

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2020. Том 13. Номер 1

Главный редактор: А.В. Смирнов (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Зам. главного редактора: Н.Н. Сосна (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Ответственный секретарь: Ю.Г. Россиус (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Редактор: М.В. Егорочкин (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

В.В. Васильев (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), Лоренцо Винчигуэрра (Пикардийский университет, Амьен, Франция), М.Н. Вольф (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия), С.В. Девяткин (Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого, Новгород, Россия), Марица Денн (Университет Бордо-Монтань, СЕММС/CERCS, Франция), А.А. Кара-Мурза (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Т. Касавин (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.А. Лекторский (Институт философии РАН, Москва, Россия), Ханс Ленк (Институт технологий г. Карлсруэ, Германия), В.И. Маркин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), М.А. Маслин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), А.А. Россиус (Итальянский институт философских исследований, Неаполь, Италия), В.Г. Федотова (Институт философии РАН, Москва, Россия), Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай)

Редакционный совет

Эвандро Агацци (Университет Генуи, Италия; Университет Панамерикана, Мехико, Мексика), В.И. Аршинов (Институт философии РАН, Москва, Россия), Е.В. Афонасин (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия), В.Д. Губин (РГГУ, Москва, Россия), А.А. Гусейнов (Институт философии РАН, Москва, Россия), Н.И. Лапин (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Р. Мамед-заде (Институт философии, социологии и права НАНА, Баку, Азербайджан), А.С. Манасян (Ереванский государственный университет, Ереван, Армения), В.В. Миронов (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), Том Рокмор (Университет Дюкени, Питсбург, США; Университет Пекина, Пекин, Китай), Антония Сулез (Университет Париж-VIII, Сен-Дени, Франция), М.М. Федорова (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.В. Целищев (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия)

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

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

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

Журнал включен в: Web of Science (Emerging Sources Citation Index; Russian Science Citation Index); Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIN PLUS; Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); Перечень рецензируемых научных изданий ВАК (группы научных специальностей «09.00.00 – философские науки»); КиберЛенинка

Подписной индекс Объединенного каталога «Пресса России» – 41951

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

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

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 612

Тел.: +7 (495) 697-66-01

E-mail: philosjournal@iph.ras.ru

Сайт: <https://pj.iph.ras.ru>

THE PHILOSOPHY JOURNAL

(FILOSOFSKII ZHURNAL)

2020. Volume 13. Number 1

Editor-in-Chief: Andrey V. Smirnov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Deputy Editor-in-Chief: Nina N. Sosna (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Executive Editor: Julia G. Rossius (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Editor: Mikhail V. Egorochkin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)

Editorial Board

Vadim V. Vasilyev (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Marina N. Volf (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia), Lorenzo Vinciguerra (University of Picardy, Amiens, France), Sergey V. Devyatkin (Yaroslav the Wise Novgorod State University, Novgorod, Russia), Maryse Dennes (Université Bordeaux Montaigne, CEMMC/CERCS, France), Alexey A. Karamurza (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Ilya T. Kasavin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vladislav A. Lektorsky (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Hans Lenk (Karlsruhe Institute of Technology, Karlsruhe, Germany), Vladimir I. Markin (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Mikhail A. Maslin (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Andrei A. Rossius (Italian Institute for Philosophical Studies, Naples, Italy), Valentina G. Fedotova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Zhang Baichun (Beijing Normal University, Beijing, China)

Advisory Committee

Evandro Agazzi (University Panamericana of Mexico City, Mexico), Vladimir I. Arshinov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Eugene V. Afonasin (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia), Abdusalam A. Guseinov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Valery D. Gubin (Russian State University for Humanities, Moscow, Russia), Nikolay I. Lapin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Ilham Mammad-zadeh (Institute of Philosophy, Sociology and Law, Baku, Azerbaijan), Aleksandr S. Manasyan (Yerevan State University, Yerevan, Armenia), Vladimir V. Mironov (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Tom Rockmore (Duquesne University, Pittsburg, USA), Peking University, Beijing, China), Antonia Soulez (Université Paris-VIII, Saint-Denis, France), Maria M. Fedorova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vitaly V. Tselitshev (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 4 times per year

First issue: November 2008

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

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

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

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

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

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

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

E-mail: philosophjournal@iph.ras.ru

Website: <https://pj.iph.ras.ru>

В НОМЕРЕ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- Н.П. Волкова.* Плотин об идеях индивидов.....5
Приложение: *Плотин.* Существуют ли идеи индивидов? (V. 7)
(перевод Н.П. Волковой)
- В.И. Коротких.* Проблема организации повествовательного пространства
в «Феноменологии духа» Гегеля.....20
- Г.М. Преображенский, Е.В. Старикова.* Натуралистическая трактовка
чувственности в работах раннего Маркса.....36

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

- И.Г. Гаспаров.* Зло и атеизм: онтологические и этические предпосылки
аргументов от зла.....53
- К.Г. Фролов.* Этика и метафизика: к вопросу о взаимоотношении.....69

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

- Д.Э. Гаспарян.* Феноменология без трансцендентального субъекта:
нейрофеноменология и энактивизм в поисках перспективы от первого лица.....80
- В.А. Бажанов.* Марксизм и вульгарный социоцентризм.
Парадоксы марксистской теории и практики.....97
- Э.В. Трускинов.* Вопрос наследования приобретенных признаков
в свете новых знаний по эпигенетике.....110

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

- Michael H. Mitias.* Basis of genre in a literary novel.....118

ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

- А.Л. Юрганов.* О первом опыте десталинизации в философском объяснении
«национального вопроса» (1957 год).....138
Приложение: *Х.Г. Аджемян.* Критика взгляда т.наз. «буржуазной нации»
(тезисы)

ДИСКУССИИ

- Д.Х. Булатов, И. Маркелов, Н.Н. Сосна.* Реальное, элементы и «звездная пыль»....158

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

- А.Н. Фатенков, А.А. Давыдов.* Социально-культурные
и антропологические смыслы Русской революции.....173

TABLE OF CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHY

- Nadezhda P. Volkova.* Plotinus on the Ideas of individuals.....5
Appendix: *Plotinus.* On Whether or not There are Ideas of Individuals (V. 7)
Vyacheslav I. Korotkikh. The problem of organizing the narrative space
in Hegel’s “Phenomenology of Spirit”20
German M. Preobrazhensky, Ekaterina V. Starikova. A naturalistic interpretation
of sensuality in the early writings of K. Marx.....36

MORALS, POLITICS, SOCIETY

- Igor G. Gasparov.* Evil and atheism: Ontological and ethical prerequisites
arguments from evil.....53
Konstantin G. Frolov. Ethics and metaphysics: On the interaction between them.....69

PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

- Diana E. Gasparyan.* Phenomenology without a transcendental subject:
Neurophenomenology and enactivism in search of a first-person perspective.....80
Valentin A. Bazhanov. Marxism and ideologized science phenomenon.
Paradoxes of the Marxist theory and practice.....97
Ernst V. Truskinov. The question of inheritance of acquired characteristics
in the light of the new knowledge in epigenetics.....110

HISTORY AND THEORY OF CULTURE

- Michael H. Mitias.* Basis of genre in a literary novel.....118

CHRONICLES OF PHILOSOPHY

- Andrej L. Yurganov.* On the first experience of de-stalinization
in the philosophical explanation of the “national issue” (1957).....138
Appendix: *Horen G. Ajemyan.* The critique of so called “bourgeois” nation

ACADEMIC DISCUSSIONS

- Dmitry Kh. Bulatov, Ippolit Markelov, Nina N. Sosna.* The real, the elemental
and the “star dust”158

REVIEWS AND BIBLIOGRAPHIC SURVEYS

- Aleksey N. Fatenkov, Andrey A. Davydov.* The socio-cultural
and anthropological dimensions of the Russian revolution.....173

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Н.П. Волкова

ПЛОТИН ОБ ИДЕЯХ ИНДИВИДОВ

Волкова Надежда Павловна – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора античной и средневековой философии и науки. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: go2nadya@gmail.com

Статья посвящена вопросу объяснения индивидуальных качеств в трактате Плотина V. 7 «Существуют ли идеи индивидов?». В связи с этим рассматриваются следующие вопросы: 1) идеи индивидов в платонизме, 2) бесконечность умопостигаемого мира, 3) цикличность мировых процессов, 4) индивидуальные качества в стоицизме и у Плотина, 5) сосуществование неотличимых индивидов. В итоге автор приходит к следующим выводам. Плотин рассматривает школьный вопрос об идеях индивидов в контексте своей метафизической системы (1). Он не принимает существование идей индивидов ни в этом трактате, ни в других (2), объясняя все особенности индивидов различием в преобладании тех или иных логосов над материей (3). Согласно Плотину, число душ ограничено, но даже если бы оно было бесконечным, это никак бы не повлияло на полноту и совершенство умопостигаемого мира (5). Два неотличимых индивида могут сосуществовать в одном мировом цикле (6).

Ключевые слова: идеи индивидов, индивидуация, Платон, Аристотель, стоики, Плотин, палингенесия

Для цитирования: Волкова Н.П. Плотин об идеях индивидов // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 1. С. 5–19.

Трактат V. 7 «Существуют ли идеи индивидов?» в хронологическом порядке восемнадцатый. В этом коротком трактате Плотин касается двух очень важных для платонизма проблем – проблемы существования идей индивидов¹ и проблемы бесконечности идей². Прежде всего Плотин ставит вопрос об идее каждого человека.

¹ Вопрос о том, принимает или нет Плотин идеи индивидов, широко обсуждался в исследовательской литературе. См.: *Blumenthal H.J.* Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals? // *Phronesis*. 1996. Vol. 11. No. 1. P. 61–80; *Chiaradonna R.* Plotinus on Sensible Particulars and Individual Essences // *Individuality in the late Antiquity*. Farnham, 2014. P. 57–47; *Kalligas P.* Forms of Individuals in Plotinus: A Re-Examination // *Phronesis*. 1997. Vol. 42. No. 2. P. 206–227; *Mamo S.* Forms of Individuals in *Enneads* // *Phronesis*. 1967. Vol. 14. No. 2. P. 77–96; *Rist J.M.* Forms of individuals // *The Classical Quarterly*. New Series. 1963. Vol. 13. No. 2. P. 223–231; *Волкова Н.П.* От идеи человека как вида к идеям индивидов // *Мера вещей. Человек в истории европейской мысли*. М., 2015. С. 19–54.

² См.: *Armstrong A.H.* Plotinus' Doctrine of the Infinite and its Significance for Christian Thought // *Downside Review*. 1955. No. 73. P. 47–58; *Clarke W.N.* Infinity in Plotinus: a Reply // *Gregorianum*. 1959. No. 40. P. 75–98; *Sweeney L.* Infinity in Plotinus Part 1 // *Gregorianum*. 1957. No. 38. P. 515–535; *Idem.* Infinity in Plotinus Part 2 // *Gregorianum*. 1957. No. 38. P. 713–732; *Idem.* Plotinus Revisited: a Reply to Clarke // *Gregorianum*. 1959. No. 40. P. 327–331.

Краткое содержание трактата:

§ 1. Существует ли идея каждого человека? Если да, то означает ли это, что идей бесконечное число?

§ 2. Проблема смешения логосов индивидов при рождении потомства.

§ 3. Могут ли два человека быть абсолютно одинаковыми? Стоическая доктрина индивидуальных качеств и неповторимости индивидов.

Идеи индивидов. Вопрос о том, у каких вещей могут быть идеи, а у каких нет, поставлен самим Платоном. Для Платона идеи есть у нравственных качеств, математических отношений и объектов, чувственных вещей. Однако к признанию такого широкого круга идей Платон пришел не сразу. В «Пармениде» (130 с) Сократ сомневается, существуют ли идеи человека, огня и воды; в ответ Парменид спрашивает Сократа о еще менее «достойных» вещах: «Ну а относительно того, о чем и сам вопрос может показаться смешным, – например, волос, глина, грязь или что-нибудь еще более несостоящее и ничтожное»³, – считает ли он, что для них существуют свои идеи? Сократ полагает, что у таких вещей не может быть идеи: «...все это – каким мы его видим, таково и есть, а думать, будто каждое из этого существует как некий вид, боюсь, будет уж очень странно» (130 d). Однако Сократ не вполне уверен в своей правоте, возможно, даже у таких вещей есть идеи. На это Парменид отвечает, что сомнения Сократа происходят оттого, что «философия еще не захватила тебя так, как, думаю, еще захватит, и тогда ты уже не будешь пренебрегать ничем из этого. А покамест ты еще по молодости лет оглядываешься на людские мнения» (130 e). Таким образом, Платон в «Пармениде» ставит в один ряд вопрос о существовании идеи человека и первоэлемента. В «Тимее» (51 b) он ясно утверждает существование идей элементов, а в «Филебе» (15 а) принимает идею человека. В «Филебе» необходимость постулировать существование идей для всего возникающего и гибнущего вполне ясна, а вопрос состоит только в том, можно ли логически разделить единую идею, чтобы сделать ее предметом мысли. Здесь в качестве примера идеи Сократ рассматривает идею человека, поставив ее в один ряд с идеей Блага: «Друг мой, я имею в виду не тот случай, когда кто-либо полагает единство возникающего и гибнущего, как мы только что говорили. Ведь такого рода единство, как мы сказали, не нуждается, по общему признанию, в опровержении; но если кто-нибудь пытается допустить единого человека, единого быка, единое прекрасное и единое благо, то по поводу разделения таких и им подобных единств возникают большие споры и сомнения»⁴. Конечно, здесь Платон имеет в виду идею человека как вида, а не идею индивида. Этот факт был хорошо известен Аристотелю. Аристотель говорит об идее человека как о типичном примере идеи («Никомахова этика», 1096 b 1), а проблему самопредикации идей называет аргументом о третьем человеке.

Критикуя сторонников теории идей, Аристотель в «Метафизике» (I. 9. 990 b 9–15) убеждает нас в том, что все представленные платониками доказательства несостоятельны. Несостоятельность части из них он видит как раз в том, что платоники приписывают идеи тем вещам, у которых их быть не должно, а именно: относительным вещам (больше-меньше, отец-сын), отрицательным вещам (несправедливое, уродливое и т.п.) и преходящим вещам

³ Я цитирую диалог Платона «Парменид» в переводе Ю.А. Шичалина.

⁴ Пер. Н.В. Самсонова.

(то есть индивидам). «Ни один из способов, какими мы доказываем, что эйдосы существуют, не убедителен. В самом деле, на основании одних не получается с необходимостью умозаключения, на основании других эйдосы будут у того, у чего, как мы полагаем, их нет. Согласно “доказательствам от знаний” (κατά τε γὰρ τοὺς λόγους τοὺς ἐκ τῶν ἐπιστημῶν) эйдосы должны были бы иметься у всего, о чем имеется знание⁵. На основании довода о “едином во многом” (ἐν ἐπὶ πολλῶν) идеи должны были бы быть у отрицаний (ἀποφάσεων). А на основании довода о том, что “даже если нечто исчезло, его можно мыслить”, идеи должны быть у преходящего (φθαρτῶν): потому что о нем остается некоторое представление. Далее, на основании наиболее точных доказательств одни признают идеи относительного, о котором мы говорим, что для него нет рода самого по себе; другие приводят довод о “третьем человеке”»⁶. Когда Аристотель говорит об идеях преходящих вещей, он как раз имеет в виду идеи индивидов: может существовать идея лошади как вида, а не идея конкретной лошади, потому что, когда лошадь исчезнет, что будет с ее идеей?

