитектонику систем», вне которой постичь их своеобразие, способ построения и внутреннюю логику крайне затруднительно. Констатируя «смерть» философии, Ревель в действительности выносит приговор не ей самой, но лишь устаревшему представлению о ней.

Ключевые слова: Ревель, природа философского знания, французская философия, философия истории философии

Книга члена французской Академии Жана-Франсуа Ревеля «История западной философии» была анонсирована издательством в ее новейших выпусках как предназначенная для «честного человека XXI в.». Провозглашенный в ней тезис о «смерти» философии, по-видимому, выглядит привлекательно с точки зрения рекламной политики, ставящей целью увеличение продаваемых тиражей, равно как отражает умонастроения особой группы внутри ин-

теллектуального сообщества. «Похоронный настрой» находит сегодня определенное число приверженцев, и вопрос о предмете философского знания снова актуализируется.

Конечно, критическое отношение к философской деятельности в той или иной степени присутствовало в обществе всегда. Не в последнюю очередь оно стимулировало развитие самой философии. Если говорить о французской культуре, свидетельства споров сторонников и критиков философии легко найти уже в достаточно отдаленные времена. Например, автор первой, написанной на французском языке, истории философии Андре Франсуа Буро-Деланд отмечал два типа критиков философии, ставящих целью доказать ее недостоверность, легковесность, незначительность. Их задача – по мысли автора «Критической истории философии» – принизить значение философии, убедить людей, несведущих в ее вопросах, что она и недостойна внимания, и лишена малейшей ценности. «Одни говорят, что она бесполезна или, по крайней мере, вся сомнительна, что она занимается лишь пустяками и опытами более утомительными, чем любопытными; что она слишком долго останавливается на исследовании насекомого или какой-нибудь раковины, на наблюдении необычного метеора; что, наконец, все ее высоко ценимые исследования или малозначимы, или безразличны для общества»¹. Другие направляют всю силу своих аргументов против образа жизни философов, который объявляется странным, не соответствующим ни обычаям, ни здравому смыслу, вызывающим едкую иронию либо снисходительное недоумение. Особенности оригинального поведения философов они объясняют стремлением выделиться хоть чем-то среди людей при отсутствии подлинных заслуг, которые позволяли бы претендовать на славу и восхищение. Деланд отвечал критикам философии доводами вполне традиционными, но отнюдь не лишёнными значения: невежество побуждает отвергать то, чего не понимают; лень ума закрывает путь к исследованию отнюдь не простых по своей сути абстрактных истин; человеческие слабости, проявляющиеся в желании отличиться, не свидетельствуют против науки как таковой.

Еще чаще звучали обвинения в адрес всей прежней философии, сопровождавшие призыв к ее радикальному обновлению, по существу, упразднению и замене объявляемой устаревшей, непригодной к развитию формы другой, новой. Весьма показательный пример подобного рода – позитивизм. Отвергавший предшествующую философскую традицию как метафизическую, родоначальник позитивизма О. Конт заявлял, что «завершение метафизической системы состоит в понимании, вместо различных частных сущностей, одной общей сущности, природы, в качестве причины всех феноменов»². Для Конта признаком научной неудовлетворительности метафизического подхода выступала связываемая с ним теоретическая произвольность и практическая бесполезность. Конечно, предлагаемая им собственная модель мыслилась как полностью лишенная названных недостатков.

Но если расцвет позитивизма, его влияние были напрямую связаны с промышленным ростом, развитием науки и техники в XIX в., то концепция Ревеля появляется в иных культурных условиях. Жан-Франсуа Ревель (псевдоним Ж.-Ф. Рикара, 1924–2006), выпускник Эколь Нормаль, преподававший философию в Лилле, Париже, Мехико и Флоренции, получил достаточно широкую

¹ *Boureau-Deslandes A.F. L'Histoire critique de la philosophie ou l'on traite de son origine, de ses progrès et des diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre temps. T. 1. Amsterdam, 1737. P. viii.*

² *Comte A. Premiers cours de philosophie positive. P., 2007. P. 58–59.*

известность благодаря своей журналистской деятельности. В частности, в 1978–1981 гг. он занимал должность директора «Экспресс». Ревель выступал критиком коммунистической идеологии, марксистского «догматизма». Его сознание чуждо какой-либо религиозности. Он говорил о современной эпохе как времени господства «малозаметной цензуры». По его мысли, считая себя свободными, многие существуют в обществе многочисленных запретов. Наряду с политической публицистикой, творчество Ревеля охватывает вопросы истории культуры (литература, искусство, гастрономические вкусы).

Естественной «философской средой», на которую и обрушивается по большей части его критика, для него выступал экзистенциализм и различные формы структурализма. Смещение акцентов в философской культуре на рубеже XX и XXI вв. для Ревеля не послужило поводом к пересмотру позиции. Новшества и трансформации, последовавшие в сфере философии последних десятилетий, он трактовал как малозначительные, ничуть не требующие корректировки высказанных им ранее идей.

В современных условиях, по Ревелю, философия «более невозможна». Но когда-то она была необходима. «Вначале философия рождается, отделяясь от религии. Затем наука рождается, отделяясь от философии и одновременно от религии. С тех пор философия сближается то с наукой, то с религией»³. В прошлом философия с успехом служила питательной почвой для развития научных идей. В качестве принципов написания ее истории, принимаемых им, Ревель называет следующие: отказ от свойственного неудачным систематизациям стремления приписывать грекам современные проблемы; умение дистанцироваться от распространенного подхода, чрезмерно отделяющего философию от истории науки и религии, политических событий, экономических тенденций и «психологических факторов». Автор «Истории западной философии» настаивал, к примеру, что совершенно неверно пытаться понять картезианскую модель Бога как гаранта научной истины, исходя единственно из «абстрактной и вневременной дедукции». Следует принять во внимание особенности западноевропейской цивилизации XVII в., «культурный фон», определивший формирование и скрывающийся за суждениями основателя рационализма в философии Нового времени. В частности, в силу названных причин полностью исключалась возможность занятия Картезием атеистической позиции. С точки зрения Ревеля, философия всегда погружена в жизнь, и установка на рассмотрение ее истории как замкнутой на внутренние закономерности – всего лишь одна концепция из многих, отнюдь не самоочевидная истина.

Но недостаточно умения взглянуть на то или иное учение как на феномен некогда существовавшей цивилизации, необходимо, согласно Ревелю, ставить и другую цель. В истории философии следует всегда задаваться вопросом, насколько исследуемая система верна, сохраняет ли она для нас свое значение, признаем ли мы и в какой степени истинным ее содержание. Он говорил о вовлеченности в противоречие многих концепций истории философии, создаваемых в современную эпоху. Проводя аналогию с историей религии, Ревель замечает, что невозможно одновременно заниматься апологетикой и следовать предполагающимся объективным процедурам исследования. Сложно непредвзято защищать одну из религий и развертывать дескриптивную характеристику феноменов. Соответственно, «псевдоистория философии, склоняющаяся оправдать философию вообще по отношению к ее современным требованиям, заслуживала бы скорее названия пропаганды, чем истории»⁴.

³ Revel J.-F. Histoire de la philosophie occidentale. P., 2006. P. 29.

⁴ Ibid. P. 16–17.

Французский мыслитель категорично выступал против модернизации систем прошлого, против приписывания им понятий и выражений, заимствованных из современной культуры. Он именует «распространенным предрассудком» отождествление модернизирующей установки с выявлением истинного содержания философских учений. Напротив, Ревель усматривал в подобном подходе уклонение и от правильной оценки исторической роли философских систем, и от ясного решения вопроса об их современном значении. Нежелание ясно выразить свою позицию по поводу учений прошлого Ревель считал следствием искажения справедливого требования относительно важности «проникновения» в мышление их создателей. Считая названное требование оправданным с точки зрения метода, он именует его «условием всякого исторического понимания». Вместе с тем он настаивал на том, что само историческое понимание существенно именно как условие возможности дальнейшего продвижения к суждению, раскрывающему степень актуальности анализируемой философской системы, возможность ее использования в новых условиях. Кроме того, историк философии, согласно Ревелю, должен уметь взглянуть на изучаемый классический текст глазами тех людей, которые признавали его выражением вечной истины. Таким образом, весь метод историка резюмируется тремя вопросами относительно ценности философских идей «в самих себе» (обоснованность и согласованность с фактами), «для нас», а также о том, как они предстают в истории, в свою эпоху. Ревель предостерегал от стремления «перегрузить» историю философии чрезмерными подробностями, «затемнить» излагаемую проблему обилием деталей, многочисленными отступлениями, перечислением событий, связанных с деятельностью различных школ.

Исключительно значимым событием в истории, красочно живописуемым Ревелем, выступает кантовская философия. С его точки зрения, именно Кант осознал, что по прошествии более чем двухтысячелетнего развития, в ходе которого философия выдвигала то бесплодные, то удачные идеи, она должна, наконец, завершить развитие. «Критика чистого разума есть самое философское из всех философских сочинений, поскольку это произведение в некотором роде завещательное, пример единственного в своем роде самоотречения в истории, где философ объясняет, почему философия не может больше существовать»⁵. Исчерпанность содержания философии Ревель связывает с конституированием точного естествознания. По его мысли, на момент появления главного произведения Канта физика уже более столетия являлась строгой наукой, в то время как научные химия и биология находились в «стадии рождения». Они более не нуждались в философской опоре. Философы последних двух столетий, по Ревелю, предпочитали не обращать внимание на главный тезис Канта, делали вид, что он не доказан и даже не сформулирован. После Канта «философы продолжали существовать; но не философия. Философы после смерти философии не более чем имитаторы своих предшественников»⁶. Впрочем, Ревель добавляет, что в послекантовские времена философия превратилась в разновидность литературного жанра, среди разрабатывавших который встречались даже гении. Но главное событие заключалось в ином: философия утратила «функцию энциклопедического знания», долгое время являвшуюся ее неотъемлемой чертой, ее отличительной, даже сущностной особенностью.

⁵ Revel J.-F. Histoire de la philosophie occidentale. P. 515.

⁶ Ibid. P. 518.