В среднем платонизме вопрос о существовании идей индивидов решался отрицательно. В «Учебнике платоновской философии» (9. 2) Алкиной обсуждает существование уже знакомых нам по Аристотелю и Платону идей: идей индивидов, идей относительных вещей, искусственно созданных предметов, болезней и ничтожных вещей: «По мнению большинства платоников, нет идей для создаваемого искусственно, например для щита или лиры⁷, для того, что нарушает естественный порядок, например для лихорадки или холеры, для отдельного, например для Сократа и Платона, а также для ничтожного, например для грязи или сора, и для относительного, например для большего и меньшего»⁸. Предлагая решение этой школьной проблемы, Плотин пишет трактат V. 7 (18).

Ранее Плотин уже затрагивал вопрос о существовании идей индивидов. В трактате V. 9 (5) «Об уме, идеях и сущем» Плотин занимает традиционную для платоников позицию, то есть отрицает существование идей индивидов: «...виды суть виды общего, то есть не Сократа, а человека»⁹ (V. 9. 12. 2–3). Однако вопрос о том, что определяет индивидуальные качества каждого человека, не кажется ему ясным: «...относительно человека следует

⁵ Под доказательствами от знаний Аристотель имеет в виду следующий аргумент, имевший место у Платона (Rep. 479 a – 480 a; Tim. 51 d – 52 a) и реконструируемый Россом в общем виде следующим образом: если знание существует, то должен быть неизменный предмет знания; знание существует, следовательно, существует неизменный его предмет (см.: Aristotle. Metaphysics. Vol. I. Oxford, 1924. P. 193).

⁶ Я цитирую «Метафизику» Аристотеля в переводе А.В. Кубицкого с некоторыми изменениями.

⁷ Аристотель первый, кто отрицает наличие у Платона идей вещей, созданных искусственно. В «Метафизике» (XII. 3. 1070 a 18) он утверждает, что «Платон говорил, что идеи есть у того, что существует по природе». Однако это утверждение противоречит текстам Платона, например, в «Государстве» (Rep. 596 b; 597 c) Сократ говорит, что существует идея ложа, которую создал Бог: «Так вот, эти самые кровати бывают тройками: одна существует в самой природе, и ее мы признали бы, думаю я, произведением бога... другая – это произведение плотника... третья – произведение живописца...» (пер. А.Н. Егунова). См. также «Кратил» 389 b – c. Средние платоники разделяли мнение Аристотеля.

⁸ Пер. Ю.А. Шичалина.

⁹ Я цитирую трактат Плотина V. 9 в переводе Ю.А. Шичалина.

рассмотреть, есть ли Там то, что свойственно отдельным людям?» (V. 9. 12. 4). Как пример различных индивидуальных качеств Плотин приводит курносость и горбоносость, которые можно рассматривать как видовые отличия. Но вот то, что у человека именно так выгнут нос, а у другого иначе, зависит от материи. «Относительно отдельного свойства, то есть того, что не тождественно, а у разных разное: например, если одни курнос, а другой с горбатым носом, то горбоносость и курносость следует относить к видовым отличиям человека, как в случае с различиями животного; но то, что у одного появляется такая вот горбоносость, а у другого другая, может зависеть и от материи» (V. 9. 12. 5–10). Цвет кожи тоже может объясняться двояко: с одной стороны, различием в логосе, а с другой – материей и местом. «Точно так же различия в цвете кожи: одни – в понятии, а особенность других зависит от материи и места, которое может быть различным» (V. 9. 12. 5–10). Таким образом, Плотин объясняет индивидуальные качества не только различием в логосе, но и местом и материей, имея в виду под материей не первую материю, а тело. В V. 7 Плотин склоняется к мысли о том, что все индивидуальные качества, кроме уродства, объясняются идеями или логосами. В начале трактата идея индивида трактуется как то, с чем человек связан в умопостигаемом, как его умопостигаемая часть. Тогда очевидно, что всякий человек должен иметь нечто наподобие идеи, поскольку сущность каждого человека заключена в умопостигаемом мире¹⁰.

Проблема индивидуации. Теория идей Платона дает богатую почву для различных интерпретаций. У Платона отношение идей и вещей представляет собой неразрешимую проблему. В первой части диалога «Парменид» Платон выдвигает ряд апорий, возникающих при попытке определить, каковы отношения между идеями и вещами. Этот список не является исчерпывающим. Помимо перечисленных затруднений, говорит Платон, существует еще огромное множество других, однако «ежели кто откажется допускать существование видов бытия после всех этих сегодняшних и прочих такого рода рассуждений и уклонится от определения вида каждого, беря его как одно, – ему будет некуда обратить свою мысль из-за отказа признать, что у каждого из сущих есть всегда тождественная идея, и таким образом он совершенно уничтожит возможность рассуждать» (135 b – c). Интерпретируя Платона, Аристотель связал идеи с общими понятиями (καθόλου), то есть родами и видами, и противопоставил их единичному (καθ' ἑκάστων), то есть отдельным вещам. Сам Платон не стал бы этого отрицать. В «Государстве» (596 a – b) он говорит, что у платоников принято приписывать идею всем тем вещам, которые можно объединить общим именем: «Для каждого множества вещей, обозначаемых одним именем, мы обычно устанавливаем только один определенный вид»¹¹. Вопрос в том, как существуют общие понятия? Аристотель считал, что положение о том, что общие понятия существуют независимо от вещей, принадлежит Платону и платоникам: «Сократ не считал отделенными от вещей ни общее, ни определения. Странники же

¹⁰ Ср.: «Следует рассматривать сущность каждого, взирая на него в его чистоте... Рассматривай же отделив... – а лучше: пусть отделивший узрит себя и уверует в собственное бессмертие, когда станет созерцать себя уже в умопостигаемом и чистом» (IV. 7 (2). 10. 30–33. Пер. мой).

¹¹ Пер. А.Н. Егунова.

идей отделили их и такого рода сущее назвали идеями, так что, исходя почти из одного и того же довода, они пришли к выводу, что существуют идеи все-го, что сказывается как общее» («Метафизика» XIII. 4. 1078 b 30–35). Конечно, такой вывод влечет за собой ряд трудностей, одна из них – проблема индивидуации. Если идея – это общее, существующее вне единичного, то откуда берутся индивидуальные особенности? Аристотель объясняет различие индивидов разницей материи: «А целое – это уже такая-то форма в этой вот плоти и кости, Каллий и Сократ; и они различны по материи (ведь она у них различная), но одно и то же по виду, ибо вид неделим» («Метафизика» VII. 8. 1034a 7–8). Именно это представление об источнике индивидуальных качеств укрепилось в платонизме до Плотина.

Плотин отвергает аристотелевское представление о материи как источнике индивидуальности. Все, что материя может сделать с вещью, – это изуродовать ее. Материя, согласно Плотину, не просто бескачественный субстрат, а сущность, противоположная идее, размывающая и разрушающая ее природу. Более того, Плотин считает материю природой и началом зла. В I. 8 (51) «О том, что такое зло и откуда оно» Плотин живописно рассказывает о том, как материя поглощает и переваривает эйдосы: «Формы внутри материи не [остались] теми же самыми, что были, если бы они наличествовали сами по себе, а они [стали] внутриматериальными логосами, погубленными в материи и переделанными ее природой, ведь не сам по себе огонь жжет, и ничто иное из существующих самих по себе не совершает того, что, как считается, формы делают, появившись в материи. Потому что материя, став госпожой, уничтожает и разрушает то, что появилось в ней, добавляя свою природу, которая противоположна [эйдосу]: не холодное к теплоте материя привносит, а свою безэйдосность в эйдос тепла и аморфность в форму, [она привносит] избыток и недостаток в соразмерное, – до тех пор, пока она не сделает эйдос своим и уже не принадлежащим себе самому; как в пище животных то, что было переварено, уже не то, что поступило [в желудок], но стало кровью собаки и всем собачьим; всё, что она съела, [стало] собачьими соками» (I. 8. 8. 13–23. – Пер. мой. – Н.В.).

Помимо аристотелевского объяснения индивидуальности, существовала стоическая доктрина индивидуальных качеств¹². Для стоиков материя как общий всем вещам субстрат не могла служить источником индивидуальных особенностей. Поэтому наряду с общим качеством (κοινὸς ποιόν) вводилось т.н. индивидуальное качество (ἰδίως ποιόν). В стоической системе категорий общие качества, то есть качества, которыми обладает множество индивидов, помещались во вторую категорию, сразу после субстрата (ὀλοκεῖμενον), то есть материи. Индивидуальные качества помещались уже не во вторую, а в третью категорию (πρὸς ἕχον). Индивидуальное качество – это совокупность уникальных свойств индивида. Симпликий в «Комментарии к *О душе*» (SVF II 395) так поясняет эту доктрину: «В составных вещах присутствует неделимая форма, на основании которой стоики ведут речь об индивидуальном качестве (ἰδίως ποιόν), которое разом возникает, так же исчезает и на протяжении всей жизни составной вещи пребывает одним и тем же (хотя бы отдельные части [этой вещи] в разное время возникали и погибали)¹³». Индивидуальное качество присутствует на протяжении всей

¹² Sedley D. The Stoic Criterion of Identity // *Phronesis*. 1982. Vol. 27. No. 3. P. 255–275.

¹³ Пер. А.А. Столярова.

жизни индивида и не уничтожается, даже если части индивида меняются (возникают и уничтожаются). Стоики, во-первых, полагали, что одна субстанция не может иметь два индивидуальных качества, а во-вторых, что одно индивидуальное качество не может принадлежать двум субстанциям. Из этих положений вытекало следующее заключение: не может быть двух одинаковых индивидов в одном мировом цикле. Иллюстрируя этот тезис, Хрисипп сформулировал аргумент о Дионе и Теоне, который пересказывает Филон Александрийский в трактате «О вечности мира» (SVF II 397). «Хрисипп... обосновав утверждение, согласно которому в одной и той же сущности никоим образом не могут сосуществовать два индивидуальных качества (*ἰδίως ποῖόν*), он говорит: “Для лучшего понимания представим себе [двух людей] – одного со всеми членами, а второго – без ноги; пусть полноценный человек зовется Дионом, а ущербный – Теоном, и пусть затем Дион лишится одной ноги”. Если выяснять теперь, который из двух погиб, то лучше ответить: “Теон”... “Это, – объясняет Хрисипп, – неизбежно потому, что Дион, потеряв ногу, перешел в неполноценную сущность Теона, а два индивидуальных качества не могут сосуществовать в одном и том же субстрате. Следовательно, Дион должен остаться, а Теон с такой же необходимостью исчезнуть”»¹⁴. Аргумент не вполне ясен, почему погибает именно Теон, хотя с ним ничего не произошло? Можно предположить, что Теон погибает потому, что когда Дион теряет ногу, то именно Теон лишается своего индивидуального качества, которое делало его Теоном. Ясно одно – вдвоем Теон и Дион сосуществовать не могут. Плотин переосмысляет стоическую категорию индивидуальных качеств в платоническом ключе, то есть он рассматривает индивидуальные качества не как материальные, а как идеальные, относящиеся исключительно к форме, то есть к логосу. Плотин не видит необходимости, во-первых, полагать, что два одинаковых индивида не могут сосуществовать (вопрос в другом: действительно ли они одинаковые или это только мы не можем их различить), а во-вторых, что индивидуальное качество только одно, напротив, их может быть несколько.

Бесконечность логосов и идей. С точки зрения Плотина, индивидуальные отличия (*ἰδικὰ διαφοραί* – так он называет стоическое *ἰδίως ποῖόν*) суть не что иное, как индивидуальные логосы, то есть логосы, отвечающие за все отличия, которыми наделен каждый индивид, помимо уродства¹⁵. Если число индивидов бесконечно, то число индивидуальных качеств, то есть логосов, тоже бесконечно. До Плотина для платоников бесконечность в умопостигаемом представляла проблему. Следуя пифагорейской парадигме, они помещали бесконечность на стороне дурного, то есть материи или тела, а идею рассматривали, скорее, как предел и цель. Кроме того, если бы бесконечность присутствовала в мире идей, это означало бы его незавершенность и неполноту, ущербность горнего мира, ведь со времен Аристотеля бесконечность определялась как то, вне чего всегда что-то есть. Плотин трактует бесконечность в умопостигаемом иначе. Умопостигаемое таково, что бесконечность в нем имеет совсем другие свойства, нежели бесконечность телесного мира, а именно она означает отсутствие пределов или барьеров, которые могли бы отделять и изолировать одни части умного мира от других. Таким образом, бесконечность в умопостигаемом не означает нумерической

¹⁴ Пер. А.А. Столярова.

¹⁵ Chiaradonna R. Plotinus on Sensible Particulars and Individual Essences. P. 61–62.

бесконечности идей или логосов. В двух трактатах, VI. 4 и VI. 5 (22, 23), «О том, что единое и тождественное бытие присутствует повсюду» Плотин последовательно доказывает единство и повсеместное присутствие умопостигаемого. Умопостигаемое не занимает никакого места, поэтому оно не находится в пространстве, то есть само-по-себе оно нигде, но для телесного мира оно присутствует везде и целиком. Эту мысль Плотина резюмирует Порфирий в 1-й и 2-й сентенциях в «Подступах к умопостигаемому»: «Всякое тело занимает место, а из самого по себе бестелесного ничто, поскольку оно бестелесно, не занимает места. Само-по-себе бестелесное, как превосходящее любое место, находится повсюду, причем не протяженно, а неделимо»¹⁶. Плотин задается вопросом о том, как душа может быть индивидуальной, если она присутствует повсеместно. «Но если душа каждого человека везде, то как она может быть индивидуальной душой? И почему одна душа добродетельная, а другая порочная? Пожалуй, душ хватит каждому, потому что умопостигаемое содержит и всякий ум, и всякую душу. Потому что Ум одновременно един и беспределен, и все в нем вместе (ἔν ἑστὶ καὶ ἅπτερον αὐτῷ καὶ πάντα ὁμοῦ): он содержит в себе каждую вещь в разделенности и нераздельности. Ведь как иначе он может быть назван беспредельным, если он не охватывает в себе все вместе – и всякую жизнь, и всякую душу, всякий ум. И каждое в нем не отделено пределом, и еще поэтому он един» (VI. 4. 14. 1–8. – Пер. мой. – Н.В.). Внутри себя всё бестелесное – и Ум, и Душа – пребывает в разделенности и нераздельности одновременно. Повсеместное присутствие души не лишает ее индивидуальности, потому что еще до ниспадения в тело, находясь в Уме, души уже обладают всей полнотой индивидуальных качеств. Не связь души с тем или иным телом делает душу индивидуальной, а ее умопостигаемое устройство. Более того, связь души и тела не означает присутствия души в теле, а только показывает способ заботы души о нем.

Итак, источником всех индивидуальных отличий может быть только умопостигаемое, потому что оно содержит в себе всё и есть всё. Но означает ли это, что Плотин должен был принимать существование идей индивидов? Известный исследователь Плотина Блюменталь считает, что помимо трактата V. 7 есть только два фрагмента в «Эннеадах», где Плотин говорит об идеях индивидов, – трактат IV. 3 (27). 5 и 12. Плотин спрашивает, будет ли наша душа именно нашей после смерти? Или мы можем говорить, что она наша, только пока она находится в теле, то есть пока она принадлежит низшему порядку? Означает ли это, что Сократ, или душа Сократа, существует только до тех пор, пока живет тело? Нет, утверждает Плотин, ничто из подлинно сущего не исчезает. Если посмотреть на систему Плотина в целом, то мы увидим, что она строится по следующей схеме: во главе стоит Единое, за ним единое-многое – это Ум, затем единое и многое – это Душа, и, наконец, просто многое – это телесный мир (см., например, V. 1). В итоге развертывание изначального единства дает нам разнообразный и разделенный в пространстве чувственный мир. Плотин говорит о едином и многом в Уме и Душе следующее: «Поскольку вселенский Ум пребывает в сфере мышления как совокупное целое (его-то мы и называем умопостигаемым космосом), а в нем заключаются умные силы и единичные умы (νόον τῶν καθέκαστα), ибо Ум есть не чистое единство, а единое-многое, необходимо,

¹⁶ Пер. С.В. Месяц.

чтобы было и множество душ, и одна единая душа, чтобы из одной души происходило много различных душ» (IV. 8. 3. 9–14)¹⁷. Единичные умы присутствуют внутри единого Божественного ума, но это не частные умы, которые можно было бы истолковать как идеи индивидов¹⁸. Каждая идея является не только умопостигаемой, но и мыслящей субстанцией. О связи частных умов с частными душами Плотин говорит в трактате IV. 3 следующее: «Итак, души, которые последовательно связаны с отдельными умами, являясь логосами умов, притом развернувшись (ἔξειλιγμένα) больше, чем те, возникли как многое из немногого. Они остаются связанными с менее многочисленными умами благодаря тому, что в каждой из них осталось неделимым; а уже пожелав разделиться, но не будучи способными прийти во всецелое разделение, они сохраняют тождественное и иное, оставаясь и каждая одна, и вместе с тем все они вместе» (IV. 3. 5. 8–14. – Пер. мой. – Н.В.). Из этой цитаты ясно, что число умов меньше числа душ, то есть частный ум соответствует не каждой частной душе, а некоторому числу душ. Души различаются согласно их природной склонности к той или иной интеллектуальной деятельности, в этом смысле они следуют за тем или иным умом. Согласно «Тимею», число частных душ и младших богов, под которыми можно понимать частные умы, ограничено. После речи, обращенной к младшим богам, в которой Демиург велит им создать три смертных рода, он смешивает состав частных душ: «...затем налил в тот самый сосуд, в котором смешивал состав для вселенской души, остатки прежней смеси и смешал их снова примерно таким же образом, но чистота этой смеси была уже второго или третьего порядка; всю эту новую смесь он разделил на число душ, равное числу звезд, и распределил их по одной на каждую звезду» (41 d – e – Пер. С.С. Аверинцева). Демиург помещает по одной душе на каждую звезду, которой руководит бог, там души воспитываются, то есть узнают законы Вселенной и Рока. Затем Демиург посылает души в становление на Землю и другие планеты. Таким образом, оказывается, что число душ конечно и предопределено изначально.

Мировые циклы. В трактате V. 7 Плотин не отрицает существования больших космических циклов, определяющих расцвет и гибель мира как целого. В античности существовали две влиятельные философские концепции вечного возвращения – стоическая и платоническая. Согласно стоикам, космические циклы сменяют друг друга бесконечно, причем внутри каждого периода всё совпадает до мельчайших деталей. Например, Зенон Китийский полагал, что поскольку все повторится вновь, то вновь будут обвинять Сократа, вновь Геракл свершит свои подвиги, а Бусирис – свои преступления (SVF I 109). Такое представление о космических циклах продержалось на протяжении всей истории стоической школы. Общим основанием для такого утверждения служило представление о том, что если мир в прошлом цикле был совершенен, то, опять возникнув, он будет так же хорош. «Здесь с абсолютной наглядностью проявляется универсальность и железная действенность космических законов – залог постижимости настоящего и возможности знать будущее»¹⁹. Плотин не считает, что только благодаря повторяемости одних и тех же индивидов в разных мировых циклах может быть решена проблема

¹⁷ Пер. М.А. Солоповой.

¹⁸ В развернутом виде такую концепцию частных умов исследователи находят только у Ямвлиха, ученика Порфирия.

¹⁹ Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 115.

бесконечности видов (идей). Даже если число идей будет соответствовать числу индивидов, а значит, оно будет бесконечным, умопостигаемый мир от этого не потерпит ущерба, потому что бесконечность в нем имеет свойства полноты и нераздельности. Плотин не принимает стоическую концепцию вечного возвращения, но не отрицает платоновскую. Согласно Платону, жизнь космоса подчинена определенным циклам. В «Государстве» (546 b 4 и далее) Платон рассуждает о том, что все, что принадлежит миру становления, подвержено гибели, но не только из-за присущей индивидам порочности. И растения, и животные, и люди, и боги имеют периоды плодovitости и бесплодия. Периоды эти определяются различными числами. Одно число – совершенное, оно регулирует рождение божественного потомства, другое – человеческое. Далее в «Государстве» Платон достаточно замысловато вычисляет только то число, которое определяет воспроизведение человеческого потомства²⁰. «Совершенное число» считается отсылкой к «Великому году» Платона, о котором идет речь в «Тимее» (39 d). Оно представляет собою полное число лет полного года. «Полное число времени полного года завершается тогда, когда все восемь кругов, различных по скорости, одновременно придут к своей исходной точке, соотносясь с мерой единообразно бегущего круга тождественного. Вот как и ради чего рождены все звезды, которые блуждают по небу и снова возвращаются на свои пути, дабы [космос] как можно более уподобился совершенному и умопостигаемому живому существу, подражая его вечносушей природе»²¹. Великий год завершается тогда, когда все восемь планет вернутся к исходной точке²². Если сам Платон не вычисляет число Великого года, то его комментаторы вычисляли его по-разному: Макробий насчитывал 15 тыс. лет, Цензорин – 2484 года. Если использовать современные вычислительные возможности, то с учетом прецессии Земли оно составляет около 26 000 лет. Платон о прецессии еще не знал, она была открыта только через 200 лет после его смерти астрономом Гиппархом Никейским.

* * *

По-видимому, цель, которую преследовал Плотин при написании короткого и противоречивого трактата о том, существуют ли идеи индивидов, состояла в том, чтобы пересмотреть известную школьную проблему в контексте своей уже хорошо разработанной метафизической системы. Умопостигаемый мир Плотина устроен парадоксально: в нем индивидуальные души существуют нераздельно со всей умопостигаемой сферой, но в то же время они не сливаются в нечто одно. Каждая душа, еще до воплощения в тело, индивидуальна и уникальна. Но число душ ограничено: одна и та же душа одушевляет многих индивидов. Тем не менее все индивидуальные особенности, которые проявляются в индивидуальной телесной природе, принадлежат душе, поскольку она содержит в себе все организующие материю

²⁰ Поскольку все это рассуждение в «Государстве» представлено Платоном как слова Муз, то иногда исследователи называют этот фрагмент «речью Муз». См.: Бугай Д.В. Единство платоновского «Государства». М., 2016, С. 349–355; Adam J. The nuptial number of Plato: its solution and significance. L., 1891; Erhardt E. The word of the muses // Classical Quarterly. New Series. 1986. Vol. 36. P. 407–420.

²¹ Пер. С.С. Аверинцева.

²² См.: Cornford F. Plato's Cosmology. Indianapolis; Cambridge, 1935. P. 116–117.

принципы (логосы), а разница в индивидах проистекает из-за различия в преобладании тех или иных логосов над материей в разное время.

О переводе. Перевод выполнен по изданию Поля Анри и Ханса-Рудольфа Швицера²³. Работая над переводом, я учитывала уже имеющиеся переводы этого трактата Артура Армстронга²⁴, Рихарда Хардера²⁵ и Ллойда Джерсона²⁶.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Плотин

Существуют ли идеи индивидов? (V. 7)

1. Существует ли идея индивида (τοῦ καθέκαστον ἐστὶν ἰδέα)?²⁷ Пожалуй, если я, как и любой человек, могу вернуться в умопостигаемое (τὴν ἀναγωγὴν ἐπὶ τὸ νοητὸν ἔχει)²⁸, то у каждого Там есть начало²⁹. Если Сократ, то есть душа Сократа³⁰, существует вечно, то будет сам-по-себе Сократ (Αὐτοσωκράτης)³¹, потому что каждый человек – это душа и, как было сказано раньше, [все души] Там³². Если же душа не вечна в том смысле, что она разная в разное время, и Сократом станет тот, кто уже жил прежде, например

²³ Plotini Opera. Vol. II / Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Oxford, 1977. P. 264–267.

²⁴ Plotinus. The Enneads. Vol. V / Ed. and trans. by A.-H. Armstrong. Cambridge (MA), 1984. P. 219–232.

²⁵ Plotin. Schriften. Bd. I / Hrsg. von R. Harder, R. Beutler, W. Theiler. Hamburg, 1956. S. 324–331.

²⁶ Plotinus. The Enneads / Ed. and translated by L. Gerson. Cambridge, 2017. P. 606–608.

²⁷ Плотин обращается к классическому аристотелевскому противопоставлению частного (καθέκαστον) и общего (καθόλου). В «Метафизике» Аристотель интерпретирует идеи как общее (καθόλου), то есть как роды и виды, указывая тем самым на связь идей с общими понятиями, и противопоставляет их единичным вещам (καθ' ἑκάστων).

²⁸ Плотин использует термин «восхождение» (ἀναγωγὴ), который означает возвращение к умопостигаемому, то есть к своей собственной причине и началу. В трактате I. 3 (20) «О диалектике» Плотин рассматривает различные пути восхождения: «Без сомнения, для всех, кто поднимается и идет вверх, есть двоякий путь. Первый – от изменного, второй – для тех, кто, уже пребывая в умопостигаемом и как бы оставив там свой след, должен продолжать путь, пока не достигнет последнего в этой области...» (I. 3. 1. Пер. Д.В. Бугая). Для философа путь восхождения – это путь диалектических рассуждений, позволяющий прийти к созерцанию Единого.

²⁹ В трактате V. 9 (5) «Об уме, идеях и сущем» Плотин уже затрагивал вопрос о существовании идей индивидов и проблему объяснения индивидуальных качеств.

³⁰ То, что человек – это душа, доказывается в «Алкивиаде I»: «Если ни тело, ни целое, состоящее из тела и души, не есть человек, остается, думаю я, – говорит Сократ – либо считать его ничем, либо, если он все же является чем-то, заключить, что человек – это душа» (130 с. Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн). Вот аналогичное рассуждение Плотина: «А душа – наиглавнейшее в нас, то есть сам человек (αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος); и в таком случае она должна быть по отношению к телу или как вид к материи, или как пользующийся орудием; но так или иначе самим человеком будет душа» (IV. 7 (2). 1. 23–25. Пер. Ю.А. Шичалина).

³¹ Если душа Сократа была всегда, то существует и сам-по-себе Сократ, то есть идея Сократа. Ср.: *Аристотель*. Никомахова этика. 1096 а 35 αὐτοέκαστον.

³² Ум содержит в себе все вечные, неизменные, «истинно сущие» сущности (V. 9. 5. 35). Если Сократ представляет собой вот такую вечную сущность, ясно, что он должен находиться в Уме в качестве идеи, то есть самого-по-себе Сократа.

Пифагор или кто-то другой, – тогда в умопостигаемом не будет души каждого человека³³.

Но если душа каждого человека содержит в себе организующие принципы (τοὺς λόγους) всех тех, кого она одушевляет³⁴, то все-таки все индивиды будут существовать Там, ведь мы даже говорим, что сколько космос содержит логосов, столько содержит их и каждая душа³⁵. Тогда если космос содержит организующие принципы не только [каждого] человека, но и логосы отдельных живых существ, то каждая душа должна содержать и их тоже. Тогда логосов будет бесконечное количество³⁶, если только космос не возвращается в исходное состояние за определенные периоды времени, тогда бесконечность логосов будет ограничена тем, что всякий раз будут появляться те же самые живые существа³⁷.

Итак, если возникающие вещи в принципе (ὅλως) более многочисленны, чем их прообразы, то зачем нужны [отдельные] организующие принципы и парадигмы для всех возникающих вещей внутри одного космического периода? Ведь одной идеи человека будет достаточно всем людям, так же как достаточно ограниченного числа душ, чтобы создать бесконечное число людей³⁸.

Пожалуй, у различных живых существ не может быть один и тот же организующий принцип, так же как недостаточно одной идеи человека в качестве парадигмы нескольких людей, потому что люди отличаются друг от друга не только материей³⁹, но и несметным множеством специальных

³³ Первое возражение против идей индивидов, которое рассматривает Плотин: если имеет место метемпсихоз, или трансмиграция душ, то уже не будет отдельной идеи у каждого индивида, но может быть идея у каждой частной души, которая последовательно одушевляет разных людей. Плотин согласен с тем, что души переселяются из тела в тело, только так может соблюдаться закон справедливого божественного воздаяния Адрастеи. Каждый человек рождается в тех условиях, которые он сам себе уготовал предшествующей жизнью: убийца станет жертвой, насильник – насилуемым (III. 2. 13).

³⁴ Буквально Плотин говорит о телах, через которые душа проходила (διεξέρχονται – проходить насквозь, переходить).

³⁵ Это утверждение Плотина можно объяснить двояко. Во-первых, в его основе может лежать аристотелевская психологическая посылка: если основная способность души – это познание, то, чтобы она могла познать всё, она сама должна состоять из тех же элементов, из которых состоит познаваемое ею. Во-вторых, согласно психологической доктрине Плотина, которую он уже изложил в трактате IV. 9 (8) «О том, что все души – единая душа», все души имеют общий исток – Душу саму-по-себе. Отдельные души можно рассматривать как одинаковые по виду, но разные по субстрату. Тогда частная душа будет отличаться от Мировой прежде всего телом, с которым оказалась связана. Но ее «содержание», по сути, будет совпадать с «содержанием» Мировой души, то есть они обладают одним и тем же набором логосов, только Мировая душа способна воплотить большее их число.

³⁶ Второе возражение против идей индивидов – бесконечность индивидов означает бесконечность логосов в умопостигаемом мире. Если космос содержит в себе все организующие принципы, а значит, их содержит и каждая человеческая душа, то число логосов будет бесконечным.

³⁷ Бесконечность в умопостигаемом можно ограничить, если признать, что число индивидов конечно. Существовали две концепции мировых циклов: стоическая концепция палингенесии и платоновская теория мировых периодов, т.н. *Великий год* Платона.

³⁸ Один из основополагающих принципов платонизма состоит в том, что идея понимается как одно над многим (ἓν ἐπὶ πολλοῖς). Идее всегда соответствует множество вещей.

³⁹ Плотин отсылает нас к позиции Аристотеля, согласно которой разница между индивидами – это разница по субстрату, то есть по материи.

отличий, принадлежащих форме (ἰδικαῖς διαφοραῖς)⁴⁰. Потому что [идея человека и сам человек относятся друг к другу] не так, как портрет Сократа и его прообраз [то есть сам Сократ], но нужно, чтобы различное устройство [индивидов являлось результатом действий] разных организующих принципов. Всецелый круговорот мира содержит все организующие принципы, в нем повторяются одни и те же вещи, вновь возникая в соответствии с одними и теми же логосами. Да и не нужно бояться бесконечности в умопостигаемом (ἐν τῷ νοητῷ ἀπειρίαν), потому что там всё в неразделенности (ἐν ἀμερεῖ) и как бы продвигается, когда действует.

2. А если смешения (αἱ μίξεις) мужских и женских логосов создают различных потомков, то у каждого родившегося⁴¹ уже не будет какого-то [своего] логоса. Каждый из двух родителей, например мужчина, производит на свет потомство не в соответствии с различными логосами, а – в соответствии с одним, его или его отца. Пожалуй, ничто не мешает [отцу родить ребенка] в соответствии с разными формирующими принципами, потому что он имеет их все, но доступными (προχέρους) оказываются всегда разные.