Рождение различных наук, взявших на себя прежние задачи философии, сделало невозможным ее сохранение в качестве дисциплины, охватывающей и обобщающей все достижения человеческого познания, представляющей собой объяснение бытия. Поэтому Ревель называет выдающиеся философские учения послекантовского времени «блестящими литературными имитациями» великих систем древности. С его точки зрения, философия выполнила свою историческую миссию, которая заключалась в содействии возникновению многочисленных частных наук. «Философия, в древнем и классическом смысле, покинула сцену познания и сохраняется не более чем в форме словесной подделки этого знания»⁷. Да, философы, имитаторы, продолжают свою работу, но она лишена прежней значимости. Современная философия не вправе также претендовать и на статус особой мудрости, которая выполняла бы задачу не столько познавательную, сколько практическую, указывала бы путь к счастью. Раскрытие «искусства жизни» уже давно не является прерогативой создателей систем, гораздо лучше это удастся эссеистам. Философия была «самым плодотворным предприятием» человеческого духа до конституирования науки.

В «Истории западной философии» Ревель ссылается на свое более раннее произведение «Зачем философы?» (1957), в котором были высказаны исходные установки, характерные для его понимания природы философии. В этой работе он называет «лицемерием» позицию тех, кто занимается профессиональным философствованием, ибо они побуждают других думать, будто современная философия существует как некая предметная общность. Он именуется «иллюзией» представления о единстве, однородности и непрерывности философии. В действительности термин «философия» применяется к самым различным, часто несовместимым по идейному содержанию текстам. По Ревелю, лишь в сфере философских размышлений, в отличие от других областей интеллектуальной культуры, европейская цивилизация все еще не освободила разум от влияния религии и риторики. Он полагал, что в современную эпоху философия неоправданно выступает в роли «заменителя» религии, риторика же способствует замещению подлинного исследования теоретических вопросов «заклинанием», убеждает в возможности решить проблему с помощью употребления изощренных словесных конструкций. Понимаемая в подобном ключе, риторика свойственна многим философским концепциям. «В этом смысле, наша философия есть частный случай подражательной магии»⁸.

Профессиональные философы, замечает Ревель, подчеркивают сложность своей предметной области, апеллируя к необходимости осваивать специальную терминологию и умение применять особые исследовательские процедуры. Согласно Ревелю, не существует ни специальной философской «техники», ни «словаря». Каждый великий мыслитель начинал как бы «с нуля». Поэтому правильнее говорить о «словаре» того или иного философского учения, но не о едином, общем для всех терминологическом аппарате. В этом отношении философия сильно отличается от науки. Некоторые убеждены, замечает Ревель, что современной философии свойственно использование «феноменологической техники». Но в реальности, по его мнению, феноменология – вовсе не «техника», а скорее «ориентация» или даже «духовный климат». Попытка определить ее приводит к расплывчатым, неточ-

⁷ Revel J.-F. Histoire de la philosophie occidentale. P. 519.

⁸ Revel J.-F. Pourquoi des philosophes. Pour l'Italie. Sur Proust. La cabale des devots. Contresensures. Descartes inutile et incertain. P., 1999. P. 121.

ным формулировкам, в то время как подлинные ее достижения зависят исключительно от личности исследователя, его культурного уровня и таланта. Поскольку каждая школа, традиция использует собственную терминологию, Ревель иронично заявляет, что правильнее говорить в подобной ситуации не о философии, а о схоластике, обновляемой усилиями различных поколений. Профессиональные философы последнего столетия, полагает он, не произвели никаких интеллектуальных революций, в результате их деятельности происходили лишь незначительные «дворцовые перевороты».

Ревель упрекает философов в произвольности их построений. Она объясняется тем, что «большая часть философских писателей не может решиться сказать что-нибудь без желания в то же время сказать все»⁹. Не довольствуясь чем-то несомненно известным, пусть и немногим, философы претендуют на «полное и окончательное» объяснение всех вещей. «Однако Спиноза не мог сказать все о мире или Гегель об истории просто потому, что состояние знаний в их время не позволяло им этого – не более это нам позволяет состояние наших. Но философы не любят ждать: они желают сказать все и немедленно»¹⁰. Французский мыслитель настаивал на том, что до тех пор, пока отсутствует апостериорное знание, замещающее его суждение или целая теоретическая конструкция – не более чем мнение. Каждый вправе его придерживаться или отвергать, но выдавать мнение за достоверное знание – действовать вразрез с философским духом. Об ином моралисте можно утверждать, что он интересен местами, но претендующая на истинность система должна быть справедлива не только в отдельных частностях.

Еще одной иллюзией, свойственной философам, французский мыслитель объявляет убеждение в особом характере их деятельности, будто бы радикально отличной от всех других форм интеллектуального творчества. По его мнению, в данном случае принимают за исходное, несомненное, самоценное как раз то, что является еще не достигнутой целью. Ведь философское рассуждение отнюдь не находится вне общекультурного контекста, нередко оно оказывается подвержено влиянию распространенных ошибок. Ценность высказываний философа об искусстве или истории зависит не от абстрактных принципов системы, которых всегда недостаточно, но от его таланта, приобретенных конкретных знаний в соответствующих областях, даже вкуса. Кроме того, философам пришлось принять столько возражений и поправок к своим системам со стороны ученых последних столетий, что они по необходимости ограничили свои притязания и попытки предписывать принципы наукам с позиции, предполагавшейся ранее более возвышенной. Достигшие зрелости науки не терпят диктата, более того, находят средства решить казавшиеся нескончаемыми дискуссии философов. «Большинство проблем, которые философия ставила себе в XVII и XVIII вв., были решены – или упразднены – физикой, психоанализом, политической экономией, историей, биологией и фактами»¹¹.

Выстраивая онтологию, философы рассуждали о Бытии как таковом, которое в действительности существует лишь для того, кто абстрагируется от всего конкретного, реального. Некоторые же пытались обнаружить это Бытие, следуя установке на философское «доминирование» над всем остальным знанием. В обоих случаях, по Ревелю, речь идет не о подлинном расширении

⁹ Revel J.-F. Pourquoi des philosophes. Pour l'Italie. Sur Proust. La cabale des devots. Contresensures. Descartes inutile et incertain. P. 47.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid. P. 51.

науки, но о двух способах рассуждать о мире, «не говоря ничего». Поскольку либо стремятся, обращаясь к бытию, вопрошать пустоту, либо следуют произвольным схемам, случайным предпочтениям.

Философствование, согласно Ревелю, не должно подменять собой деятельность частных наук, невежество в их сфере не может выступать основой осознания теоретической, а также практической, повседневной деятельности человека. «Таким образом, философия не может здесь ни заменить положительные знания, ни уклониться от них. Занимать место позитивности называется некомпетентностью, уклонение от нее называется иллюзией»¹².

Особенностью метода значительной части философов французский мыслитель называет стремление непременно начать свое произведение с критики всех предшественников, которая чаще всего бывает крайне несправедливой. Она оказывается обращенной скорее к воображаемым противникам, поскольку главные положения их учений предстают в упрощенной, смутной форме и при этом получают презрительное истолкование. Согласно Ревелю, до «апокалиптических высот» подобный метод доведен Хайдеггером. Случается и так, что философы критикуют «наивную мысль», противопоставляя ей собственную как глубокую и утонченную. Но никакой «наивной мысли», по мнению Ревеля, не существует, это – всего лишь абстракция, очередной миф, необходимый для придания веса и авторитета «философскому мышлению». Он призывает не переоценивать влияния философских текстов на науку последних столетий: «философия отсылает лишь к философии. Физика не была ни поставлена под угрозу Юмом, ни спасена Кантом»¹³.

Непосредственно предшествующие современной философии концепции, в значительной степени определявшие духовную атмосферу, в которой они формировались, Ревель оценивал весьма низко. Он называл бессильной французскую философскую мысль, берущую истоки в начале XIX в. «Спрашивается, каким образом было возможно этим людям написать столько тысяч страниц без малейшей видимости гениальности, без малейшей интересной идеи»¹⁴. Он именуется «кладбищем общих мест» интеллектуальную традицию предшествующей эпохи. Объяснение «философской бедности» во Франции он ищет в университетском преподавании. Сложившаяся система, на его взгляд, позволяет посредственностям, однажды занявшим руководящую должность, диктовать свои условия, определяя условия экзаменов, а также различных конкурсов, равно как и академическую карьеру более молодых коллег. Используя имеющиеся в их распоряжении административные рычаги, они устраняют «со всех уровней» тех, кто ставит под сомнение их «достижения» и авторитет. В подобном контексте Ревель язвительно определяет «французскую философскую традицию» как в большей своей части подчиненную исключительно соображениям заработка и карьеризма. Он добавляет, что большинство ее представителей наверняка не обратились бы к философствованию, если бы такую возможность не предоставлял университет. О бездарности и отсутствии подлинного размаха творческой мысли, на его взгляд, красноречиво свидетельствуют многочисленные посвящения, которые философы помещают в своих книгах. Он полагает, что посвящения последнего столетия переполнены лестью, трепетными изъявлениями благодарности по адресу «господствующих мэтров», «всесильных мандаринов». Абсолютная зависимость новичков от сложившейся иерархии ограничивает

¹² Revel J.-F. Pourquoi des philosophes. Pour l'Italie. Sur Proust. La cabale des devots. Contresensures. Descartes inutile et incertain. P. 52.

¹³ Ibid. P. 54.

¹⁴ Ibid. P. 60.

философские поиски и по избираемым темам исследования, и по способу рассуждения о них. С другой стороны, о существовании своего рода «монополии» свидетельствует издательская практика. Многие личности, чьи рукописи никогда не получили бы беспристрастного одобрения и не привлекли бы внимания издателей, добиваются публикаций десятками томов только потому, что имеют статус влиятельных профессоров и, соответственно, могут обязать к изучению собственных произведений как многочисленных студентов, вынужденных их приобретать, так и будущих коллег по факультету. Студенческая молодежь впустую растрчивает свои силы и время, скрупулезно изучая не заслуживающие серьезного отношения труды.

Непримиримый критик философов упрекает их в отсутствии подлинного уважения друг к другу, желании непременно превзойти всех предшественников, самомнении, доходящем чуть ли не до убеждения, что человечество «начинает по-настоящему мыслить только с ними». Но подобные интенции, на его взгляд, ничем не подкреплены, более того, в большинстве случаев философы оказывались в числе последних, осознавших значение таких явлений, как трансформизм, неэвклидова геометрия, психоанализ, исторический материализм, релятивистская физика и др. Примечательно, что именно психоанализ и исторический материализм Ревель отделяет от бесплодного философствования, рассматривая их как имеющие опору на практике. Хотя психоанализ, на его взгляд, нельзя назвать точной наукой, Фрейд достиг-таки настоящего прогресса в психологии, поскольку интерпретировал реальные факты.