[А как объяснить то, что] у одних и тех же родителей рождаются разные дети?⁴² Пожалуй, это происходит из-за неодинакового преобладания (ἐπικράτησιν) [мужского или женского логоса]. Но так происходит не потому, что иногда большая часть логосов дана мужским началом, а иногда – женским, или что каждый родитель дает равные части [своего логоса], даже если в том, что мы наблюдаем, [это выглядит так]. Каждый родитель отдает весь свой логос, и в потомке он находится целиком, а [различия у потомков возникают] потому, что та или иная часть логосов одного из двух родителей возобладала (κράτει) над материей⁴³.

Почему отличаются потомки, рожденные в разную пору?⁴⁴ Неужели потому, что их отличия обуславливает материя, которая неодинаковым образом подчиняется логосу? Тогда все потомки, кроме одного, будут против природы⁴⁵. Но если различия во всех отношениях прекрасны, то эйдос не один. Только уродство следует объяснять влиянием материи, но даже в этом случае совершенные логосы присутствуют пусть скрыто, но целиком.

⁴⁰ Прилагательное ἰδικός происходит от εἰδικός. Понятие специальных, или собственных, отличий у Плотина восходит к стоическим индивидуальным качествам (ἰδίως ποιόν).

⁴¹ Третье возражение против идей индивидов: различия индивидов не являются результатом действия организующих принципов, а возникают как результат смешения логосов родителей, при этом речь здесь уже может идти не только о людях, но и о животных.

⁴² Ср.: *Аристотель*. О возникновении животных. IV. 3. 768 b 5–769 b 3.

⁴³ Согласно Плотину, умопостигаемая реальность во всей полноте повсеместно присутствует в физическом мире. Поэтому он так настаивает на том, что логосы даны целиком, все сразу – и логосы отца, и логосы матери. Так что каждый индивид заключает в себе всю полноту бестелесного мира. Объяснить же внешние различия можно, принимая тот факт, что разные логосы в разных местах и в разное время по-разному преобладают над материей. См. VI. 7. 7. 6–15.

⁴⁴ Я принимаю чтение X. Игаля, заменяя ἡώρα на ὄρα.

⁴⁵ Если следовать платоновской установке о поре рождения смертных существ, то все потомки, которые родились не вовремя, будут «против природы». Правильная пора рождения будет означать только то, что в одно время логос может в полной мере возобладать над материей, а в другое – нет. Но тогда все отличия, которые есть в потомстве, были бы обусловлены природой материи, то есть потомки отличались бы друг от друга разными уродствами и их степенью, что, с точки зрения Плотина, не верно. За каждое отличие в потомстве отвечает свой логос.

Но пусть будут разные логосы. Почему нужно столько логосов, сколько людей, рожденных в одном мировом цикле, если внешние различия могут появиться даже тогда, когда даны одни и те же логосы? Пожалуй, раз уже установлено, что логосы даны целиком, то нужно выяснить, будут ли [различия в индивидах], если преобладают одни и те же логосы⁴⁶. Неужели так, что совершенно такой же человек может возникнуть только в другом мировом цикле, а в одном – никто полностью не тождественен?⁴⁷

3. Тогда как же мы будем утверждать, что у многих близнецов разные логосы? А если кто-то так поставит вопрос о других животных, например о тех, кто имеет обильное потомство? Пожалуй, у животных, которые не отличаются друг от друга, логос один. Но если это так, то логосов не столько, сколько живых существ. Пожалуй, логосов столько, сколько различных индивидов, причем их отличия возникли не из-за неспособности эйдоса [возобладать над материей].

Кроме того, что мешают, чтобы и в неотличимых живых существах [присутствовали различные логосы]? Если только в принципе существуют совершенно неотличимые [друг от друга] живые существа. Ведь как ремесленник, всякий раз когда он создает неотличимые [между собой] вещи, тем не менее должен постигать тождество [в вещах] благодаря логическому отличию, в соответствии с которым он создаст уже другую [вещь], привнося нечто отличное в тождественное⁴⁸. Так же и в природе, – где живое существо возникает не благодаря рассуждению, а благодаря формирующим принципам, – нужно соединить отличие с эйдосом, но только мы не способны постичь отличие⁴⁹.

Если творение [природы] содержит неопределенное число индивидов, то об этом другой разговор, но если число индивидов может быть измерено, а именно сколько их будет, то их количество будет ограничено разворачиванием (ἐξελίξει) и развертыванием (ἀναπλώσει) всех логосов, так что, когда все исчезнет, будет другое начало. Потому что насколько большим должен быть космос, то есть сколько должно возникнуть живых существ на протяжении его жизни, изначально уже заложено в том, что содержит логосы⁵⁰.

Неужели тогда и у прочих животных, у которых рождается множество потомков в одном помете, логосов такое же число [как и число детенышей]?

⁴⁶ Вопрос об индивидуальных качествах в этом трактате был сведен Плотинем к вопросу о различиях в преобладании формы над материей.

⁴⁷ Плотин обсуждает здесь две стоические проблемы – проблему индивидуальных качеств (ἰδίως ποίον) и проблему невозможности сосуществования двух идентичных индивидов в одном мировом периоде.

⁴⁸ Плотин защищает тезис о том, что в каждом индивиде, несмотря на то что внешне он может быть неотличим от другого, присутствуют индивидуальные качества. Даже когда ремесленник создает одинаковые кровати, он, как и Демиург, прибавляет отличие к тождеству, чтобы создать новую вещь, отличную от образца, а значит, в каждой вещи присутствует нечто отличающее ее от других, индивидуальное. Если это верно в отношении рукотворных вещей, то это тем более верно в отношении творений Природы.

⁴⁹ Поэтому мы думаем, что индивиды не отличаются друг от друга.

⁵⁰ Согласно Плотину, умопостигаемое не может быть последним, физический мир – закономерное продолжение умопостигаемой реальности. Все, что возникает в физической вселенной, уже дано в умопостигаемом. В этом Плотин следует «Тимею» (39 е – 40 а): «Сколько и каких [основных] видов усматривает ум в живом как оно есть, столько же и таких же он счел нужным осуществить в космосе. Всего же их четыре: из них первый – небесный род богов, второй – пернатый, плывущий по воздуху род, третий – водный, четвертый – пеший и сухопутный род» (пер. С.С. Аверинцева).

Пожалуй, не стоит бояться бесконечности семян и логосов, потому что Душа содержит их все. И пожалуй, Там – в Уме и в Душе – бесконечность логосов, доступных вновь и вновь.

Список литературы

- Бугай Д.В.* Единство платоновского «Государства». М.: Изд. Воробьев А.В., 2016. 452 с.
- Волкова Н.П.* От идеи человека как вида к идеям индивидов // Мера вещей. Человек в истории европейской мысли / Под ред. Г.В. Вдовиной. М.: Аквилон, 2015. С. 19–54.
- Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М.: КАМИ Групп, 1995. 444 с.
- Adam J.* The nuptial number of Plato: its solution and significance. L.: C.J. Clay and Sons, 1891. 84 p.
- Aristotle.* *Metaphysics.* Vol. I / A revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924. clxvi, 366 p.
- Armstrong A.H.* Plotinus' Doctrine of the Infinite and its Significance for Christian Thought // *Downside Review.* 1955. No. 73. P. 47–58.
- Blumenthal H.J.* Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals? // *Phronesis.* 1996. Vol. 11. No. 1. P. 61–80.
- Chiaradonna R.* Plotinus on Sensible Particulars and Individual Essences // *Individuality in the late Antiquity* / Ed. by A. Torrance and J. Zachhuber. Farnham: Ashgate Publ., 2014. P. 57–47.
- Clarke W.N.* Infinity in Plotinus: a Reply // *Gregorianum.* 1959. No. 40. P. 75–98.
- Cornford F.* *Plato's Cosmology.* Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1935. 377 p.
- Erhardt E.* The word of the muses // *Classical Quarterly. New Series.* 1986. Vol. 36. P. 407–420.
- Kalligas P.* Forms of Individuals in Plotinus: A Re-Examination // *Phronesis.* 1997. Vol. 42. No. 2. P. 206–227.
- Mamo S.* Forms of Individuals in *Enneads* // *Phronesis.* 1967. Vol. 14. No. 2. P. 77–96.
- Plotin.* *Schriften.* Bd. I / Hrsg. von R. Harder, R. Beutler, W. Theiler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956. 359 S.
- Plotini Opera.* Vol. II / Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Oxford: The Clarendon Press, 1977. xxxvi, 302 p.
- Plotinus.* *The Enneads* / Ed. and trans. by L. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 931 p.
- Plotinus.* *The Enneads.* Vol. V / Ed. and trans. by A.-H. Armstrong. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1984. x, 321 p.
- Rist J.M.* Forms of individuals // *The Classical Quarterly.* 1963. Vol. 13. No. 2. P. 223–231.
- Sedley D.* The Stoic Criterion of Identity // *Phronesis.* 1982. Vol. 27. No. 3. P. 255–275.
- Sweeney L.* Infinity in Plotinus Part 1 // *Gregorianum.* 1957. No. 38. P. 515–535.
- Sweeney L.* Infinity in Plotinus Part 2 // *Gregorianum.* 1957. No. 38. P. 713–732.
- Sweeney L.* Plotinus Revisited: a Reply to Clarke // *Gregorianum.* 1959. No. 40. P. 327–331.

Plotinus on the Ideas of individuals

Appendix: Plotinus. On Whether or not There are Ideas of Individuals (V. 7)

Nadezhda P. Volkova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: go2nadya@gmail.com

The article is devoted to Plotinus' explanation of individual qualities in V. 7 "On Whether or not There are Ideas of Individuals". In this regard, the following questions are considered:

1) the ideas of individuals in Platonism, 2) the problem of the infinity of the intelligible world, 3) the periodical character of the world's process, 4) individual qualities in Stoicism and Plotinus, 5) the coexistence of indistinguishable individuals. As a result, the author comes to the following conclusions. The goal of Plotinus this treatise was to examine the famous school question in the context of his own metaphysical system (1). Plotinus does not accept the existence of ideas of individuals (2), explaining all features of individuals by the difference in the dominance of certain *logoi* over matter (3). According to Plotinus, the number of souls is limited, but even if it were infinite, this would not affect the completeness and perfection of the Intelligible world (5). Two indistinguishable individuals can coexist in one world period (6).

Keywords: Ideas of Individuals, Individuation, Plato, Aristotle, Stoics, Plotinus, Palingenesis

For citation: Volkova, N.P. "Plotin ob ideyakh individov" [Plotinus on the Ideas of individuals], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 1, pp. 5–19. (In Russian)

References

- Adam, J. *The nuptial number of Plato: its solution and significance*. London: C.J. Clay and Sons, 1891. 84 pp.
- Armstrong, A.H. "Plotinus' Doctrine of the Infinite and its Significance for Christian Thought", *Downside Review*, 1955, No. 73, pp. 47–58.
- Armstrong, A.-H. (ed. and tr.) *Plotinus, The Enneads*, Vol. V. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984. x, 321 pp.
- Blumenthal, H.J. "Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals?", *Phronesis*, 1996, Vol. 11, No. 1, pp. 61–80.
- Bugai, D.V. *Edinstvo platonovskogo 'Gosudarstva'* [Unity of Plato's 'Republic']. Moscow: A.V. Vorob'ev Publ., 2016. 452 pp. (In Russian)
- Chiaradonna, R. "Plotinus on Sensible Particulars and Individual Essences", *Individuality in the late Antiquity*, ed. by A. Torrance and J. Zachhuber. Farnham: Ashgate Publ., 2014, pp. 57–47.
- Clarke, W.N. "Infinity in Plotinus: a Reply", *Gregorianum*, 1959, No. 40, pp. 75–98.
- Cornford, F. *Plato's Cosmology*. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1935. 377 pp.
- Erhardt, E. "The word of the muses", *Classical Quarterly. New Series*, 1986, Vol. 36, pp. 407–420.
- Gerson, L. (ed. and tr.) *Plotinus, The Enneads*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 931 pp.
- Harder, R., Beutler, R., Theiler, W. (Hrsg.) *Plotin, Schriften*, Bd. I. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956. 359 S.
- Henry, P., Schwyzer, H.-R. (eds.) *Plotini Opera*, Vol. II. Oxford: The Clarendon Press, 1977. xxxvi, 302 pp.
- Kalligas, P. "Forms of Individuals in Plotinus: A Re-Examination", *Phronesis*, 1997, Vol. 42, No. 2, pp. 206–227.
- Mamo, S. "Forms of Individuals in Enneads", *Phronesis*, 1967, Vol. 14, No. 2, pp. 77–96.
- Rist, J.M. "Forms of individuals", *The Classical Quarterly*, 1963, Vol. 13, No. 2, pp. 223–231.
- Ross, W.D. (ed.) *Aristotle, Metaphysics*, Vol. I. Oxford: Clarendon Press, 1924. clxvi, 366 pp.
- Sedley, D. "The Stoic Criterion of Identity", *Phronesis*, 1982, Vol. 27, No. 3, pp. 255–275.
- Stolyarov, A.A. *Stoya i stoitsizm* [Stoa and Stoicism]. Moscow: KAMI Grup Publ., 1995. 444 pp. (In Russian)
- Sweeney, L. "Infinity in Plotinus Part 1", *Gregorianum*, 1957, No. 38, pp. 515–535.
- Sweeney, L. "Infinity in Plotinus Part 2", *Gregorianum*, 1957, No. 38, pp. 713–732.
- Sweeney, L. "Plotinus Revisited: a Reply to Clarke", *Gregorianum*, 1959, No. 40, pp. 327–331.
- Volkova, N.P. "Ot idei cheloveka kak vida k ideyam individov" [From the Idea of Human Being as Species to the Ideas of Individuals], *Mera veshchei. Chelovek v istorii evropeiskoi mysli* [The Measure of Things. Man in the History of European Thought], ed. by G.V. Vdovina. Moscow: Akvilon Publ., 2015, pp. 19–54. (In Russian)

В.И. Коротких

ПРОБЛЕМА ОРГАНИЗАЦИИ ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА В «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» ГЕГЕЛЯ

Коротких Вячеслав Иванович – доктор философских наук, доцент, профессор. Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина. Российская Федерация, 399770, Липецкая область, г. Елец, ул. Коммунаров, д. 28; e-mail: shortv@yandex.ru

Предпринимаемый в статье анализ повествовательного пространства «Феноменологии духа» осуществляется на основе разграничения в опыте сознания точек зрения наблюдающего сознания (сознания автора и читателя), наблюдаемого сознания и его предмета. Они различаются по своему месту в структуре феноменологической предметности и роли в движении опыта, но последовательно достигают единой в логическом отношении структуры – «бесконечности». Повествовательное пространство произведения оказывается диалогом, участники которого проходят один и тот же путь к «бесконечности». Однако в произведении развитие каждой сюжетной линии должно быть вплетено в движение опыта как целого, и перед философом возникает принципиальная проблема организации повествовательного пространства, заключающаяся в необходимости координации в тексте описаний отдельных этапов опыта, на которых роль субъекта принимает на себя каждый из участников диалога. Автор пытается ответить на вопрос, почему в повествовательном пространстве «Феноменологии духа» развитие точек зрения участников диалога осуществляется не «параллельно», не в едином времени опыта, а последовательно, вследствие чего в описании опыта обнаруживаются «разрывы», предполагающие необходимость возвращения к его исходному пункту и повторного прохождения уже знакомых читателю этапов логической реконструкции «бесконечности». В статье показывается, что Гегель избирает именно тот способ организации повествовательного пространства, который ведет к освобождению предмета сознания от связи с «устойчивым существованием» и возведению его к «бесконечности» как структуре спекулятивной предметности, или, в качестве особого формообразования, – к самосознанию. Автор рассматривает полученные результаты как аргумент в защиту положения о целостности и внутренней согласованности «Феноменологии духа».