Не имея возможности знакомиться с конкретными науками «из первых рук», т. е. занимаясь ими самостоятельно, философы, по мнению французского мыслителя, превратили эпистемологию в «невозможную и противоречивую» дисциплину. Они предполагают, что истина какой-либо науки может быть раскрыта людьми, ею профессионально не занимающимися. Это очевидное заблуждение покоится на предрассудке о существовании некой особой «философской точки зрения» на любую проблему науки. Но именно изолированного привилегированного «общего взгляда» на различные дисциплины не существует; любое обобщение в науке достигается благодаря анализу частных фактов. Философская эпистемология на заре развития наук была оправдана потому, что наблюдения носили разрозненный и беспорядочный характер, фрагментарными были и выводимые на их основе теории. Но в современных условиях ситуация принципиально иная, философы же как будто не замечают произошедших в течение столетий изменений. Более того, они пытаются внести в познавательный процесс традиционные понятия и проблемы, давно утратившие всякое значение для науки и отброшенные ею. К названным проблемам, в частности, Ревель относит вопрос о соотношении субъекта и объекта. По его мнению, подобный вопрос мог быть сформулирован только в эпоху, когда природа представлялась людям возвышенным зрелищем, а сам человек, в силу религиозных и метафизических истолкований, рассматривался как принципиально отличный от нее, принадлежащий иному порядку бытия. Но в современных условиях человек действует на природу, а разделение мира на материальный и духовный не отвечает установкам науки. Прежний способ философствования, таким образом, совершенно упразднен развитием научного знания. Поэтому нелепы и безнадежны попытки его реанимировать, анализируя современные достижения наук посредством понятийного аппарата далекого прошлого. «Настал, кажется, момент предложить отказ от слова «философия», которое не отсылает ни к какой определенной

области»¹⁵. Философствующие современники, настаивал Ревель, все еще придерживаются средневекового идеала, «имплицитно религиозного» представления о своей деятельности, якобы связующей науку и мудрость, приводящей к знанию об абсолютном.

В предисловии 1971 г. к работе «Зачем философы?» Ревель представил свое концептуальное объяснение причин сохраняющегося у многих интереса к предметной области, исчерпавшей, по его мнению, свои возможности. Кроме того, он останавливается на оценке философских идей, получивших распространение после выхода в свет первого издания названной книги. Он подчеркивает масштабность поставленной в работе задачи. По его мнению, только философии свойственно воспроизводство прошлого, в то время как ни в науке, ни в сфере искусства невозможно повторение. В философии непрерывно осуществляется включение прежней проблематики в круг рассуждения, сопряженный с «новой фразеологией». С изрядной долей насмешки он определяет «философское искусство» как «переодевание» архаичного содержания в революционные по своей форме высказывания. В свою очередь, философский «талант» предстает в подобной системе отсчета в качестве способности придать броскую, новаторски-привлекательную форму повторению уже встречавшегося в истории. Соответственно, в истории происходит не опровержение философских систем, но их последовательная смена. Одна философия вытесняется другой, причем отнюдь не вследствие удачно приведенной аргументации. В период господства философской системы, ее наибольшего влияния, никакие возражения не могут поколебать ее авторитета. И наоборот, уже утратив свое положение, она не в состоянии возродить былое величие, какие бы средства отстаивания своей правоты ни использовала. Самые бессодержательные положения системы не вредят ей в глазах большинства умов в эпоху ее расцвета. Напротив, ее лучшие, удачные идеи уже не привлекательны для большинства, когда она низвергнута. На некоторое время утверждается новый философский язык в роли «неуязвимого». «Бесполезно спрашивать себя, в силу какого доказательства вторая теория признана превосходящей первую»¹⁶. Просто потому, что его нет, точнее, присутствует лишь видимость такого доказательства. «О чем нужно спрашивать себя, следовательно, так это не о том, какова ценность аргументов, устанавливаемых теорией, но какие потребности эта теория удовлетворяет»¹⁷. По-настоящему важно не видимое, но «латентное» содержание философской теории. Находящаяся «на поверхности» аргументация в действительности не особенно интересует читателей. Поэтому «наивно» вести дискуссию на уровне внешнего содержания учения, представленного аргументами. Часто бывает так, что при смене философского языка внутреннее содержание остается прежним и вступающие в борьбу направления по существу утверждают некую общую позицию.

«Философия не имеет доказательств, только испытания»¹⁸. Успех новой системы объясняется тем, что, используя отличную от предшествующей терминологию, своего рода иной вербальный порядок, она отвечает тем же потребностям людей, что и прежняя доктрина. Применительно к ситуации 60-х гг. XX в. Ревель говорил о том, что бесполезно пытаться защищать эк-

¹⁵ Revel J.-F. Pourquoi des philosophes. Pour l'Italie. Sur Proust. La cabale des devots. Contresensures. Descartes inutile et incertain. P. 111.

¹⁶ Ibid. P. 4.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid. P. 5.

зистенциализм от структурализма, задаваясь вопросом, какие доводы способствовали возвышению последнего. Интенциональность и прозрачность *cogito* не опровергнуты, а признаны устаревшими. В области современной культуры наблюдается определенный «аннексионизм»: периодически сроком на несколько лет утверждается определенный язык, стиль рассуждения, распространяющий свое влияние на самые различные области знания. Сменив феноменологию, в «экспансионистскую фазу» вступил структурализм, причем по мере все более широкого распространения он становится менее определенным, теряет точность.

Мода на философские концепции внезапно захватывает интеллектуальные круги и столь же быстро проходит. Ревель говорил о трех слоях интеллектуальной моды, включающих признанные, но мало читаемые тексты; деятельность эпигонов; неизбежно сопровождающее ее «аморфное мнение». Когда система теряет популярность, ее поборники прилагают усилия к тому, чтобы восстановить «чистоту», демонстрируют верность в условиях отхода от нее многих умов. Такова практика, которой всегда следует определенная часть философского сообщества.

Природу философии Ревель трактует как идеологическую. «Будучи идеологией, философия имеет свой центр притяжения в выполняемых функциях, а не в высшей степени изменчивых аргументах, ею используемых, или в периодических обновлениях ее языка»¹⁹. Именно поэтому в рамках философии возможно постоянное возвращение к прежней проблематике. Рассуждая о современной ситуации, французский мыслитель связывал успех целого ряда философских учений с тем обстоятельством, что они превосходно отвечают «глубокому желанию» буржуазной публики «общества потребления» чувствовать себя причастной утонченной интеллектуальной культуре. Утонченность позволяет ощущать себя частью элиты; вместе с тем носители буржуазного сознания удовлетворяют с помощью популярных концепций потребность быть «обманутыми», поскольку усваиваемая ими культура отнюдь не передовая, не «революционная», а всего лишь воплощающая «мирской нарциссизм». Многих привлекает обманчивая связь революционных претензий с реакционностью содержания мысли, имитация оппозиционности.

В предисловии 1979 г. Ревель говорит о своей книге как о личном и вполне искреннем прощании с философией. Он настаивал, что историческая роль философии как особого знания завершена, а потому она может оставаться только «блестящим надувательством». Дисциплина, которая «давно мертва» в плане неспособности внести что-либо новое в историю идей, продолжает занимать многие умы из-за выполняемых ею социальных функций.

В своем стремлении доказать, что роль философских систем в культуре Нового времени часто и неоправданно преувеличивают, Ревель выступил с исследованием «Декарт, бесполезный и сомнительный» (1976). Ревель упрекает Декарта в непонимании подлинного духа интеллектуальной революции XVII в., который связывает с экспериментальным методом, предполагающим движение от фактов к причинам. Декарт же пытался вывести всю систему знания из нескольких метафизических принципов, которые навязываются природе. Картезианство вовсе не новаторская философия, поскольку строится по образцу предшествующей традиции, хотя словесно и противопоставляет себя ей. Все картезианство, по Ревелю, заключено в убеждении, что познание Бога приводит к постижению всего мира. С его точки зрения, подобная

¹⁹ Revel J.-F. Pourquoi des philosophes. Pour l'Italie. Sur Proust. La cabale des devots. Contresensures. Descartes inutile et incertain. P. 4.

установка идет вразрез с позицией ученых XVII в., которые не ставили в зависимость познание материальных предметов от предварительно установленных метафизических принципов. В то время как «мыслящая Европа», работающая над преобразованием всей системы человеческого знания, последовательно проводит разграничение науки и метафизики, Декарт ставит одну в зависимость от другой. «Пионером науки Нового времени» Декарта, по Ревелю, провозгласил XIX в., в то время как выдающиеся ученые-современники вовсе не рассматривали его в качестве такового. Хотя Декарт заменил схоластические темы собственными, его «мотивации, стремления, иллюзии» не заключали ничего нового. «Его историческая роль состояла в решении проблемы адаптации теологической мысли к научной эпохе и замене древнего догматизма новым»²⁰.

Современный исследователь Жан-Марк Лашо справедливо обращает внимание на социальную заостренность творчества Ревеля: «начиная со своих первых опытов, Ж.-Ф. Ревель выдвигает обвинение конформизму, поддерживающему современную идеологию»²¹. Пьер Бонсен полагает, что в своей борьбе с распространенными в социальной сфере иллюзиями и ложью, сопровождавшейся стремлением понять «способ функционирования человеческого разума», Ревель фактически пытался ответить на два главных для себя вопроса – о том, как следует правильно жить и как нужно управлять обществом²². Филипп Буланже связывает различные аспекты творчества Ревеля с последовательной защитой ценностей либеральной демократии²³.