Ключевые слова: «Феноменология духа», повествовательное пространство, опыт сознания, понятие бесконечности, диалогический характер повествования, самосознание

Для цитирования: Коротких В.И. Проблема организации повествовательного пространства в «Феноменологии духа» Гегеля // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 1. С. 20–35.

«Феноменология духа» как место встречи автора и читателя

Историк философии, который решил бы утверждать, что ему удалось справиться со всеми трудностями, уготованными читателю «Феноменологии духа» ее создателем, вряд ли мог бы сегодня рассчитывать на понимание коллег по цеху. Хорошо известно, как непросто складывалась история возникновения книги¹ и как трудно было Гегелю определить ее место в «системе философии»². История восприятия «Феноменологии» – почти забытой в первый век своего существования и ставшей предметом бесчисленных разноречивых и, как правило, фрагментарных интерпретаций в продолжение второго столетия жизни книги – также не позволяет надеяться, что помощь комментаторов сделает ее прочтение более легкой задачей, чем прежде. Но наибольшую трудность представляет, конечно, само содержание «Феноменологии духа», принципиально не поддающееся упрощению и, кажется, бунтующее против синтаксиса обычного языка. Очарование и недоумение – вот, пожалуй, два главных чувства, которые охватывают читателя, раз за разом погружающегося в гегелевский текст. Замечание Г.Г. Шпета ««Феноменология духа» считается одним из труднейших, если не самым трудным для понимания произведением философской литературы»³ должно и сегодня предостерегать всякого читателя от поспешных суждений и оценок.

Однако, по словам самого Гегеля, великий человек осуждает (обрекает и проклинает – «verdammt») других людей на то, чтобы они его объясняли⁴. Появляются всё новые исследования и интерпретации, и для современного историка философии критически важной становится потребность в осознании того, что нового он может и должен – из своего времени и из своей культуры – сказать о творении человеческого духа, уже ставшем предметом множества своеобразных истолкований, поскольку привычная установка, согласно которой потенциально бесконечное содержание книги лишь постепенно открывается читателям, в современных гуманитарных науках уравнивается противоположным принципом: содержание книги обогащается, когда она становится собеседницей новых поколений, вбирающих новый, не учтенный автором, исторический и культурный опыт.

В самом деле, на протяжении последних десятилетий философы, литературоведы, представители других областей гуманитарного знания не раз возвращались к мысли о том, что книги, отпущенные их авторами с письменного стола, обретают самостоятельность и, встречаясь с новыми поколениями читателей, включаясь в жизнь культуры и завоевывая в ней статус «субъекта», способны становиться источником смыслов, не сознававшихся их создателями и не замеченных первыми поколениями интерпретаторов. Философские произведения или создания художественной литературы – как целостные и бесконечно-конкретные, «живые» единства – отвечают не только на те вопросы, которые возникают в связи с их непосредственным

¹ Наиболее важные сведения об истории возникновения книги собраны редакторами историко-критического издания «Феноменологии духа» В. Бонзипеном и Р. Хеде: *Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes / Hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede // Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 9. Hamburg, 1980. S. 456–464.*

² *Puntel L.B. Nachwort // Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Stuttgart, 1987. S. 581–589.*

³ *Шпет Г.Г. От переводчика // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV: Феноменология духа. М., 1959. С. XLVI.*

⁴ *Гегель Г.В.Ф. Афоризмы // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 2. М., 1971. С. 557.*

содержанием; они могут отвечать и на вопросы, инициируемые новыми эпохами, и вследствие этого выступают в качестве «участников» дискуссий, далеко выходящих за границы проблемных полей, которые были доступны авторам во время их создания. По-видимому, эта способность книг преобразоваться под взглядом читателей и открывать возможности для новых прочтений оказывается прямо пропорциональной их внутренней сложности и глубине, не позволявших даже авторам увидеть все узелки и переплетения в ткани сложившегося текста; напротив, для новых поколений читателей,двигающихся (в связи с потребностями своего времени) по тропинкам повествования, представлявшимся прежде периферийными, открывается возможность увидеть произведение с новой стороны, открыть для современников новый его образ.

Неудивительно, что в процессе этих – уже читательских – «путешествий за открытиями» возникает и потребность обращения к понятиям, отсутствующим в самом гегелевском тексте. Впрочем, впервые на эту потребность откликнулся уже сам Гегель, сменив в финале работы над своим трудом первоначальное название «Наука опыта сознания» на «Феноменологию духа». Для представляемого в данной статье взгляда на «Феноменологию» особенно важным оказывается понятие «структура», которое в последние десятилетия уже использовалось в гегелеведении (Ж. Ипполит, П.-Ж. Лабарьер, Л.Б. Пунтель). Осознание естественности появления в процессе анализа «Феноменологии духа» понятия структуры связано с характерной для современных публикаций тенденцией к выявлению целостности, упорядоченности гегелевского творения, согласованности его составляющих, а также со стремлением избавиться от тех следствий «эволюционно-исторического» метода, которые исключают возможность постановки вопроса о «синхронном» взаимодействии элементов в гегелевской системе философии. Даже если понимать «идею Феноменологии» как «Denkweg»⁵, то и в этом случае «Логика» как реализация достигнутого в «Феноменологии» «Абсолютного знания» не оставляет сомнения в том, что «путь мышления» всё же смыкается в равнодушное ко времени и потому доступное структурному анализу в качестве системы синхронных отношений «Denken». Конечно, мы должны учитывать, что драматичная история рождения книги наложила отпечаток на характер исполнения авторского замысла, но вряд ли исследователи гегелевской мысли, уже пришедшие к осознанию значения понятия структуры для осмысления гегелевского наследия, когда-либо вернуться к представлениям о «хаотичности» содержания «Феноменологии духа»⁶ или «случайности» и «спонтанности» ее рождения, а также «неорганичном» характере композиции книги⁷.

Заметим, что в отечественной философии на отсутствие термина «структура» в эстетике Гегеля с сожалением указывал еще А.Ф. Лосев: «Термин “структура” Гегель не употребляет. Однако та оригинальная предметность, которая создана гением художника, она, по Гегелю, несомненно, обладает своим оригинальным построением»⁸; «Гегель не употребляет ни термин

⁵ Pöggeler O. Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes. Freiburg; München, 1973. S. 230.

⁶ См.: Гайм Р. Гегель и его время. СПб., 2006.

⁷ См.: Haering T. Der werdende Hegel // Verhandlungen des 2. Hegelkongresses in Berlin. Tübingen, 1932. S. 19–39; Haering T. Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes // Verhandlungen des 3. Hegelkongresses in Rom. Tübingen, 1934. S. 22–42.

⁸ Лосев А.Ф. Проблема художественного стиля. Киев, 1994. С. 81.

“структура”, ни термин “модель”. Однако, ясно, что в своих рассуждениях о художественной ситуации и художественном действии он, конечно, имеет в виду то же самое, что и мы, когда говорим о художественной структуре»⁹. И конечно, то «оригинальное построение» предметности, которое в современном философском языке действительно яснее всего выражается в понятии структуры, характерно не только для эстетики Гегеля, но и в еще большей степени для его «Феноменологии» и «Логики».

Гегелевская концепция структуры предмета «Феноменологии духа» и проблема определения специфики повествовательного пространства произведения

Вопрос о предмете философского произведения – это, как правило, самый простой вопрос, какой только можно о нем задать; «как правило» – но не всегда. Во всяком случае, в отношении первого крупного гегелевского труда вопрос о его предмете является настолько же сложным, насколько и важным, определяющим понимание его сюжета, метода и конкретного содержания. Кажется, уже название, под которым, согласно первоначальному замыслу, книга должна была увидеть свет – «Наука опыта сознания», – прямо указывает на «опыт сознания» как предмет рассмотрения философа, однако в этом понятии, вызревавшем у Гегеля в процессе осмысления философии Канта и ее интерпретаций, нашли свое отражение те специфические темы «Феноменологии», которые с годами, в процессе эволюции гегелевских взглядов, отеснялись на периферию новой («энциклопедической») системы, делая восприятие исходного пункта «Феноменологии» всё более трудным для читателя. И хотя в заключительной части фрагмента, оставленного в тексте книги без названия, а в оглавлении обозначенного как «Введение», Гегель и сам дает лаконичные характеристики предмета и метода растущего творения, значение этих замечаний для понимания специфики гегелевского произведения, следует признать, остается в тени более популярных сюжетов, которые философы и историки философии до сих пор «вычитывали» из «Феноменологии духа».

Вместе с тем уже с самого начала обсуждения содержания «Феноменологии» важно точно представлять структуру ее предметности, или то, какие «участники» выступают в предстоящем действе и какие «стихии» сознания они приведут в движение, поскольку именно структура феноменологической предметности определяет специфику повествовательного пространства всего произведения¹⁰. По-видимому, именно поэтому и сам автор вполне ясно определяет ее уже в первом предложении основного текста: «Знание, прежде всего или непосредственно составляющее наш предмет, может быть только непосредственным знанием, знанием непосредственного или

⁹ Лосев А.Ф. Проблема художественного стиля. Киев, 1994. С. 83.

¹⁰ Естественность использования понятия повествовательного пространства в процессе анализа «Феноменологии духа» обусловлена как исключительной сложностью сюжета, требующей принимать во внимание не только непосредственное содержание высказываний, но и их место в структуре произведения как целого и связь с тем или иным формообразованием сознания, а также тем, что Гегель широко использует образы и мотивы мировой литературы – от античности до эпохи Просвещения (см., напр.: Speight A. Hegel, Literature and the Problem of Agency. N.Y., 2001).

сущего»¹¹. Эта лаконичная формула указывает на то, что в предмете «Науки опыта сознания» выступят 1) сознание автора и читателя – «наше сознание», 2) сознание, составляющее «наш» предмет, – «само сознание», и 3) «его» предмет – «непосредственное или сущее». Таким образом, описание предстоящего «опыта сознания» имеет своей предпосылкой своеобразное «расслаивание» сознания – различение точек зрения «наблюдающего» и «наблюдаемого» сознания, а затем – с момента перехода границ первоначального замысла «Науки опыта сознания» (VI глава) – и самосознания его «предмета».

При этом наибольшие трудности связаны с пониманием природы «нашего сознания», точка зрения которого в гегелевском тексте чаще всего отграничивается с помощью «мы», «для нас». Конечно, в тексте встречаются и фрагменты, в которых «мы» не несет этого специального смысла, выступая, например, в качестве обращения к читателю. Следует учитывать, что язык «Феноменологии», воспроизводящей разнородный «опыт сознания», сохраняет свойственную обыденной речи свободу и вариативность, он мало похож на язык «Логики» или «Энциклопедии», который, по остроумному замечанию А.Ф. Лосева, часто принимает облик настоящего «балета категорий»¹². Итак, в чем же состоит главная трудность адекватного понимания «нашего сознания»? На мой взгляд, в том, что в нем должны совпадать «живое» сознание автора (и читателя) и элемент трансцендентальной структуры, представляющий собой «субъектный полюс» «самого сознания», которое и выступает в описываемом в «Феноменологии» «опыте» в качестве предмета. «Живое», действительное сознание автора или читателя как бы «вмонтировано» в подлежащее непосредственному рассмотрению «само сознание», которое «под его взглядом» движется и вместе с ним эволюционирует. При этом направление и характер этой эволюции зависит не от случайного, исторически и биографически определенного содержания реального сознания автора и читателя, а лишь от того, какие ступени «опыта» им пройдены вместе с «самим сознанием». Путешествие по страницам книги предопределяет «образование» «реального» сознания, поскольку предписывает ему путь совершенствования, структурного усложнения, в связи с чем «Феноменология» может рассматриваться и как философский эквивалент сложившейся ко времени возникновения книги традиции «воспитательного романа» (Bildungsroman).

Некоторые существенные характеристики этой стороны метода «Феноменологии» даются у В. Бонсипена, который прямо говорит о «центральной роли философа» в процессе движения повествования, о том, что сознание предводительствуется философом, в частности, «возникновение нового действительного предмета и сопровождающее его “обращение сознания” осуществляется благодаря деятельности философа»¹³. Отмеченное обстоятельство крайне важно для правильного понимания необходимой для «Феноменологии» «стратегии чтения», на которую указывает содержащееся во втором предложении основного текста требование «поступать точно так же непосредственно или воспринимающе, следовательно, в нем (“самом

¹¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. М., 1959. С. 51.

¹² Троицкий В.П. Разыскания о жизни и творчестве А.Ф. Лосева. М., 2007. С. 347.

¹³ Bönsepen W. Dialektik und Negativität in der Phänomenologie des Geistes // Hegel-Jahrbuch'1974. Köln, 1975. S. 265.

сознаний". – В.К.), как оно представляется нам, ничего не изменять и постигать без помощи понятия»¹⁴. В действительности это положение относится только к упомянутым выше историческим и индивидуальным составляющим сознания автора и читателя, но не отменяет его активности вообще. Именно «наше сознание» – в качестве единства «реальных» и трансцендентальных составляющих – выступает источником и инициатором систематически описываемого в «Феноменологии» «опыта».

Как известно, в прошлом веке тезис о «феноменологичности» (в гуссерлевском смысле) метода Гегеля был очень популярен, хотя он противоречит и конкретному механизму движения «опыта сознания», и тем характеристикам метода растущего творения, которые в завершающей части «Введения» дает сам философ. Впрочем, с другой стороны, всегда находились читатели, от внимания которых не ускользала активность «нашего сознания». Так, преимущество точки зрения «нашего сознания» перед «самим сознанием» было зафиксировано, например, еще у Й. Эрдмана: «Так как наше дело заключается лишь в том, чтобы содействовать пониманию сознанием самого себя, то движение вперед в "Феноменологии" всегда осуществляется таким способом, что сознанию показывается (для него выступает) то, о чем мы уже знаем, что в себе оно именно таково (или что оно есть **для нас**)»¹⁵. В зарубежном гегелеведении на роль «нашего сознания» как инициатора феноменологического движения и систематизатора «опыта», выявляющего его «научный» характер, наиболее последовательно указывалось в глубоких работах В. Маркса¹⁶. В отечественной литературе достаточно точное понимание структуры предмета «Феноменологии», в котором именно «наше сознание» занимает положение, обеспечивающее ему преимущество в осмыслении «опыта», представлено у А.Д. Власова¹⁷, хотя он и не использует это выражение. Вместе с тем следует констатировать, что вполне точные характеристики структуры предмета «Феноменологии духа» как принципа организации повествовательного пространства произведения в научной литературе до сих пор отсутствовали.

Во «Введении» Гегель блестяще показывает, что организация повествовательного пространства «Феноменологии» осуществляется благодаря взаимодействию «нашего сознания» и «самого сознания», в процессе которого последнее «направляется» «нашим сознанием», определяющим направление «опыта» и последовательность его этапов. «Наше сознание» как бы опережает «на один шаг» «само сознание», потому что видит возникновение его предмета, – процесс, «не проявляющийся для сознания, которое охвачено самим опытом», происходящий «как бы за спиной сознания»¹⁸; то, что «самому сознанию» предстает в опыте «только в качестве предмета», для «нашего сознания» выступает «вместе с тем и в качестве движения и становления»¹⁹.

¹⁴ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 51.

¹⁵ Erdman J.E. Die Phänomenologie des Geistes // Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes». Fr. a/M., 1973. S. 61.

¹⁶ См.: Marx W. Die Dialektik und die Rolle des Phänomenologen // Hegel-Jahrbuch'1974. Köln, 1975. S. 381–387; Marx W. Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in «Vorrede» und «Einleitung». Fr. a/M., 1981.

¹⁷ См., напр.: Власов А.Д. Словарь по философии Гегеля (Феноменология духа). М., 1997. С. 160.

¹⁸ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. М., 1959. С. 49.

¹⁹ Там же. С. 50.

Благодаря тому, что, моделируя посредством упомянутого «расслоения сознания» феноменологическую ситуацию, «наше сознание» освобождается от непосредственной связи с предметом (смотрит на него взглядом «самого сознания»), оно вследствие этого видит также и необходимость всей «последовательности форм существования сознания»²⁰, то есть возвышает «опыт сознания» до систематической формы, до «науки». Можно сказать, что сама конструкция повествовательного пространства «Феноменологии духа», все образующие ее движение переходы и переплетения «гешталтов» оказываются возможными только благодаря особому положению «нашего сознания» в структуре предметности, обеспечивающему его взаимодействие с «самим сознанием» и движением «опыта». В этой связи следует признать ошибочным распространенное утверждение, будто «мы» следует отождествлять с неким «абсолютным» взглядом на предмет²¹. В самом деле, подобное отождествление лишало бы автора и читателя потребности в действительном опыте; они уже с самого начала должны были бы обладать тем знанием, ради которого только и воссоздается «опыт сознания» и которое становится его завоеванием лишь после прохождения всех ступеней «феноменологической лестницы». Собственно, мы знаем, что и «реальный» автор не обладал подобным знанием, в связи с чем, по свидетельству К.Л. Михелета, и определял «Феноменологию» как «путешествие за открытиями»²². Тем более странным было бы требовать этого знания от читателя.

Представленные замечания показывают, насколько важным для понимания организации повествовательного пространства «Феноменологии» является то осмысление структуры ее предмета и обусловленной ею специфики метода, который сам автор предлагает во «Введении». Поэтому невозможно принять попытки некоторых гегелеведов представить «Введение» как «ранний» фрагмент, не соответствующий якобы содержанию окончательно сложившегося произведения. Так, сомнение в том, что анализ «Введения» может выступить в качестве основы для понимания гегелевского труда, поскольку оно было написано еще в контексте реализации плана «Науки опыта сознания», высказывал О. Пёггелер, утверждая даже, что после изменения названия следовало бы избавиться и от текста, который первоначально должен был его открывать²³. Нетрудно заметить, однако, что подобный шаг противоречил бы не только намерению самого немецкого исследователя понять философа через осмысление его творческого пути, но и задаче адекватного понимания «Феноменологии духа», родившейся в результате «станционального обращения» «Науки опыта сознания» в том пункте ее движения, в котором сознанию открывается дух в качестве уникальной, охватывающей и обосновывающей все прежние образы сознания предметности. «Наука опыта сознания» определяет начало произведения, его основную идею и метод, тогда как «Феноменология духа» знаменует его завершение, «Феноменология духа» не заменяет собою «Науку опыта сознания», но развивает и исполняет ее замысел.

²⁰ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 49.

²¹ См., напр.: Pöggeler O. Die Komposition der Phänomenologie des Geistes // Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes». Fr. a/M., 1973. S. 364.

²² Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen. Hamburg, 1970. S. 76.

²³ Pöggeler O. Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes. S. 188–189.

Итак, структура феноменологической предметности определяет главный принцип организации повествовательного пространства «Феноменологии»: «опыт», завершающийся достижением одного и того же с логической точки зрения результата, сначала совершает «наше сознание», затем «само сознание» и, наконец, «предмет». Кончено, феноменологическое движение недопустимо представлять упрощенно, излишне «механически», будто его этапы могут быть представлены в качестве равнодушных друг к другу частей. В границах каждого из этапов движения все три уровня предметности взаимодействуют, так что необходимым условием понимания читателем «ритмики» этого сложного драматического действия является точное разграничение «высказываний» его участников и осмысление их «диалога» как целого. По словам самого Гегеля, «Феноменология» – целое, которое «по самой своей природе представляет собой... переплетение переходов»²⁴, и наша задача заключается, прежде всего, в том, чтобы понять, почему Гегель избирает именно тот вариант «переплетения переходов», который (с учетом всех возможных «технических» погрешностей текста, обусловленных поспешностью его подготовки к печати) запечатлен в гегелевском труде, и какую внутреннюю логику отражает выстроенное мыслителем движение повествования. С учетом указанного взаимодействия и «перекличек» «внутри» каждого из этапов «опыта» мы будем стремиться выделить в повествовании основные линии, смыкающиеся в некой высшей точке феноменологического движения, или (с учетом единства их структуры) «круги», завершающиеся достижением одного и того же результата, пусть и приобретающие различный «феноменологический облик». Только на этом пути можно увидеть осмысленность и гармоничность произведения как целого и оценить достоинства избранного мыслителем способа построения сюжета феноменологического повествования.

Понятие бесконечности в повествовательном пространстве «Феноменологии духа»

Опыт «нашего сознания», «самого сознания» и «предмета» завершается достижением одного и того же результата – «бесконечности». «Бесконечность» (в «Науке логики» – «истинная бесконечность») – фундаментальная диалектико-спекулятивная структура, представляющая собой единый логический (формально-структурный) итог феноменологического движения в каждом из его «кругов», специфически увиденный и описанный каждым из участников «опыта сознания». «Бесконечность» предстает в «Феноменологии» как «абсолютное понятие различия, как внутреннее различие»²⁵, «чистая смена, или противоположение внутри себя самого, [т.е.] противоречие»²⁶, наконец, как «абсолютный непокой чистого самодвижения»²⁷. При этом стороны внутреннего противоречия получают бытие лишь благодаря друг другу, в соотношении друг с другом, а не в связи с каким-то «устойчивым существованием», т.е. «бесконечность» – это уже не связанная с «существованием» «чистая» структура, которая выступит в качестве модели

²⁴ Гегель Г.В.Ф. Письма // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 2. М., 1971. С. 271.

²⁵ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 88.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 90.

конструирования категорий «Логики». Поэтому остаются неоправданными попытки вынести «Феноменологию» за границы гегелевской системы²⁸, хотя следует признать, что ведущиеся в этой связи в последние годы дискуссии вокруг идеи «неметафизического Гегеля»²⁹ открывают возможность более глубокого понимания роли «Феноменологии» в системе.

Примечательно, что, исчерпав собственно логические возможности описания «бесконечности» как опыта мышления противоречия, Гегель создает и запоминающийся образ «бесконечности» – «простой сущности жизни, души мира, общей крови, которая, будучи вездесуща, не замутняется и не прерывается никаким различием, напротив, сама составляет все различия, как и их снятость, следовательно, пульсирует внутри себя, не двигаясь, трепещет внутри себя, оставаясь спокойной»³⁰. Происхождение и значение образности в «Феноменологии духа» – одна из интереснейших тем, которая до сих пор почти не привлекала внимание исследователей (одно из немногих исключений – книга Д.Ф. Вирина³¹). Не претендуя на ее освещение в рамках данной статьи, отметим всё же, что потребность в обращении к разным средствам выражения мысли усиливается у Гегеля (и не только здесь, в процессе описания опыта «нашего сознания», но и во всем последующем изложении) по мере нарастания спекулятивной конкретности; можно предположить, что образность – естественный для сознания эквивалент конкретности философской мысли, основания для выступления которого в тексте уготованы уже самим языком, позволяющим конструировать философские термины из тех же морфем, что образуют лексику обыденной или поэтической речи.

Однако в рамках нашего рассмотрения приведенные выразительные характеристики интересны не столько свидетельствованием о силе интуиции бесконечности у Гегеля, сколько тем, что ее достижение оказывается самым важным событием в движении «опыта сознания». В «бесконечности» процесс усложнения, «конкретизации» соотношения сознания и предмета достигает максимальной степени интенсивности. Абсолютный, завершено-бесконечный характер опосредования противоположностей делает «чистое самодвижение» неотличимым от «покоя», сверхвременной стихии спекулятивной мысли, в которой будет происходить движение категорий «Логики».

Характеристика «бесконечности» как связующего звена между «Феноменологией» и «Логикой» приближает нас к пониманию отношений между этими элементами йенского проекта «Системы науки». «Феноменология» определяет структурную модель логической предметности, которая делает понятной ее самодвижение. В тексте «Феноменологии» имеются фрагменты, которые предполагают возможность прямого соотнесения ее содержания с будущей «Логикой»³². К представленному уже выше пониманию роли «бесконечности» в организации повествования в «Феноменологии духа»

²⁸ См.: Gupta J.A. Hegel on Logic, Determinacy, and Cognition // The Philosophical Forum. 2004. Vol. 35. Issue 1. P. 93–96.

²⁹ Kreines J. Hegel's Metaphysics: Changing the Debate // Philosophy Compass. 2006. Vol. 1. Issue 5. P. 466–480; Lumsden S. The Rise of the Non-Metaphysical Hegel // Philosophy Compass. 2008. Vol. 3. Issue 1. P. 51–65.

³⁰ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 89.

³¹ См.: Verene D.Ph. Hegel's Recollection: A Study of Images in the Phenomenology of Spirit. Albany, 1985.

³² Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 50, 433.

можно было бы добавить, что «Логику» следует соотносить не с «Феноменологией» как целым, а лишь с логическим содержанием отдельных «кругов», которое в «Науке логики» будет детальнейшим образом эксплицироваться. На новых этапах феноменологического движения – во втором и третьем «кругах» – это логическое содержание не углубляется и вообще не изменяется, оно лишь представляется «другому сознанию», принимая при этом, как было замечено выше, другой «феноменологический облик». И только ритмичное появление знакомой уже нам структуры «бесконечности» (пусть и не обозначаемой теперь этим именем) отчетливо размечает повествовательное пространство дальнейшего движения «Феноменологии духа».

В заключительных замечаниях III главы Гегель ясно говорит о том, что «бесконечность» достигается здесь не «самим сознанием», а только «нашим сознанием»: «Хотя в противоположном законе как изнанке первого закона, или во внутреннем различии бесконечность сама становится предметом рассудка, но последний опять не достигает ее как таковой»³³; «Это постигание различия, как оно есть *поистине*, или постигание бесконечности как таковой есть для нас или в себе»³⁴. Только «наше сознание», воспринимая тот же предмет («субстрат»), что и «само сознание», постигает его «в существенной форме» – в форме чистого понятия, или усматривает в его движении «бесконечность». Сознание, достигшее «бесконечности» или непосредственно снимающее в своем предмете различие – «Я различаю себя от себя самого, и в этом непосредственно для меня дано то, что это различное не различено»³⁵, – выступает в «Феноменологии духа» как самосознание.

Сознание и самосознание в повествовательном пространстве «Феноменологии духа»

Если принимать во внимание лишь то, что выше было сказано о структуре предмета феноменологического движения и «бесконечности» как его цели, а именно, что сначала «бесконечность» достигается «нашим сознанием» как занимающим «более удобное» место в структуре предметности, а затем она должна открыться и «самому сознанию», то можно было бы заключить, что сразу же после состоявшегося в III главе достижения «бесконечности» «нашим сознанием» – завершения «первого круга» – должно начаться движение по «второму кругу» «Феноменологии». Но в действительности «наше сознание», «само сознание» и «предмет», как уже упоминалось выше, являются участниками единого связывающего их «диалога» опыта сознания, они как бы «обмениваются репликами» в процессе движения опыта, поэтому возникает вопрос о соотношении описания движения «нашего сознания» и движения «самого сознания».

«Фабула» «Феноменологии» предполагает, что эволюция всех участников «феноменологического диалога» происходит «параллельно», в одном и том же «времени» «опыта сознания». Но как в таком случае должен быть организован «сюжет» повествования? Должно ли описание движения

³³ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 91.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же.

«нашего сознания» в повествовании совмещаться (переплетаться) с изображением движения «самого сознания», к которому, казалось бы, теперь, после достижения «бесконечности» «нашим сознанием», должна перейти инициатива? Или, напротив, оно должно оформиться в отдельное формообразование? В этом пункте автор должен был избрать оптимальный способ построения сюжета – способ, наиболее естественный для отражения в книге опыта сознания как целого, обнимающего все его «переходы» и «переплетения».

Заметим, однако, что это вопрос не только «формальный», речь идет не только о «порядке глав». Если бы Гегель предпочел первый вариант построения сюжета, то это означало бы, что субъект опыта – «наше сознание» – окажется поставленным в зависимость от своего предмета, «самого сознания», что, в свою очередь, должно было вступить в противоречие с гегелевским трансцендентализмом – столь ясно и недвусмысленно представленным во «Введении» принципом, согласно которому предметность конституируется лишь в деятельности сознания. И Гегель избирает второй вариант построения сюжета, в соответствии с которым описание «предметной», «зависимой» линии изложения «опыта» не может начаться раньше, чем закончится описание эволюции «нашего сознания». Поэтому после завершения эволюции «сознания» и в качестве отдельного формообразования, реализующего модель «бесконечности», выступает «самосознание». Тем самым завершается развитие опыта «нашего сознания», и для него уже здесь, в IV главе, выступает «понятие духа»³⁶. Именно это принципиальное решение Гегеля и находит отражение в дополнениях, которые он вносит в оглавление книги: «поверх» первоначального деления на главы, в которых до сих пор локализовались отдельные «опыты», обозначаемые римскими цифрами (в уже отпечатанных к этому моменту листах указаны только они³⁷), укладывается деление всего содержания на (А) «Сознание», (В) «Самосознание» и (С), для которого сам автор так и не успел найти название, а Г. Лассон предложил позднее «Абсолютный субъект»³⁸.

Представлению самосознания в качестве отдельного формообразования соответствует и изменение способа рассмотрения «бесконечности»: она теряет характер выступающего для сознания предмета, значимой оказывается чистая определенность, форма, а не связь с «устойчивым существованием», «носителем» (в качестве которого в III главе, как мы видели, выступали предметы современной Гегелю физики). Пройденные сознанием ступени, говорит Гегель, сохраняются в самосознании не в качестве сущностей, в-себе-бытия, а в качестве его собственных моментов: оказывается утерянным только их «простое самостоятельное существование»³⁹. Так, после завершения «первого большого круга», в котором структура феноменологической предметности была представлена как целое, выступает «первый малый круг», в котором «предмет» – «я» – в непосредственном смысле «непредметен»⁴⁰. И только в V главе («Наблюдающий разум») происходит возвращение к рассмотрению движения соотношения «самого сознания» и «предмета», начинается «второй круг» «Феноменологии духа».

³⁶ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 99.

³⁷ Hegel G.W.F. System der Wissenschaft. Die Phänomenologie des Geistes. Bamberg; Würzburg, 1807. S. 22, 101, 162.

³⁸ Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Leipzig, 1907. S. V, 153.

³⁹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 94.

⁴⁰ Там же. С. 98–99.

Представленное положение является принципиально важным для понимания организации повествовательного пространства произведения и структуры окончательно сложившегося текста. Но, по-видимому, не желая обременять описание «опыта сознания» соображениями «внешней рефлексии», Гегель не обосновывает систематически свой выбор. И лишь по отдельным замечаниям мы можем судить, что это был именно выбор автора. Гегель не оставляет естественно (или даже якобы «стихийно») порожденные «опытом сознания» результаты в «случайном» порядке, что, думается, и дает нам право говорить об «организации» повествовательного пространства: о сознательном формировании автором сюжета произведения и установлении точных отношений между составляющими его линиями развития «сознания». Лишь на последней странице книги, в характерном для завершающих фрагментов торжественном тоне, Гегель дважды говорит об «организации» – о «Феноменологии духа» как постигнутой в понятии организации царства духов⁴¹, т.е. об открываемой в «воспоминании» (Erinnerung) внутренней и существенной стороне всемирной истории⁴².