Концепция Ревеля, безусловно, заслуживает особого внимания, прежде всего в силу того, что отражает определенную грань современной культуры. Разумеется, далеко не все согласны с его подходом. Если говорить о современной французской философии, достаточно упомянуть, к примеру, Фредерика Нефа, который настаивает на том, что «метафизика не умерла», и ставит одной из важнейших задач своего обширного труда «выдвинуть доказательства ее существования после ее конца, возвещенного Гегелем и Ницше»²⁴. Но Ревель интересен прежде всего как выразитель одной из тенденций, связанной с восприятием философского текста в сегодняшних условиях. Перед нами особый тип восприятия, который отнюдь не сводится к абстрактному логическому анализу, для него характерен эмоциональный настрой. Конечно, эмоциональный настрой мотивирован определенными соображениями, предполагает их. Свое выражение он находит в пренебрежительно-обобщенных оценках целых направлений и эпох философского творчества, приводимых без опоры на скрупулезное исследование. Без сомнения, в критических замечаниях Ревеля в адрес отдельных авторов и стиля написания философских работ зачастую присутствует немало справедливого. Он метко демонстрирует слабость, неопределенность рассуждений некоторых из них о бытии как таковом. Он оправданно требует профессиональных знаний в конкретных областях от тех, кто выносит суждения о путях развития той или иной науки. Он предъявляет историку философии требования, которые сложно счесть неуместными: решительный отказ от попыток модернизации систем прошлого; обязательное включение философии в культурную ситуацию ее времени, в ее взаимосвязи с наукой, религией, политикой и др.; постановка вопроса об истинном содержании учений.

²⁰ Revel J.-F. Pourquoi des philosophes. Pour l'Italie. Sur Proust. La cabale des devots. Contresensures. Descartes inutile et incertain. P. 762.

²¹ Lachaud J.-M. Revel // Dictionnaire des philosophes. T. 2. P., 1984. P. 2217.

²² Boncenne P. Pour Jean-François Revel. Un esprit libre, P., 2006.

²³ Boulanger P. Jean-François Revel, La démocratie libérale à l'épreuve du xx^e siècle. P., 2014.

²⁴ Nef F. Qu'est-ce que la métaphysique? P., 2004. P. 15.

Тем не менее «похоронный настрой» Ревеля сам сталкивается с немалыми затруднениями. В различные исторические эпохи взаимоотношение философии с наукой, религией, искусством, политикой истолковывалось по-разному. Соответственно, особое освещение получал и предмет философии. Попытка выдать за обобщенную ее формулу представления, свойственные одному из этапов развития философии, существенно снижает ценность позиции Ревеля. Кроме того, далеко не все функции философии взяла на себя наука. Разве моральное учение – ее неотъемлемая часть? С другой стороны, если бы аргументация действительно не имела особого значения для успеха системы, сами философы легко догадались бы об этом еще в глубокой древности и их деятельность приняла бы совсем другой облик.

Отождествление философии с идеологией, несомненно, дает упрощенную картину реальности. Если единственная задача, выполнявшаяся философией последних двух столетий, заключается не в поисках истины, но в удовлетворении определенных социальных запросов, то как объяснить поразительное многообразие возникших учений? Именно бесспорное социальное основание для подобной диверсификации найти нелегко. Очевидно, возникновение и развитие философских теорий имеет свои законы, но столь ли они просты? Стремление развивая общий взгляд на философию уйти от перегруженности фактами и деталями неизбежно приводит к выпадению из поля зрения весьма существенных ее аспектов.

Констатируя «смерть» философии, Ревель в действительности выносит приговор не ей самой, но лишь устаревшему представлению о ней.

The 'death' of philosophy? (On Jean-François Revel's thesis)

Artem Krotov

DSc in Philosophy, Head of the Department of History and Theory of World Culture, Faculty of Philosophy, Moscow Lomonosov State University, 27/41 Lomonosovsky Prospect, Moscow, 119234, Russian Federation; e-mail: krotov@philos.msu.ru

This paper contains an analysis of the thesis about the 'death' of philosophy advanced by the celebrated French author, member of the French Academy Jean-François Revel in his *History of Western Philosophy (Histoire de la philosophie occidentale, de Thalès à Kant, 1994)*, the book which for its 2003 reprint was announced as intended for the 'honest man of the 21st century'. Revel's idea of the 'death' of philosophy is based on a peculiar understanding of its function and historical role, and a closer look at his arguments allows fresh insight into the nature of philosophical knowledge. Revel built up an impressive doctrine with regard to what he calls the common 'illusions' of the philosophers and their unjustified claims. It makes Revel the foremost representative of an important contemporary attitude toward philosophical texts. This approach refuses to be reduced to abstract logical analysis and wants to make philosophy an emotional experience. It finds its manifestation in unfounded, but very generic statements dispraising the entire areas of philosophical knowledge. No doubt Revel's critical remarks against some philosophers and the style of their writing are very reasonable. Still, his position is hardly convincing. His attempt to present as the sum of philosophy certain views typical only of a restricted period in its history significantly brings down the value of his judgements. Moreover, while discounting the argumentative part of philosophy as some sort of external and irrelevant cover, he completely ignores the 'architectonics' of philosophical systems, outside which it becomes increasingly difficult to understand the originality of each system and the internal logic of its construction. By stating the 'death' of philosophy, Revel in fact pronounces his sentence only against an outdated idea of it.

Keywords: Jean-François Revel, nature of philosophical knowledge, French philosophy, philosophy of history of Philosophy

Список литературы / References

- Boncenne, P. *Pour Jean-François Revel. Un esprit libre*. Paris: Plon, 2006. 343 pp.
- Boulanger, P. *Jean-Francois Revel, La démocratie libérale à l'épreuve du xx^e siècle*. Paris: Belles Lettres, 2014. 444 pp.
- Boureau-Deslandes, A.F. *L'Histoire critique de la philosophie ou l'on traite de son origine, de ses progrès et des diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre temps*, t. 1–3. Amsterdam: Francois Changuion, 1737.
- Comte, A. *Premiers cours de philosophie positive*. Paris: PUF, 2007. 546 pp.
- Lachaud, J.-M. "Revel", *Dictionnaire des philosophes*, t. 2. Paris: PUF, 1984, p. 2217.
- Nef, F. *Qu'est-ce que la métaphysique?* Paris: Gallimard, 2004. 1062 pp.
- Revel, J.-F. *Histoire de la philosophie occidentale*. Paris: Nil editions, 2006. 523 pp.
- Revel, J.-F. *Pourquoi des philosophes. Pour l'Italie. Sur Proust. La cabale des devots. Contresensures. Descartes inutile et incertain*. Paris: Robert Laffont, 1999. 770 pp.

Д.Б. Волков

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ВОЛИ: ОБЗОР КЛЮЧЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ КОНЦА XX – НАЧАЛА XXI ВВ. В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Волков Дмитрий Борисович – кандидат философских наук, содиректор НП «Московский центр исследования сознания». Российская Федерация, 119121, г. Москва, ул. Бурденко, д. 14А, e-mail: dvolkoff@gmail.com

В статье представлен обзор современных исследований по проблеме свободы воли и моральной ответственности. Основной его целью является выделение ключевых фигур, теорий и аргументов, внесших вклад в решение обозначенной проблемы. До настоящего момента такого исследования в российской философии не проводилось, поэтому многие участники полемики на эту тему и их теории остаются мало известными русскоязычному читателю. С точки зрения автора статьи, ключевыми фигурами в современной философской дискуссии о свободе воли являются Р. Кейн, Д. Перебум, Д. Деннет и Дж. Фишер. Два первых философа развивают инкомпатибилистические теории (соответственно либертарианство и жесткий инкомпатибилизм), а Деннет и Фишер – компатибилистические. Согласно Кейну и Перебуму, свобода воли и моральная ответственность несовместимы с каузальным детерминизмом – представлением о том, что все события происходят по причине и что все причины с необходимостью определяют результат. Согласно теориям Деннета и Фишера, свобода воли и моральная ответственность, напротив, совместимы с каузальным детерминизмом. Автор статьи считает, что наиболее перспективными являются компатибилистские теории. Они более всего соответствуют существующей практике межличностных отношений. Но для того чтобы защитить теорию такого типа, необходимо показать несостоятельность противоположных доводов: Аргумента последствий и Аргумента манипуляций. Как показывают современные философские дискуссии, это возможно. Аргументы противников компатибилизма не являются окончательными и обладают существенными недостатками.

Ключевые слова: свобода воли, моральная ответственность, компатибилизм, инкомпатибилизм, Кейн, Перебум, Деннет, Фишер, базовая заслуга, Аргумент манипуляций, Аргумент последствий

Проблема свободы воли и альтернативы ее решения: компатибилизм и инкомпатибилизм

Свобода воли, по мнению большинства современных аналитических философов, – это свобода, необходимая для моральной ответственности. Во введении к оксфордской антологии по свободе воли один из наиболее авторитетных теоретиков в этой области Р. Кейн пишет: «Действительно, многие современные философы, участвующие в дискуссии, определяют “свободу воли” как тип свободы, какой бы она ни была, который необходим для подлинной моральной ответственности»¹. Наличие моральной ответственности является важнейшим свойством личности². Она возникает в межличностных отношениях и выражается в диспозиции обоснованно вызывать у других агентов специфические ответные реакции. Среди этих реакций – благодарность, признательность, уважение, обида, негодование. Быть морально ответственным – значит быть приемлемой мишенью для этих реакций, заслуживать одобрение или порицание за совершенные поступки. По определению Э. Эшлемана, «быть морально ответственным за что-то, к примеру, за действие, – означает быть подходящим для особого типа реакций – благодарности, осуждения или каких-то подобных реакций»³. Но есть ли рациональные основания считать моральную ответственность и свободу воли возможными? Совместимы ли представления о наличии свободы воли и моральной ответственности с другими общепринятыми представлениями? Этим вопросам уделяется существенное место в современной аналитической философии.

В центре дискуссии – проблема свободы воли. Она заключается в решении вопроса о совместимости свободы, необходимой для моральной ответственности, с детерминизмом и индетерминизмом. «Современные дискуссии о свободе воли... касаются не только вопроса совместимости свободы воли с детерминизмом, но также совместимости с индетерминизмом»⁴. Еще один видный теоретик свободы воли и моральной ответственности П. Строссон соглашается с такой постановкой проблемы: «...моральное осуждение предполагает моральную вину, а вина предполагает моральную ответственность, и моральная ответственность предполагает свободу, и свобода предполагает ложность детерминизма»⁵. Возможно, что убеждение в наличии свободы воли и наличии моральной ответственности – в опасности. Чтобы увидеть эту опасность, обнаружить противоречие, необходимо обратиться к двум важным и правдоподобным принципам: *принципу альтернативных возможностей* и *принципу ответственности в конечном счете*.

¹ The Oxford handbook on free will / Ed. by R. Kane. N.Y., 2011. P. 16.