Впрочем, на источник возникновения рассматриваемой нами проблемы Гегель указывает уже во «Введении»: «...сознание есть, с одной стороны, осознание предмета, а с другой стороны, осознание самого себя: сознание того, что для него есть истинное, и сознание своего знания об этом»⁴³. М.К. Мамардашвили в «Кантианских вариациях» замечает: Кант «увидел, что когда мы описываем что-либо в мире, то описание мира скрыто содержит термины нас самих в качестве понимающих это описание»⁴⁴. Собственно, в «Феноменологии духа» Гегель целенаправленно и методично завершает инициированный Кантом процесс выявления и осмысления самосознания как главной «скрытой предпосылки» описания мира, опираясь при этом на понятия «опыт» и «сознание», которые получили широкое распространение в философии как раз благодаря кантианцам. Гегелевское осмысление роли самосознания в движении «опыта» открывает, что «не только сознание о вещи возможно лишь для самосознания, но... только это последнее есть истина этих форм (предметного сознания. – В.К.)»⁴⁵. Эта «истина» в избранном Гегелем способе построения сюжета «Феноменологии» и завершает движение «первого круга». Описание самосознания, пусть пока и открывшегося лишь для «нашего сознания», а не в качестве «единства с сознанием вообще»⁴⁶, должно – прежде, чем движение повествования вернется к феноменологической предметности как целому, – выступить в качестве отдельного формообразования: «...сознание в том виде, в котором оно непосредственно обладает понятием (структурой “бесконечности”. – В.К.), снова выступает как собственная форма или новое формообразование сознания»⁴⁷.

Однако еще более важным обстоятельством, которое подтверждает значимость принятого Гегелем решения о координации «больших» и «малых»

⁴¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 434.

⁴² Ricci V. The Role of Erinnerung in Absolute Knowing: History and Absoluteness // Hegel on Recollection: Essays on the Concept of Erinnerung in Hegel's System. Newcastle, 2013. P. 1–20.

⁴³ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 48.

⁴⁴ Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. М., 2002. С. 179.

⁴⁵ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 91.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же.

«кругов» в структуре «Феноменологии духа», является воспроизведение отношений между ними на всем протяжении дальнейшего повествования, то есть на материале второго и третьего «кругов». Так, во «втором круге», несмотря на то что дающая ему место V глава явно представляет собой не законченный текст, а, скорее, последовательность набросков разной степени завершенности, «сознанию» соответствует V.A, а «самосознанию» – V.B и V.C, а в «третьем круге» – соответственно VI глава и VII, VIII главы⁴⁸; указанные фрагменты могут рассматриваться как эквивалент «сознания» и «самосознания» в движении «самого сознания» и «предмета».

Таким образом, анализ повествовательного пространства гегелевского труда показывает, что его «конструкция» обусловлена двумя основными принципами – структурой предметности как исходным пунктом опыта сознания и «бесконечностью» как целью его движения в каждом из «кругов», и эти два принципа смыкаются в гегелевском понятии самосознания. Конечно, представленная статья указывает лишь на контуры того открывающегося идущему по стопам самого автора «путешественнику» – читателю – материка, который получил название «Феноменология духа». Если он решится ступить на него, войти в гегелевскую «систему», его взгляду предстанут обширные пространства, заполненные незнакомыми для тех, кто еще не погрузился в философию, предметами. Однако систематически организованный в «Феноменологии духа» опыт сознания делает зримым для путешественника не только богатство и разнообразие мира, но и его собственный облик – жизнь его самосознания. Впрочем, и всякий опыт, пусть и стихийно, движется в том же направлении, ведь, как заметил Борхес, каждому человеку однажды открывается, что лабиринт линий, представлявших прежде очертаниями гор, облаков, созвездий, жилищ или людей, слагает черты и его собственного лица.

Список литературы

- Власов А.Д. Словарь по философии Гегеля (Феноменология духа). М.: МИФИ, 1997. 540 с.
- Гайм Р. Гегель и его время / Пер. с нем. П.Л. Соляникова. СПб.: Наука, 2006. 392 с.
- Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Пер. с нем. Г.Г. Шпета // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1959. 440 с.
- Гегель Г.В.Ф. Афоризмы / Пер. с нем. В.А. Рубина // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 2. М.: Мысль, 1971. С. 529–562.
- Гегель Г.В.Ф. Письма / Пер. с нем. Ц.Г. Арзаканьяна и А.В. Михайлова // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 2. М.: Мысль, 1971. С. 211–528.
- Коротких В.И. «Феноменология духа» и проблема структуры системы философии в творчестве Гегеля. М.: ИНФРА-М, 2011. 383 с.
- Лосев А.Ф. Проблема художественного стиля. Киев: Collegium, 1994. 288 с.
- Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. М.: Аграф, 2002. 320 с.
- Троицкий В.П. Разыскания о жизни и творчестве А.Ф. Лосева. М.: Аграф, 2007. 448 с.
- Шпет Г.Г. От переводчика // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. Феноменология духа. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. С. XLVI–XLVIII.
- Bonsiepen W. Dialektik und Negativität in der Phänomenologie des Geistes // Hegel-Jahrbuch'1974. Köln: Pahl-Rugenstein Verlag, 1975. S. 263–267.

⁴⁸ Коротких В.И. «Феноменология духа» и проблема структуры системы философии в творчестве Гегеля. М., 2011. С. 283–292.

- Erdman J.E.* Die Phänomenologie des Geistes // Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes» / Hrsg. von H.F. Fulda und D. Henrich. Fr. a/M.: Suhrkamp Verlag, 1973. S. 54–63.
- Gupta J.A.* Hegel on Logic, Determinacy, and Cognition // *The Philosophical Forum*. 2004. Vol. 35. Issue 1. P. 81–96.
- Haering T.* Der werdende Hegel // Verhandlungen des 2. Hegelkongresses in Berlin / Hrsg. von B. Wigersma. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1932. S. 19–39.
- Haering T.* Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes // Verhandlungen des 3. Hegelkongresses in Rom / Hrsg. von B. Wigersma. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1934. S. 22–42.
- Hegel G.W.F.* System der Wissenschaft. Die Phänomenologie des Geistes. Bamberg: Würzburg: Joseph Anton Goebhardt, 1807. 765 S.
- Hegel G.W.F.* Phänomenologie des Geistes. Leipzig: Verlag der Dürrschen Buchhandlung, 1907. 532 S.
- Hegel G.W.F.* Phänomenologie des Geistes / Hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede // *Hegel G.W.F. Gesammelte Werke*. Bd. 9. Hamburg: Felix Meiner, 1980. 526 S.
- Hegel G.W.F.* Phänomenologie des Geistes. Stuttgart: Philipp Reclam jun, 1987. 596 S.
- Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen* / Hrsg. von G. Nikolin. Hamburg: Meiner, 1970. 694 S.
- Kreines J.* Hegel's Metaphysics: Changing the Debate // *Philosophy Compass*. 2006. Vol. 1. Issue 5. P. 466–480.
- Marx W.* Die Dialektik und die Rolle des Phänomenologen // *Hegel-Jahrbuch*'1974. Köln: Pahl-Rugenstein Verlag, 1975. S. 381–387.
- Marx W.* Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in «Vorrede» und «Einleitung». Fr. a/M.: Vittorio Klostermann, 1981. 136 S.
- Pöggeler O.* Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes. Freiburg; München: Karl Alber, 1973. 407 S.
- Pöggeler O.* Die Komposition der Phänomenologie des Geistes // Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes» / Hrsg. von H.F. Fulda und D. Henrich. Fr. a/M.: Suhrkamp, 1973. S. 329–390.
- Puntel L.B.* Nachwort // *Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Philipp Reclam jun, 1987. S. 573–595.
- Ricci V.* The Role of Erinnerung in Absolute Knowing: History and Absoluteness // *Hegel on Recollection: Essays on the Concept of Erinnerung in Hegel's System* / Ed. by V. Ricci and F. Sanguinetti. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2013. P. 1–20.
- Speight A.* Hegel, Literature and the Problem of Agency. N.Y.: Cambridge University Press, 2001. 154 p.
- Verene D.Ph.* Hegel's Recollection: A Study of Images in the Phenomenology of Spirit. Albany: State University of New York Press, 1985. 148 p.

The problem of organizing the narrative space in Hegel's "Phenomenology of Spirit"

Vyacheslav I. Korotkikh

Bunin Yelets State University. 28 Kommunarov Str., Yelets, Lipetsk region, 399770, Russian Federation; e-mail: shortv@yandex.ru

The analysis of the narrative space of "Phenomenology of Spirit" presented in this paper is based on distinguishing within the "experience of consciousness" among (i) the points of view of the observing consciousness (the consciousness of the author and the reader), (ii) the observed consciousness and (iii) its subject. They differ by their *place* in the structure of the phenomenological subject and their *role* in the movement of experience, but they consistently achieve the same logical structure, which is "infinity". The narrative space of the work is therefore a dialogue, whose participants follow down the same path to "infinity". However, the development of each storyline must be woven into the movement of experience as a whole. For this reason, Hegel faces a fundamental problem of

organizing the narrative space. This problem is the need for coordinating the descriptions of individual stages of experience in which the role of the actor is assumed by each of the participants in the dialogue. The author tries to answer the question, why in the narrative space of “The Phenomenology of Spirit” the development of the points of view of the participants of the dialogue is carried out not “in parallel”, in one time of experience, but consecutively. As a result of this consecutive approach there appear “gaps” in the description of the experiment that call for a return to its starting point and a repetition of the stages of the logical reconstruction of “infinity” that are already familiar to the reader. The paper shows that Hegel chooses that particular method of organizing the narrative space which leads to the liberation of the subject of consciousness from its connection with “sustainable existence” and to its elevation to “infinity” or to self-consciousness. The author uses these results to argue in defense of a perspective on “The Phenomenology of Spirit” according to which this work is complete and internally consistent.

Keywords: Phenomenology of Spirit, narrative space, experience of consciousness, concept of infinity, dialogic nature of narrative, self-consciousness

For citation: Korotkikh, V.I. “Problema organizatsii povestvovatel’nogo prostranstva v ‘Fenomenologii dukha’ Gegelya” [The problem of organizing the narrative space in Hegel’s “Phenomenology of Spirit”], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 1, pp. 20–35. (In Russian)

References

- Bonsiepen, W. “Dialektik und Negativität in der Phänomenologie des Geistes”, *Hegel-Jahrbuch* 1974. Köln: Pahl-Rugenstein Verlag, 1975, S. 263–267.
- Erdman, J.E. “Die Phänomenologie des Geistes”, *Materialien zu Hegels ‘Phänomenologie des Geistes’*, hrsg. von H.F. Fulda und D. Henrich. Fr. a/M.: Suhrkamp Verlag, 1973, S. 54–63.
- Gupta, J.A. “Hegel on Logic, Determinacy, and Cognition”, *The Philosophical Forum*, 2004, Vol. 35, Issue 1, pp. 81–96.
- Haering, T. “Der werdende Hegel”, *Verhandlungen des 2. Hegelkongresses in Berlin*, hrsg. von B. Wigersma. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1932, S. 19–39.
- Haering, T. “Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes”, *Verhandlungen des 3. Hegelkongresses in Rom*, hrsg. von B. Wigersma. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1934, S. 22–42.
- Haym, R. *Hegel i ego vremya* [Hegel and his time], trans. by P.L. Solyanikov. St. Petersburg: Science Publ., 2006. 392 pp. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig: Verlag der Dürschens Buchhandlung, 1907. 532 S.
- Hegel, G.W.F. “Phänomenologie des Geistes”, in: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede. Hamburg: Felix Meiner, 1980. 526 S.
- Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Philipp Reclam jun, 1987. 596 S.
- Hegel, G.W.F. *System der Wissenschaft. Die Phänomenologie des Geistes*. Bamberg: Würzburg: Joseph Anton Goebhardt, 1807. 765 S.
- Hegel, G.W.F. “Fenomenologiya duha” [Phenomenology of Spirit], trans. by G.G. Spet, in: G.W.F. Hegel, *Sochineniya* [Works], Vol. 4. Moscow: Sochekgiz Publ, 1959. 440 pp. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. “Aforizmy” [Aphorisms], trans. by V.A. Rubin, in: G.W.F. Hegel, *Raboty raznyh let* [Works of different years], Vol. 2. Moscow: Mysl’ Publ, 1971, pp. 529–562. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. “Pis'ma” [Letters], trans. by C.G. Arzakan’yan, A.V. Mihajlov, in: G.W.F. Hegel, *Raboty raznyh let* [Works of different years], Vol. 2. Moscow: Mysl’ Publ, 1971, pp. 211–528. (In Russian)
- Korotkikh, V.I. ‘Phenomenology of Spirit’ and the problem of the structure of philosophy system in Hegel’s works [‘Phenomenology of Spirit’ and the problem of the structure of philosophy system in Hegel’s works]. Moscow: INFRA-M Publ, 2011. 383 pp. (In Russian)

- Kreines, J. "Hegel's Metaphysics: Changing the Debate", *Philosophy Compass*, 2006, Vol. 1, Issue 5, pp. 466–480.
- Losev, A.F. *Problema hudozhestvennogo stilya* [The problem of artistic style]. Kiev: Collegium Publ., 1994. 288 pp. (In Russian)
- Lumsden, S. "The Rise of the Non-Metaphysical Hegel", *Philosophy Compass*, 2008, Vol. 3, Issue 1, pp. 51–65.
- Mamardashvili, M.K. *Kantianskie variacii* [Kantian variations]. Moscow: Agraph, 2002. 320 pp. (In Russian)
- Marx, W. "Die Dialektik und die Rolle des Phänomenologen", *Hegel-Jahrbuch'1974*. Köln: Pahl-Rugenstein Verlag, 1975, S. 381–387.
- Marx, W. *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in 'Vorrede' und 'Einleitung'*. Fr. a/M.: Vittorio Klostermann, 1981. 136 S.
- Nikolin, G. (Hrsg.) *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Hamburg: Meiner, 1970. 694 S.
- Pöggeler, O. "Die Komposition der Phänomenologie des Geistes", *Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, hrsg. von H.F. Fulda und D. Henrich. Fr. a/M.: Suhrkamp Verlag, 1973, S. 329–390.
- Pöggeler, O. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg; München: Karl Alber, 1973. 407 S.
- Puntel, L.B. "Nachwort", in: G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Philipp Reclam jun, 1987, S. 573–595.
- Ricci, V. "The Role of Erinnerung in Absolute Knowing: History and Absoluteness", *Hegel on Recollection: Essays on the Concept of Erinnerung in Hegel's System*, ed. by V. Ricci and F. Sanguinetti. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2013, pp. 1–20.
- Speight, A. *Hegel, Literature and the Problem of Agency*. New York: Cambridge University Press, 2001. 154 pp.
- Spet, G.G. "Ot perevodchika" [Foreword of translator], in: G.W.F. Hegel, *Sochineniya* [Works], Vol. 4. Moscow: Sochekgiz Publ, 1959, pp. XLVI–XLVIII. (In Russian)
- Verene, D.Ph. *Hegel's Recollection: A Study of Images in the Phenomenology of Spirit*. Albany: State University of New York Press, 1985. 148 pp.
- Vlasov, A.D. *Slovar' po filosofii Gegelya (Fenomenologiya duha)* [Dictionary in Hegel's philosophy (Phenomenology of Spirit)]. Moscow: MIFI Publ, 1997. 540 pp. (In Russian)

Г.М. Преображенский, Е.В. Старикова

НАТУРАЛИСТИЧЕСКАЯ ТРАКТОВКА ЧУВСТВЕННОСТИ В РАБОТАХ РАННЕГО МАРКСА

Преображенский Герман Михайлович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии. Тюменский государственный университет. Российская Федерация, 625003, г. Тюмень, ул. Ленина, д. 23; e-mail: e1525@mail.ru

Старикова Екатерина Васильевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии. Тюменский государственный университет. Российская Федерация, 625003, г. Тюмень, ул. Ленина, д. 23; e-mail: katstr00@gmail.com

В ситуации современного поворота к новым версиям материализма, где поиски ведутся на базе плоских онтологий, наследие К. Маркса по-новому актуализируется. В статье исследуется взаимосвязь раннего антропологического проекта Маркса и атомистической версии античного натурализма с целью продемонстрировать обновленный потенциал наследия Маркса. Связующим звеном здесь выступает категория чувственности (Sinnlichkeit). На примере работ К. Маркса периода 1835–1844 гг. прослеживается постановка чувственности в качестве центральной категории в концепции раннего Маркса. Фундирующим обстоятельством в трактовке чувственности является работа Маркса с античным натурализмом, в период подготовки им докторской диссертации. В статье последовательно вычленяется несколько ключевых значений чувственности, характерных для ее натуралистической трактовки. Прояснено влияние на формирование значений и смыслов систематических занятий Марксом работами античных натуралистов. В статье связывается ранний антропологический идеал, изложенный Марксом начиная с гимназических сочинений, с таким натуралистическим поворотом в понимании чувственности. Интерес к античному натурализму был неслучайным, имел существенную обусловленность среди этических предпочтений молодого Маркса. Существенный вклад в понимание чувственности, заложенный через ее натуралистическое прочтение, повлиял и на последующее развитие мысли Маркса. На основе натуралистической трактовки чувственности он предложил проект реабилитации чувственности человека. Исходя из этого Маркс мыслит и механизм эмансипации, и роль освобождения. Нами показано, как натуралистическая трактовка чувственности повлияла на формирование смысла таких основополагающих понятий марксизма, как собственность, присвоение, владение.