² Безусловно, индивид обнаруживает себя в качестве личности не только в моральной ответственности, но способность быть морально ответственным является одной из отличительных черт личности. На это обращал внимание еще Дж. Локк, когда писал, что личность – «это юридический термин... личность простирает себя за пределы настоящего существования, к прошлому... вследствие этого она беспокоится о прошлых действиях, становится ответственной за них...» (Локк Дж. Соч.: в 3 т. Т. 1: Опыт о человеческом разумении. М., 1985. С. 400). Этому вопросу из современных аналитических философов посвятил внимание Д. Деннет в статье «Условия личности». В ней он прямо говорит о том, что метафизическое понятие личности совпадает с моральным понятием: *Dennett D. Brainstorms: philosophical essays on mind and psychology. Gloucester, 1981. P. 267.*

³ *Eshleman, A. Moral Responsibility* URL: <http://plato.stanford.edu/entries/moral-responsibility> (дата обращения: 15.05.2016).

⁴ The Oxford handbook on free will. P. 8.

⁵ *Strawson P. Freedom and resentment and other essays. L.; N.Y., 2008. P. 2.*

Интуитивно кажется, что ответственность возникает тогда, когда действие личности не является действием вынужденным. Иными словами, одним из оснований ответственности является возможность поступать иначе. Если агент физически не мог поступить иначе, был вынужден, действовал под угрозой, мы расположены освобождать его от последствий, от этих специфических ответных реакций. Таким образом, одним основанием, необходимым для ответственности, является принцип альтернативных возможностей. (1) *Чтобы агент был морально ответственным за совершенный поступок, он должен иметь возможность поступить иначе*⁶. Согласно этому принципу будущее, хотя бы в некоторые моменты, представляет разветвляющиеся пути, или, используя поэтическое выражение Борхеса, сад расходящихся тропок. Делая выбор, агент актуализирует одну из открытых возможностей, вступает на одну из множества тропок.

Впрочем, есть и второе основание. Важно, чтобы агент самостоятельно совершал выбор и чтобы выбор альтернативы соответствовал его желаниям. Эту идею можно развить в *принцип ответственности в конечном счете*. (2) *Агент является свободным и, соответственно, морально ответственным, только если причиной его действий «в конечном счете» является он сам*. Иными словами, агент должен обладать контролем над собственными действиями, сам делать выбор без необходимости, понимая суть альтернатив. Действие должно иметь в качестве причины ментальное состояние, и это ментальное состояние должно принадлежать агенту.

Для примера возьмем случай с голосованием на выборах. Свободный ответственный выбор предполагает наличие нескольких кандидатов, но также и то, чтобы выбор исходил от самого агента. Агент должен понимать, что он голосует, а также за кого и почему. Так, выбор кандидата, сделанный на основании выпавших в лотерею результатов, не является свободным, так же как выбор, основанный на брошенной монетке или выбор без альтернатив. Вот эти два принципа можно принять за условия *свободы воли*. Тогда свобода воли – это возможность быть причиной действий в конечном счете и иметь альтернативы. Эта свобода является рациональной основой приписывания контроля агенту, необходимого для ответственности. Но выполняются ли в действительности эти принципы? Могут ли в нашем мире быть выполнены условия для реализации такого контроля?

Очевидно, что существуют действия под принуждением, действия, детерминированные внешними и внутренними факторами (другими агентами или обстоятельствами). Существуют ограничения воли, снимающие ответственность. Но при внимательном анализе становится не совсем очевидно, что воля вообще может быть свободной. Свобода, как следует из второго приведенного основания, предполагает контроль или то, что агент сам является причиной, *исходной* причиной своих действий. Но разве такое возможно? Человек принимает решение выполнить действие. Это его произвольное действие, действие, которое вызвано его желаниями и намерениями. Его причиной является текущее ментальное состояние агента. Но это состояние, в свою очередь, имеет другую причину – предшествующее ментальное или физическое состояние. Регресс продолжается в прошлое до его детства, младенчества и рождения. Но и здесь цепочка причин не прерывается. Ведь каждое событие, в свою очередь, имеет другое событие в качестве своей причи-

⁶ Аналогичным образом принцип альтернативных возможностей формулирует Г. Франкфурт в статье «Альтернативные возможности и моральная ответственность»: *Frankfurt G. Alternate possibilities and moral responsibility // The philosophy of free will. Oxf.; N.Y., 2013. P. 139.*

ны. Все события (включая действия) в качестве своих причин имеют события прошлого, в том числе события, произошедшие до появления агента. События прошлого в сочетании с законами природы определяют все последующие события, в том числе действия агента. Следовательно, все действия в качестве причин имеют события за пределами существования агента. И, следовательно, никакие действия не имеют своей исходной причиной самого агента. Значит, воля человека не является свободной? Хотя причиной конкретного действия является агент и его состояние, но всегда есть и более ранняя причина, которая с необходимостью определяет исход и т. д. Какое тогда значение имеет сам агент? И где здесь пространство для свободы?

Не больше перспектив и со вторым условием. Все действия определяются событиями прошлого и законами природы. События прошлого в сочетании с законами природы с необходимостью определяют будущее. Только одно будущее⁷. При данном прошлом дано только одно будущее. Тогда у действий и желаний агентов нет альтернатив. Соответственно, никакие действия и никакие желания не являются свободными. А нет свободы, не может быть и ответственности, и моральных реакций. Другая дорога приводит к тому же парадоксу. Из этих рассуждений представляется, что определения свободы воли и моральной ответственности не сочетаются с необходимостью и *каузальным детерминизмом*.

Детерминизмом называют представление о том, что все события происходят по причине и что все причины с необходимостью определяют результат. Иначе тезис о каузальном детерминизме можно выразить так: факты из прошлого в сочетании с законами природы определяют будущее, одно будущее. Эти две формулировки взаимно дополняют друг друга, т. к. законы природы и являются по определению тем самым механизмом, который обеспечивает необходимость перехода от событий прошлого к событиям будущего. Но есть и другие варианты детерминизма, например теологический, генетический, логический детерминизм и др. Согласно теологическому детерминизму все события предопределены божественным замыслом и высшей волей. Вопросами соотношения теологического детерминизма и свободы воли были заняты средневековые мыслители и схоласты. В генетическом детерминизме утверждается, что поведение всех живых существ определено их генетикой. А тезис логического детерминизма в том, что все осмысленные предложения языка либо истинные, либо ложные, в том числе предложения о будущем, настоящем и прошлом. Любой из вариантов детерминизма может представлять проблему для свободы воли. Так, если все события предопределены волей божественного существа, человеку не остается пространства для свободы. Аналогичным образом пространства для свободы нет, если все реакции организма определены генами. Возможность свободы также проблематична, если все предложения, в частности о будущем, имеют истинное или ложное значение. Однако эти варианты детерминизма не являются общепринятыми, в отличие от каузального, или номологического, детерминизма. Каузальный детерминизм до настоящего времени является наиболее распространенной метафизической позицией. И, по всей видимости, представляет основное препятствие для свободной воли. Это и есть ядро проблемы свободы воли, одной из старинных философских проблем.

⁷ В данном случае мы не принимаем в расчет вероятностной каузальности. Может показаться, что здесь и кроется решение. Но, как будет показано позже, вероятностная каузальность не спасает ситуацию, так как не дает самому агенту дополнительного контроля. Если из нескольких вероятностей случается одна, то даже в этом случае выбор альтернативы не принадлежит агенту.

Объем современной исследовательской литературы по проблеме свободы воли может конкурировать с количеством работ по психофизической проблеме. Тем не менее я попытаюсь выделить ключевых авторов, определяющих основную контур дискуссии. С моей точки зрения, среди этих авторов – Р. Кейн, Д. Перебум, Д. Деннет и Дж. Фишер. Эти философы представляют важные современные альтернативные позиции по вопросу свободы воли: *компатибилизм*, согласно которому свобода воли и моральная ответственность совместима с каузальным детерминизмом, и *инкомпатибилизм*, в соответствии с которым свобода воли и моральная ответственность несовместимы с каузальным детерминизмом. Две наиболее значимые инкомпатибилистские теории разработаны за последнее время Кейном и Перебумом. Кейн защищает либертарианство – инкомпатибилистскую позицию, согласно которой свобода воли существует. Перебум – жесткий инкомпатибилизм. Согласно этой теории свобода воли не может быть реализована в нашем мире. Деннет и Фишер представляют компатибилизм. Несмотря на то, что сами позиции, компатибилизм и инкомпатибилизм, являются традиционными в истории философии, работы перечисленных выше авторов внесли существенные усовершенствования в аргументацию и формулировку соответствующих теорий.

Инкомпатибилизм Р. Кейна

Книга Кейна «Значение свободы воли» представляет собой критический обзор дискуссий о свободе воли второй половины XX в. Автор пытается соотнести идеи современных философов и их предшественников, а также представить защиту одной из исторически сложившихся позиций – инкомпатибилизма. Историко-философский обзор Кейна кажется глубоким, очень доскональным и объективным. И тем не менее эта книга – прежде всего один из сильнейших образцов защиты либертарианства. Согласно этой позиции, свобода воли несовместима с представлением о детерминистическом устройстве мира и тем не менее существует в нашем мире. Соответственно, человек обладает свободой в той мере, в которой его действия и желания не предопределены предшествующими обстоятельствами и законами природы. По мнению Кейна, либертарианство было незаслуженно забыто в последнее время из-за обвинений в ретроградстве. И теперь оно должно быть реабилитировано в философском обороте.

Кейн сообщает, что в фокусе его исследования несколько вопросов: (1) Совместима ли свобода с детерминизмом? (2) Какую свободу должен хотеть человек? (3) Можно ли представить непротиворечивую инкомпатибилистскую теорию свободы воли и моральной ответственности? (4) Имеет ли такая свобода воли место в нашем физическом мире? По мнению автора, в истории философии только первому вопросу уделялось много внимания. В своей книге он пытается компенсировать это обстоятельство и в равной степени ответить на все вопросы.

Кейн замечает, что в последнее время дискуссия о совместимости свободы и детерминизма строилась в основном вокруг идеи альтернативных возможностей. Многие современные философы считают принцип альтернативных возможностей ключевым условием свободного действия, в особенности в связи с Аргументом последствий. Это один из наиболее обсуждаемых за последние двадцать пять лет аргументов философии в этой области. Раз-

личные формулировки этого аргумента давали К. Гинет (1966), Д. Виггинс (1973) и П. Ван Инваген (1975). В неформализованном виде Ван Инваген представляет его так: «Если детерминизм истинен, тогда наши действия являются следствиями законов природы и событий в удаленном прошлом. Но от нас не зависело то, что произошло до нашего рождения; и от нас не зависят законы природы. Поэтому и следствия событий и законов (включая наши действия) не зависят от нас»⁸.

Кейн, однако, пытается показать, что принцип альтернативных возможностей далеко не так однозначен и представляет недостаточную базу для отрицания совместимости детерминизма и свободы воли. *Во-первых, это связано с тем, что Аргумент последствий неизбежно ведет к патовой ситуации вокруг значения «иметь возможность»:* «...фокусирование только лишь на альтернативных возможностях (или “разветвляющихся тропках” в будущее) или “возможности поступать иначе”, как в случае с Аргументом последствий, – слишком слабое основание, чтобы построить на нем доказательство несовместимости свободы воли и детерминизма»⁹. *И во-вторых, из-за того, что альтернативные возможности действительно кажутся не необходимыми для ответственности и свободы воли.* В этом вопросе Кейн согласен с рассуждениями другого критика принципа альтернативных возможностей – Г. Франкфурта. Оба философа согласны, что можно представить такие ситуации, в которых у агента будут отсутствовать альтернативы и тем не менее поступки агента будут представляться ответственными. Поэтому Кейн обосновывает инкомпатибилизм не принципом альтернативных возможностей, а принципом ответственности в конечном счете. В общем виде его аргумент звучит так: *ответственность в конечном счете* требует, чтобы агент отвечал за достаточные причины своих действий. Согласно каузальному детерминизму, достаточные причины действия агента уходят бесконечно в прошлое. А агент не может отвечать за события, совершившиеся в бесконечно далеком прошлом. Значит, детерминизм несовместим с *ответственностью в конечном счете*. Таким образом, Кейн приходит к инкомпатибилизму и решает первый поставленный вопрос.

Некоторую инновацию Кейн вводит и в решение второго вопроса. Традиционно важность свободы определялась через такие ценности, как автономность, творческое начало, ответственность, возможность быть объектом для встречных реакций. Кейн считает это важными ценностями, но дискуссия о них приводит, по его мнению, к тупиковой ситуации. Наиболее интересным мне кажется его подход к решению третьего и четвертого вопроса. Этот подход представлен во второй, позитивной части его книги.

В ней автор пытается показать, что индетерминизм не противоречит современной физической картине мира. А также то, что индетерминистический мир не является синонимом хаоса, случайности, иррациональности и отсутствия контроля. В этом отношении Кейн, как он сам отмечает, продолжает идеи Дж. Остина и Э. Энском. Однако автор вносит существенные дополнения. Он вводит новые понятия и придумывает ситуации, которые иллюстрируют возможность совмещения индетерминизма и ответственности. Такими новыми понятиями являются множественный волевой контроль и волеустанавливающее действие. Множественный волевой контроль, согласно Кейну, – это контроль над действием, который агент сохраняет в случае,

⁸ Van Inwagen P. A Modal Argument for Incompatibilism // The philosophy of free will. Oxf.; N.Y., 2013. P. 117.

⁹ Fischer J., Kane R., Pereboom D., Vargas M. Four views on free will. Malden (MA), 2007. P. 13.

если у него присутствуют два или больше взаимоисключающих желания. А волеустанавливающее действие – это поступок, совершенный в условиях множественного волевого контроля. На основании этих понятий Кейн защищает возможность ответственности в случае индетерминизма, в частности и либертарианскую позицию в целом. Однако не всех его предложения могут удовлетворить. Альтернативу либертарианской позиции представляет теория уже упомянутого выше философа Перебума. Она относится к твердому инкомпатибилизму.

Жесткий инкомпатибилизм Д. Перебума

Перебум согласен с Кейном в том, что детерминизм не совместим со свободой и моральной ответственностью. Но, в отличие от Кейна, он считает, что со свободой и моральной ответственностью несовместим и индетерминизм. Философ называет такую позицию «жестким инкомпатибилизмом». Она отчасти сходна с «жестким детерминизмом» (такую позицию занимал, например, Спиноза). Отличие в том, что сторонники «твердого детерминизма» уверены в детерминированности окружающего мира, а «жесткие инкомпатибилисты» в этом отношении остаются агностиками. Наиболее подробно теория Перебума изложена в его последней работе «Свобода воли, действие и смысл жизни»¹⁰. Эту книгу можно разделить на две смысловые части.

Первая часть – четыре первые главы – посвящена вопросам совместности свободы воли и моральной ответственности с детерминизмом и индетерминизмом. Для целей исследования философ выделяет специфический тип моральной ответственности – ответственность в смысле базовой заслуги (*basic desert*). Базовая заслуга – это основание для ответных реакций (например, наказаний и поощрений), не зависящее от других нормативных соображений (как они представлены в теориях консеквенциализма или контрактарианизма), которое состоит в самом действии агента и не связано с соображениями о последствиях наказаний или поощрений. По мнению Перебума, вопрос только в совместности этого типа ответственности с детерминизмом и индетерминизмом. Совместимость других типов ответственности с детерминизмом и индетерминизмом не подвергается им сомнению.

Анализ совместности ответственности в смысле базовой заслуги с детерминизмом он начинает с исследования принципа альтернативных возможностей. Некоторые считают, что именно отсутствие альтернативных возможностей в детерминистическом мире подрывает основы ответственности. Однако в ходе исследования автор определяет, что альтернативные возможности не играют роли для базовой заслуги. Этот вывод, как и в случае с Кейном, продиктован примерами Франкфурта – гипотетическими случаями (предложенными американским философом Гарри Франкфуртом), в которых у человека фактически нет альтернативных возможностей поступка, но интуитивно присутствует ответственность. По мнению Перебума, наличие этих случаев показывает, что человек может быть ответственным за поступки, даже если действует без альтернатив. Перебум защищает идеи Франкфурта от критиков и придумывает свой собственный усовершенствованный пример в том же духе. На основании этих рассуждений Перебум делает вывод, что отсутствие альтернативных возможностей в детерминистическом мире не может быть основанием для отсутствия ответственности в смысле базовой за-

¹⁰ *Pereboom D. Free will, agency and the meaning of life. Oxf., 2014.*

слуги. Однако, по его мнению, может существовать другое основание. Чтобы действие было ответственным в смысле базовой заслуги, необходимо, чтобы агент, производивший действие, был источником действия в конечном счете. Возможно ли реализовать такое условие в детерминистическом мире?

Перебум считает, что в детерминистическом мире агенты не могут быть источником действий в конечном счете. Он доказывает это с помощью собственного аргумента, Аргумента манипуляций из четырех стадий. Этот аргумент заключается в проведении аналогии между каузальным детерминизмом и манипуляцией. Он демонстрирует, что действия, произведенные в детерминистическом мире и определенные неконтролируемыми агентом факторами, ничем не отличаются от действий, в которых агентом манипулируют. Манипуляции лишают агента свободы и ответственности. Следовательно, лишают агента ответственности и обстоятельства детерминирующего мира. Поэтому детерминизм несовместим с ответственностью и свободой. При этом с ответственностью и свободой, по мнению Перебума, не совместим и индетерминизм. Он демонстрирует это в главах, посвященных критике либертарианства.

В предыдущей книге «Жизнь без свободы воли»¹¹ основным объектом критики была либертарианская концепция Кейна. В новой монографии таким объектом является либертарианство М. Балагуэра. Однако Перебум использует одно и то же оружие в обоих случаях. Это Аргумент исчезающего агента. Согласно этому аргументу в случаях, которые являются парадигмальными для либертарианских свободных индетерминированных действий, агент в действительности не определяет свой выбор. Недетерминированный выбор в конечном счете является случайными. В таком выборе исчезает сам агент, его контроль. Поэтому индетерминированные действия не могут быть в то же время действиями ответственными. В этом заключается основная критическая часть книги американского философа. Но автор не останавливается на критических замечаниях.

Во второй смысловой части книги Перебум разрабатывает теорию, согласно которой, несмотря на отсутствие свободы воли и ответственности в смысле базовой заслуги, межличностные отношения тем не менее остаются возможными и не теряют ценности, которой их обычно наделяют. Эти идеи представлены автором в последних четырех главах. Эта часть книги является выражением его «оптимистического скептицизма»: скептицизма – потому что при любом стечении обстоятельств свобода и ответственность в смысле базовой заслуги невозможны, оптимистического – потому что эта невозможность не лишает человеческое общество ключевых ценностей: морали, ответственности в других аспектах, смысла жизни и межличностных отношений.

Компатибилизм Д. Деннета

Альтернативная позиция в отношении свободы воли и моральной ответственности представлена в книгах Деннета «Пространство для свободы» и «Свобода эволюционирует»¹². Автор этих работ защищает компатибилистскую теорию. Наиболее ранняя из книг «Пространство для свободы» написана философом на основании его лекций в Оксфорде в 1983 г. В этой монографии Деннет пытается объяснить, что детерминизм не представляет

¹¹ *Pereboom D. Living without free will. Camb., 2001.*

¹² *Dennett D. Elbow Room: the varieties of free will worth wanting. Boston, 1984; Dennett D. Freedom evolves. N.Y., 2003.*

угрозы для свободы и ответственности. По его мнению, только в философских фантазиях и мысленных экспериментах (таких, как злоумышленник-нейрохирург, невидимый тюремщик, злоумышленный чтец мыслей) детерминизм превращается в пугало. В реальной же жизни детерминизм – опора, позволяющая живым существам прогнозировать будущее и вносить в поведение корректировки. Окончательно объяснить и рассеять метафизические страхи американский философ пытается в более поздней работе «Свобода эволюционирует». Эта книга – наиболее полное объяснение Деннетом феномена свободы и ответственности с натуралистических, эволюционистских позиций. Ее цель – показать, что свобода не фундаментальное свойство в мире, как закон гравитации или закон сохранения энергии, не божественная способность действовать вопреки каузальным механизмам, а появившаяся в ходе эволюции характеристика личностей.

Одна из ключевых идей Деннета – различие детерминизма и неизбежности. С ее помощью автор пытается доказать, что детерминизм не представляет опасности. При фиксированном прошлом и неизменных законах природы, утверждает он, некоторые организмы (структуры) все равно могут *избегать* губительных для себя последствий. А именно это практически важно. Способность избегать не является мистической. Она не предполагает нарушения каузальных цепей. Ее можно наблюдать даже в простых механистических системах, таких как компьютерная модель эволюции «Жизнь» Д. Конвея. В этой искусственной среде простые фигуры, образованные несколькими пикселями, могут существовать длительное время, передвигаться и взаимодействовать друг с другом. Эти взаимодействия структур возможны и реальны, но видимы они только с определенной позиции, на так называемом проективном уровне, т. е. когда мы наблюдаем за большими конгломератами пикселей. На элементарном, «физическом» уровне, на уровне одного пикселя эти феномены не существуют.

Подобные наблюдения позволяют Деннету продемонстрировать: то, что нереально на базовом уровне описания, может быть реально на более высоком уровне описания. Т. е. отсутствие пространства для свободы в детерминистическом мире частиц может быть совместимо со способностью «избегать нежелаемых для себя обстоятельств» на уровне развитых организмов. А именно на этом уровне нас интересует свобода, и на этом уровне она доступна, несмотря на каузальный детерминизм. Необходимость и детерминизм на уровне физики простых объектов не угрожают и возможностям человека (и других развитых животных) поступать иначе.

Как отмечалось в предыдущих исследованиях, некоторые современные философы считают, что именно отсутствие альтернативных возможностей в детерминистическом мире подрывают основы ответственности. Но Деннет с этим не согласен. Он уверен, что альтернативные возможности существуют даже в детерминистическом мире. Разногласие между сторонниками и противниками альтернативных возможностей в детерминистическом мире он видит в различии анализа термина «возможность». Если возможность – это альтернативное развитие событий при *точно* совпадающем прошлом, то возможностей в детерминистическом мире, конечно, нет, признает Деннет. Но этот анализ термина «возможность» с практической точки зрения абсурден. Прошлое никогда в точности не повторяется, поэтому такая постановка вопроса может быть интересна только философам, исследующим самые радикальные гипотезы. Обычно людям интересны возможности иного плана. Скажем, чтобы узнать, мог ли я попасть мячом в корзину с этой точки, обыч-

но достаточно бросить мяч еще несколько раз. Если попадания будут, значит, мог. Именно в этом смысле людей интересуют альтернативные возможности. И именно в этом смысле они доступны в детерминистическом мире. Альтернативные возможности существуют в гипотетических мирах, близких к нашему, но не тождественных ему.

Оппонентом на страницах монографий Деннета выступает Кейн (кроме него в книге также присутствует фантастический персонаж, Конрад, который часто выражает либертарианские и фаталистические идеи). Автор признает, что из современников именно Кейн представил наиболее сильную альтернативную позицию по вопросу свободы воли. Однако Деннету она кажется слишком искусственной. Автор считает, что идея волеустанавливающих действий слишком плохо сочетается с практикой определения моральной ответственности. Из либертарианской концепции остается не совсем понятным, как можно определить наличие или отсутствие в индивидуальной истории человека таких «важных» событий. А без этого теория выглядит исключительно умозрительной.

Полукомпатибилизм Дж. Фишера

Позиция другого американского философа Дж. Фишера в целом близка идеям Деннета. Фишер, как и Деннет, считает, что моральная ответственность совместима с каузальным детерминизмом. Хотя их интеллектуальный путь к этому выводу отличается. Впрочем, отличаются и некоторые важные детали их компатибилистических теорий, в частности представление о совместимости каузального детерминизма с возможностью поступать иначе. Так, Деннет считает, что у агентов в любом случае существует возможность поступать иначе, а Фишер – нет. Именно поэтому теория Фишера называется *полукомпатибилизмом*, а теория Деннета – полноценная компатибилистическая теория. Полукомпатибилизм – это теория, согласно которой каузальный детерминизм совместим с моральной ответственностью, но может быть не совместим с метафизической возможностью поступать иначе.

Фундаментом теории Фишера является убеждение в том, что моральная ответственность агента связана с возможностью некоторого *контроля* над поведением. Но какой контроль необходим? Философ допускает существование как минимум двух типов контроля: *регулятивного контроля* и *управления*. Регулятивный контроль подразумевает существование альтернативных возможностей. Это контроль в условиях метафизической свободы. Но он, по мнению Фишера, не необходим для моральной ответственности. Необходимым и достаточным условием является управление. Управление возможно без существования альтернативных возможностей, считает автор. Ошибка инкомпатибилистов в том, что они не проводят различия в типах контроля. Поэтому они склонны считать моральную ответственность невозможной в условиях каузального детерминизма. Обоснованием достаточности управления для моральной ответственности и занят Фишер. Но что такое, согласно теории Фишера, возможность управления?

По мнению американского философа, возможность управления предполагает наличие двух элементов: особого *механизма принятия решений* и *специфической связи между этим механизмом и агентом*. Агент отвечает за действие, когда оно определяется этим специфическим механизмом и когда механизм принадлежит самому агенту. Ключевой характеристикой

механизма принятия решений является *восприимчивость к разумным соображениям*. Это предполагает, что сторонний наблюдатель может понять мотивацию действий этого механизма, а также имеющиеся у агента убеждения и желания. При этом сам механизм принятия решения должен быть таков, что при наличии других обстоятельств во внешнем мире и других внутренних установок он принимает другой сценарий действий. В этом заключается восприимчивость.

Установление связи между таким механизмом и агентом определяется особым действием агента – принятием ответственности за механизм. Это принятие, согласно представлениям Фишера, может происходить в двух контекстах. Первый случай, когда агент только имплицитно выражает согласие на принятие ответственности. Этот случай наиболее распространен. Он имеет место в ходе морального воспитания ребенка: по мере взросления ребенок приобретает представление о себе как об агенте, личности, привыкает и соглашается с тем, что он становится объектом для моральных реакций. В результате этого процесса и устанавливается связь между механизмом принятия решения и агентом.

Второй случай установления связи – более редкий. Он имеет место, когда личность эксплицитно размышляет над вопросами моральной ответственности и устройством мира. В этих случаях человек осмысливает связь между собственными поступками и каузальными цепочками. В результате таких размышлений он может прийти к выводу, что каузальный детерминизм не является поводом упразднить «ответные моральные реакции» хотя бы из практических соображений. Такое рассуждение также приводит к установлению связи между агентом и механизмом принятия решений. Присутствие этого эксплицитного вывода или реализация его на практике позволяет «присвоить» механизм принятия решения агентом. В совокупности эти условия, по мнению Фишера, являются достаточными для возможности управления.

Ключевым доводом в пользу достаточности управления для моральной ответственности у Фишера являются уже упомянутые неоднократно примеры Франкфурта. Как я говорил, эти случаи позволяют продемонстрировать, как могут сочетаться интуиции в отношении наличия моральной ответственности и метафизическое отсутствие альтернативных возможностей. Фишер согласен с этими интуициями и выводами Франкфурта. Более того, он разрабатывает свою собственную стратегию защиты этих примеров. Он усовершенствует их и показывает, что эти усложненные примеры достигают своей цели – подрывают принцип альтернативных возможностей. Тем не менее любопытно отметить, что в переработанном виде принцип альтернативных возможностей все-таки присутствует в построениях Фишера. Ведь его требование к механизму принятия решения – *восприимчивость к разумным соображениям* – предполагает возможность альтернативных действий. Правда, для Фишера эта альтернатива открывается только в случае наличия других внешних обстоятельств. В измененном виде предстает также принцип «ответственности в конечном счете», о котором мы говорили в начале исследования. Философ преобразует его в требование принадлежности агенту механизма принятия решения. Таким образом, Фишер ухватывает главные интуиции в отношении свободы, необходимой для моральной ответственности, но представляет их в преобразованном виде, совместимом с каузальным детерминизмом.

Решение проблемы свободы воли и моральной ответственности

Решение проблемы свободы воли и моральной ответственности во многом зависит от стартовых посылок. Чаще всего по ним можно предсказать, к каким выводам придет тот или иной философ. Поэтому очень важно определить, с чего начинать исследование. С моей точки зрения, таким началом должна быть существующая практика межличностных отношений, в том числе юридическая практика. Личности относятся друг к другу, как если бы каждый был ответственным за совершенные без принуждения действия. На этом основана жизнь в обществе. Конечно, эта практика в принципе может быть ошибочной. Но перед тем как предлагать какие-то изменения, нужно испробовать способы их непротиворечивого толкования. Исходя из этого, в качестве рабочей гипотезы стоит принять существование моральной ответственности как важной характеристики зрелой личности и свободы воли как условия ее существования.

Далее следует рассмотреть аргументы, которые используются для критики возможности свободы воли и моральной ответственности. Они представляют основное оружие инкомпатибилистов. В современной литературе встречаются преимущественно два типа таких аргументов. Как выше было описано, это аргументы об отсутствии альтернативных возможностей (вариации Аргумента последствий) и аргументы об источнике в конечном счете (вариации Аргумента манипуляций). Думаю, что оба типа аргументов не достигают своей цели. Аргумент последствий слишком узко определяет понятие «возможность». В этом можно согласиться с Деннетом. В узкой интерпретации «возможности» у всех агентов возможным является только одно неактуализированное будущее. Но это дистиллированное понятие «возможности» можно свести к абсурду. Ведь по такому определению в детерминистическом мире ни у кого нет возможностей. Следовательно, если в будущем каким-то образом будет установлено, что мир детерминирован, будет также установлено, что у всех агентов отсутствуют и всегда отсутствовали возможности. Разве это не близко к абсурду?

Другим оружием против Аргумента последствий являются вариации аргумента Случайности и примеры Франкфурта. Вариации Аргумента случайности показывают, что индетерминизм, даже если и дает альтернативные возможности, не увеличивает контроля агента над действием. А примеры Франкфурта показывают, что релевантный для ответственности контроль может осуществляться и без альтернативных возможностей. Таким образом, можно считать, что вариации Аргумента последствий являются безопасными для компатибилиста.

Чтобы отбить вторую атаку на компатибилизм, следует найти способ обезвредить Аргумент манипуляций. Этот аргумент имеет большую историю, но в наиболее четком виде представлен Перебумом. Мне кажется, что и этот аргумент не так опасен, как может показаться изначально. Наиболее достоверным мне кажется так называемый ответ «жесткой линии» – ответ, согласно которому во всех описанных Перебумом случаях существует моральная ответственность. Интуиции об обратном возникают лишь благодаря тому, что автор описывает случаи без достаточных деталей. В частности, он не описывает последствия действий манипулируемого преступника. В связи с этим у читателя складывается неполное представление о характере личности этого человека, что вносит потенциальные ошибки в суждения.

После того как тезис об опасности детерминизма обезврежен, следует перейти к защите сочетания ответственности и индетерминизма. Но что это нам даст? С моей точки зрения, оправдание такой возможности делает компатибилистскую теорию ближе к общей практике. Ведь в действительности при определении наличия ответственности мы не ссылаемся на физическую картину мира. А вдруг физики в будущем с определенностью выяснят, что мир индетерминирован? Неужели тогда нам всем придется признать, что все действия агентов были ошибочно признаны ответственными?

Защиту совместимости каузального индетерминизма с ответственностью можно провести с помощью примеров Кейна. В этих примерах описаны не беспричинные, абсолютно случайные события, а события, где действует причина с определенной вероятностью. Эти примеры иллюстрируют, что в некоторых случаях, даже когда агент только с определенной вероятностью реализует намерение, он все равно несет ответственность. Если анализ этих случаев верен, можно считать тезис о совместимости моральной ответственности и свободы воли с каузальным индетерминизмом подтвержденным. Таким образом, установленную практику отношений между людьми можно будет считать рационально оправданной и независимой от будущих изысканий ученых.

Список литературы

Волков Д.Б. Что доказывают манипуляции с Аргументом манипуляции Д. Перебума? // Философия и культура. 2015. № 6. С. 933–942.

Локк Дж. Соч.: в 3 т. Т. 1: Опыт о человеческом разумении / Пер. с англ. А.Н. Савина. М.: Мысль, 1985. 622 с.

Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1: Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И. Церетели. М.: Мысль, 1996. 734 с.

Dennett D. Brainstorms: philosophical essays on mind and psychology. Gloucester: MIT Press, 1981. 377 p.

Dennett D. Elbow Room: the varieties of free will worth wanting. Boston: Bradford Book, 1984. 248 p.

Dennett D. Freedom evolves. N.Y.: Penguin Books, 2003. 347 p.

Eshleman A. Moral Responsibility. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/moral-responsibility> (дата обращения: 15.05.2016).

Fischer J. Deep control: essays on free will and value. Oxf.: Oxford University Press, 2012. 243 p.

Fischer J., Kane R., Pereboom D., Vargas M. Four views on free will. Malden (MA): Blackwell, 2007. 240 p.

Fischer J., Ravizza, M. Responsibility and control: A theory of moral responsibility. Camb.: Cambridge University Press, 1998. 288 p.

Frankfurt H. Alternative possibilities and moral responsibility // Moral responsibility and alternative possibilities. Essays on the Importance of alternative possibilities / Ed. by D. Widerker, M. McKenna. Burlington: Ashgate, 2003. P. 339–345.

Kane R. Free will: New directions for an ancient problem // Free will / Ed. by R. Kane. Malden (MA): Blackwell, 2002. P. 222–248.

Kane R. Responsibility, luck and chance: Reflections on free will and indeterminism // The philosophy of free will / Ed. by P. Russell, O. Deery. Oxf.; N.Y.: Oxford University Press, 2013. P. 193–214.

Kane R. The significance of free will. N.Y.: Oxford University Press, 1996. 280 p.

Pereboom D. Free will, agency and the meaning of life. Oxf.: Oxford University Press, 2014. 219 p.

Pereboom D. Living without free will. Camb.: Cambridge University Press, 2001. 225 p.

Strawson P. Freedom and resentment and other essays. L.; N.Y.: Routledge, 2008. 288 p.
The Oxford handbook on free will / Ed. by R. Kane. N.Y.: Oxford University Press, 2011. 672 p.

Van Inwagen P. A Modal Argument for Incompatibilism // The Philosophy of free will / Ed. by P. Russell, O. Deery. Oxf.; N.Y.: Oxford University Press, 2013. P. 117–125.

The problem of free will: an overview of major studies by analytical philosophers in late 20th – early 21st century

Dmitry Volkov

PhD in Philosophy, Co-Director. The Moscow Center for Consciousness Studies. 14 A Burdenko Str., Moscow, 119121, Russian Federation; email: dvolkoff@gmail.com

This paper is an overview of contemporary studies on the problem of free will and moral responsibility. Its main purpose is to outline the key figures, theories and arguments which have contributed significantly toward finding a solution to this paradox. No similar survey has as yet appeared in Russian, and the Russian-speaking readers remain largely unaware of the main positions in the debate. From the author's point of view, the leading exponents of contemporary philosophy of free will are Robert Kane, Derk Pereboom, Daniel Dennett and John Martin Fischer. **The former two advocate incompatibilist theories, such as libertarianism and hard incompatibilism respectively, whereas Dennett and Fischer share the compatibilist view.** According to Kane and Pereboom, free will and moral responsibility are not compatible with causal determinism which claims that all events have a cause and that every cause necessitates the effect. In Dennett's and Fischer's theories, on the contrary, free will and moral responsibility are compatible with causal determinism. The author of the present article contends that compatibilist theories have the most promise, seeing as **they conform better to the existing practices of interpersonal relations. To defend the compatibilist choice, however, one has to demonstrate the falsity of the opposing arguments, such as the consequence argument and the manipulation argument, which seems not to be an impossible task since the arguments propounded by the antagonists of compatibilism are inconclusive and have significant flaws.**

Keywords: free will, moral responsibility, compatibilism, incompatibilism, Kane, Pereboom, Dennett, Fischer, basic desert, manipulation argument, consequence argument

References

Dennett, D. *Brainstorms: philosophical essays on mind and psychology*. Gloucester: MIT Press, 1981. 377 pp.

Dennett, D. *Elbow Room: the varieties of free will worth wanting*. Boston: Bradford Book, 1984. 248 pp.

Dennett, D. *Freedom evolves*. New York: Penguin Books, 2003. 347 pp.

Eshleman, A. *Moral Responsibility* [<http://plato.stanford.edu/entries/moral-responsibility>, accessed on 15.05.2016].

Fischer, J. & Ravizza, M. *Responsibility and control: A theory of moral responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 288 pp.

Fischer, J. *Deep control: essays on free will and value*. Oxford: Oxford University Press, 2012. 243 pp.

Fischer, J., Kane, R., Pereboom, D. & Vargas M. *Four views on free will*. Malden, MA: Blackwell, 2007. 240 pp.

Frankfurt, H. "Alternative possibilities and moral responsibility", *Moral responsibility and alternative possibilities. Essays on the Importance of alternative possibilities*, ed. by D. Widerker & M. McKenna. Burlington: Ashgate, 2003, pp. 339–345.

Hume, D. *Sochineniya*, Vol. 1: Traktat o chelovecheskoj prirode [Collected works, Vol. 1: Treatise of human nature], trans. by S. Tsereteli. Moscow: Mysl' Publ., 1996. 734 pp. (In Russian)

Kane, R. (ed.) *The Oxford handbook on free will*. New York: Oxford University Press, 2011. 672 pp.

Kane, R. "Free will: New directions for an ancient problem", *Free will*, ed. by R. Kane. Malden, MA: Blackwell, 2002, pp. 222–248.

Kane, R. "Responsibility, luck and chance: Reflections on free will and indeterminism", *The philosophy of free will*, ed. by P. Russell & O. Deery. Oxford; New York: Oxford University Press, 2013, pp. 193–214.

Kane, R. *The significance of free will*. New York: Oxford University Press, 1996. 280 pp.

Locke, J. *Sochineniya*, Vol. 1: Opyt o chelovecheskom razumenii [Collected works, Vol. 1: The essay concerning human understanding], trans. by A. Savin. Moscow: Mysl' Publ., 1985. 622 pp. (In Russian)

Pereboom, D. *Free will, agency and the meaning of life*. Oxford: Oxford University Press, 2014. 219 pp.

Pereboom, D. *Living without free will*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 225 pp.

Strawson, P. *Freedom and resentment and other essays*. London; New York: Routledge, 2008. 288 pp.

Van Inwagen, P. "A Modal Argument for Incompatibilism", *The Philosophy of free will*, ed. by P. Russell & O. Deery. Oxford; New York: Oxford University Press, 2013, pp. 117–125.

Volkov, D. "Chto dokazyvajut manipuljacji s Argumentom Manipuljacji D. Pereboma?" [What do the manipulations with the Manipulation Argument by D. Pereboom prove?], *Filosofija i kul'tura*, 2015, No. 6, pp. 933–942. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

Философский журнал / Philosophy Journal
Том 9 № 3 / 2016

Учредитель и издатель:
Институт философии РАН

Свидетельство ПИ № ФС77-61227 от 03.04.2015 г.

Главный редактор *А.В. Смирнов*
Зам. главного редактора *Н.Н. Сосна*
Ответственный секретарь *Ю.Г. Россиус*
Редактор *М.В. Егорочкин*

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина*
Технический редактор *Ю.А. Аношина*
Корректор *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 30.08.16.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 12,00. Уч.-изд. л. 15,34. Тираж 1 000 экз. Заказ № 17.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте Института философии:
http://iph.ras.ru/ph_j.htm

Памятка для авторов

- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word по адресу электронной почты редакции: philosjournal@iph.ras.ru
- Объем статьи – от 0,7 до 1,3 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация.
- Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: текст статьи, включая название, Ф.И.О. автора, подзаголовки – 12 кеглем; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.
- Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.
- Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:
 1. Сведения об авторе(ах):
 - фамилия, имя и отчество автора;
 - ученая степень, ученое звание;
 - место работы;
 - полный адрес места работы (включая индекс, страну, город);
 - адрес электронной почты автора.
 2. Название статьи;
 3. Аннотация (от 200 до 250 слов);
 4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);
 5. Список литературы.
- Рукописи на русском языке должны содержать два варианта представления **списка литературы**:
 1. Список, озаглавленный «**Список литературы**» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;
 2. Список, озаглавленный «**References**» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
 - автор (транслитерация);
 - заглавие статьи (транслитерация);
 - [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
 - название русскоязычного источника (транслитерация);
 - [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
 - выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI». После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

- Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).
- Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Правилах оформления рукописей» на сайте журнала по адресу: http://iph.ras.ru/phj_guide.htm
- Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии, главного редактора и оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента представления рукописи.
- Плата за опубликование рукописей не взимается.
- Рисунки, формулы, специфические значки и неевропейские шрифты должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом.
- **Адрес редакции:** 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, Институт философии РАН, «Философский журнал».
Адрес электронной почты: philosjournal@iph.ras.ru
Тел.: +7 (495) 697–66–01.

Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России. Подписной индекс 41951 Объединенного каталога «Пресса России» или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>