Ключевые слова: марксизм, чувственность, натурализм, собственность, владение, присвоение, восприятие

Для цитирования: Преображенский Г.М., Старикова Е.В. Натуралистическая трактовка чувственности в работах раннего Маркса // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 1. С. 36–52.

Истина раскрывается не сразу: необходимо раздвинуть границы прошлого, чтобы заглянуть в будущее. Перевернуть, переосмыслить, перевероршить, иначе посмотреть на некоторые привычные тезисы только для того, чтобы установились новые взаимосвязи и стала видна новая карта. Марксизм – удивительная дисциплина, все развитие которой, каждая его стадия инициируется обращением к истоку, к проблематизации раннего, первоначального смысла. Революционный, обновленческий потенциал марксизма реализуется в этом генеалогическом движении весьма последовательно. Другим характерным обстоятельством развития марксистской традиции всегда было обращение на себя, критическое переосмысление собственных источников. В этой связи по-прежнему большим потенциалом обладает обращение к работам раннего Маркса: в этих ранних текстах, большая часть из которых представляют собой рукописи, не опубликованные при жизни Маркса, можно найти источник обновления самого марксизма. К тому же сама идея конверсии собственного опыта чтения как герменевтическая задача имеет глубоко уходящие в традицию мировоззренческие и историко-философские корни¹. Этот путь в исследовании марксизма в разное время проделали и Луи Альтюссер, и Георг Лукач², и виднейшие умы советской философии – Ильенков³ и Мамардашвили⁴. Мы возьмем этот генеалогический ход в качестве приема и уже с дистанции позволим ему реализоваться заново.

Актуальность нашего подхода определяется рядом конкретных обстоятельств встречи с марксистской традицией в наши дни. Новая ситуация в философии характеризуется доминированием так называемых плоских онтологий, уплощением иерархий и введением ассамбляжного принципа взаимодействия внутри гносеологических схем. Философы активно ищут новые онтологические основания для комфортной работы в мире, объединяющем на одной карте человеческих и нечеловеческих агентов⁵; ищут инструменты, позволяющие исследовать разноплановые феномены без потери их различий и без унификации их принципов. Применительно к нашей работе эта тенденция реализуется по меньшей мере в трех пунктах.

Во-первых, в работе излагается эпикурейская гипотеза, согласно которой проблема чувственности у раннего Маркса ставится в связь не с работами Людвиг Фейербаха, а предшествующими этому влиянию занятиями Марксом греческими натуралистами периода работы над докторской диссертацией⁶. Действительно, «Сущность христианства» Л. Фейербаха, содержащая в качестве предмета сходное понятие чувственности⁷, была закончена и отослана в печать через несколько месяцев после того, как Маркс отправляет

¹ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб., 2005.

² Лукач Д. Политические тексты. М., 2006.

³ Ильенков Э.В. Искусство и коммунистический идеал: Избранные статьи по философии и эстетике. М., 1984.

⁴ Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах К. Маркса // Вопросы философии. 1968. № 6. С. 14–25.

⁵ Bryant Levi R. *Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media*. Edinburgh, 2014.

⁶ Преображенский Г.М. Ранний Маркс и греческая атомистика // Россия сегодня: Гуманизация социально-экономических отношений. VI Марксовские чтения: Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной памяти проф. В.Д. Жуковского. Нижневартовск, 2008. С. 71–75.

⁷ Дёмина И.В. Проблема чувственности в философско-антропологической концепции Людвига Фейербаха // Человек. Сообщество. Управление. Приложение: Вопросы социально-гуманитарного знания. Краснодар, 2006. С. 15–19.

свою уже законченную диссертацию в университет. В самой диссертации Маркса, где он уже тщательно работает с понятием *Sinnlichkeit*, ссылки на Фейербаха минимальны: главным образом на «Историю новой философии», по которой Маркс цитирует Гассенди. Таким образом, поскольку статус проблемы чувственности, из которого затем развивается трактовка отчуждения в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.», у Маркса закрепляется хронологически раньше, нежели его обращение к Фейербаху (в свою очередь временное и ситуативное – на период полемики с Гегелем), то этот интерес должен быть прояснен. Вместе с ним необходимо прояснить и обусловленность такой трактовки чувственности, исходя из занятий раннего Маркса греческими натуралистами⁸. Что и предпринимается в данной статье.

Во-вторых, учитывая и анализируя этот интерес, мы приходим к иным выводам относительно ключевых для раннего Маркса понятий. Например, в своей недавно вышедшей монографии британский исследователь Гарет Стедман Джонс⁹ интерпретирует понятие самосознания у раннего Маркса строго в либеральном ключе, выводя это понятие у Маркса из младеггелянской веры в союз государства и романтизма. В то время как сохранить это понятие в рамках левой повестки как раз и позволяет эпикурейская трактовка чувственности, за которой следует ранний Маркс. Самосознание (*Selbstbewusstsein*) в данной перспективе оказывается свободным от всяких притязаний на универсализм, поскольку вписано в трактовку частичности любого объяснения закона в эпикуреизме. Отсюда Маркс приходит к принципу праксиса как критерия и к диалектическому разворачиванию критики общества и капитала. Более того, из принципа частичности любого закона следует диалектическое обращение критерия праксиса и на само коммунистическое движение, что приводит к постоянному пересмотру и уточнению его принципов.

В-третьих, прояснение взаимосвязи рукописей раннего Маркса и греческой атомистики позволяет вписать работу раннего Маркса в контекст новейших философских течений, актуальных на сегодняшний день, так называемых плоских онтологий¹⁰. Настоятельное требование современной философской ситуации, где активно работают неиерархические, деантропологизированные структуры, напрямую корреспондирующие с атомистической традицией в русле новых версий материализма¹¹, создает запрос на новое обращение к раннему Марксу для того, чтобы вписать его работу в контекст новых онтологий и расширить зону трактовки принципов марксизма, возможную на этой основе. Структуры атомарных ассамбляжей, лежащие в основе натуралистической трактовки чувственности, позволяют выстроить новые взаимосвязи между мыслью Маркса и новейшими эпистемологическими тенденциями, которые формулируют Г. Харман, К. Мейясу, М. Деланда, К. Барад и др. В связи с этим обращение к мысли раннего Маркса представляется нам чрезвычайно плодотворным на новом витке эволюции марксизма.

⁸ *McCarthy G.* Marx and the Ancients: classical ethics, social justice, and nineteenth-century political economy. Savage, 1990.

⁹ *Stedman J.* Karl Marx: Greatness and Illusion. L., 2016.

¹⁰ *Brassier R.* Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. Basingstoke; N.Y., 2007.

¹¹ *Barad K.* Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning. Durham (NC), 2007.

Итак, назад к раннему Марксу. Предметом нашего разбора здесь станет концепт чувственности, представленный в его связи с античной натуралистической традицией, которой Маркс посвящает свою докторскую диссертацию и ряд рукописей конца 1830-х гг. XIX в. Но рассмотрим проблему несколько шире. В текстуальном плане возьмем более значительный корпус сочинений раннего Маркса для того, чтобы объемнее представить предмет и наиболее полно выделить следствия из такой специфически закрепленной у раннего Маркса трактовки чувственности. Какие работы имеются в виду? Речь прежде всего идет, как уже было сказано, о докторской диссертации Маркса «Различие натурфилософии Демокрита и натурфилософии Эпикура»¹² и так называемых «Тетрадах по эпикурейской философии»¹³. Надо сказать сразу, что под прицел изучения ранним Марксом античной философии попадает не только атомистика, но и стоическая и скептическая школы эллинистической философии. Он напрямую работает с фрагментами античных авторов и с их комментаторами (Плутарх о теологии Эпикура, Сенека и ряд других античных и более поздних комментаторов), прорабатывает традицию рассмотрения античных натуралистов и в сочинениях более поздних авторов, вплоть до стоящих рядом с ним Гегеля и Фейербаха. Однако корпус ранних сочинений Маркса, которые стоит принять во внимание при взгляде на проблему чувственности, все же несколько шире. При точном и доскональном разборе стоит брать тексты раннего Маркса за все десятилетие формирования его как социально ориентированного мыслителя: от гимназических сочинений середины 30-х гг.¹⁴ до «Экономическо-философских рукописей 1844 года»¹⁵. Для текстов этого периода характерно четкое и последовательное (в отличие, например, от многих поздних текстов Маркса) формирование жизненной позиции, антропологического идеала, которому Маркс следовал в течение жизни, и прописывание основных контуров проекта социального преобразования¹⁶. Проекта, которому мы и обязаны появлением марксизма как дисциплины, проекта, которому Маркс посвятил время всей своей жизни, проекта, нашедшего свое высшее и наиболее полное выражение в «Капитале» и его предварительном наброске – «Рукописях 1857–1859 годов» («Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie»)¹⁷. Именно из ранних сочинений Маркса мы можем последовательно проследить формирование его и как мыслителя, и как личности. Концепция чувственности занимает в этом формировании центральное место.

Чувственность, по Марксу, это сердце мыслящего индивида – его способность переживать мир и осмысливать его. Затем из этой концепции вырастает концепция труда, поскольку именно благодаря своей деятельной природе, природе, переживающей и перерабатывающей материю мира; человек включен в нее, способен дать ответы на самые принципиальные вопросы, а самое главное, способен измениться. Способность переживать мир, участвовать в его производстве есть фундаментальная человеческая способность. В такой трактовке чувственности Маркс уже полностью является

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 40. М., 1975. С. 147–233.

¹³ Там же. С. 21–146.

¹⁴ Ранние сочинения Маркса: «Размышление юноши при выборе профессии» и «Единение верующих с Христом».

¹⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. М., 1974. С. 41–174.

¹⁶ Sperber J. Karl Marx: A Nineteenth Century Life. L., 2013.

¹⁷ Marx K. Grundrisse. L., 1973.

мыслителем модерна, для него чувственность есть деятельность, и это не отвлеченная, а соучаствующая чувственность, не созерцательная сторона жизнедеятельности, не дистанцированность и опредмечивание мира, а собранность с миром воедино, перцепция в значении включенности и вплетенности.

Для начала соберем все значения чувственности в этих ранних сочинениях Маркса путем анализа словоупотребления и выявления соседствующих по смыслу языковых единиц. Такого рода работу необходимо проделать для того, чтобы понимать, с чем мы имеем дело на уровне текста.

Чувственность (нем. *Sinnlichkeit*)

В словоупотреблении Маркса частой является связка *sinnliche Außenwelt* – осязаемый органами чувств внешний мир, что свидетельствует о натуралистической трактовке нашего ключевого термина. *Sinnliche Außenwelt ohne die Natur, ohne die sinnliche Außenwelt* – без природы, без чувственного (осязаемого) внешнего мира¹⁸.

Лишним указанием на первичность натуралистической трактовки термина «чувственность» является часто сопрягаемое с ним слово «материал» (*Stoff*): например, материал есть то, без чего рабочий не может обойтись в труде. Характерные примеры именно такого значения мы встречаем повсеместно в Рукописях 1844 года, ч. 1 и ч. 2.

Что касается *der Sinn* (и соответствующего прилагательного *sinnlich*), то у этого слова вообще 2 частых значения: 1) способность восприятия и ощущения, которая коренится в органах ощущения (кинестетика)¹⁹, 2) чувство, понимание чего-то, внутреннее отношение к чему-то (часто еще «смысл» как смысл жизни или «значение»). У прилагательного *sinnlich* есть еще 3-е, эротическое значение (аналог, например, русского «чувственный взгляд» и т.д.). Но это значение появляется только у прилагательного. Даже в этом случае такой вид значения *sinnlich* сопрягается с натуралистическим, природным значением через понятие рода. Именно поэтому отношение мужчины к женщине есть естественнейшее (в оригинале *natürlichste* – природнейшее, натуральнейшее) отношение человека к человеку – ближайший, как мы говорили, натуралистический смысл чувственности еще раз раскрывает себя в этом человеческом отношении. Здесь же на передний план выходит связка (*unmittelbar sein Verhältnis*), непосредственное отношение, связь как синоним чувственного. Это значение крайне важно для усмотрения сути отчуждения как прерывания (не овнешнения, *Entäußerung*) этой непосредственной связи, в том числе и для фиксации сути частной собственности (*Privateigentum*) как зеркала отчуждения.

В большинстве немецких отрывков с употреблением «чувственности» и ее производных речь идет о природе, данной в ощущениях, и о значении чувственного как сенсорного и переживаемого в ощущениях. Прослеживается такой синонимический окружающий ряд значений (идя по связкам немецкого текста): *sinnlich* (данный органам чувств), *reell* (реальный), *materiell* (вещественный, телесный, материальный), *naturell* (натуральный, естественный, природный), *wirklich* (действительный), *unmittelbar* (непосредственный), *empirisch* (эмпирический). Существенно и то, что *ökonomisch*

¹⁸ Marx K., Engels F. Werke. Bd. 40. Berlin, 1968. S. 512.

¹⁹ Duden. Deutsches Universalwörterbuch. Berlin, 2015. S. 1621.

(экономический) часто фигурирует у Маркса в смысле реальной общественной жизни. Эти прилагательные словно взаимно притягиваются в тексте «Экономическо-философских рукописей 1844 года», иногда попарно, иногда группами.

В отличие, например, от Фейербаха²⁰, чувственность у раннего Маркса ставится в зависимость от предметного освоения мира. Так Маркс затем и выходит на тему труда, активной практической деятельности человека, в которой не только перестраивается мир, но пересобирается чувственность. Чувственность у Маркса, несмотря на свою сенсорную природу, имеет гораздо более широкое значение. Чувственно освоенная природа и есть человеческий мир. В этой же связи используется Марксом особое выражение *sinnliche Wesenskräfte* – «чувственные сущностные силы», которое означает непосредственно сопряженные с природой способности созерцания, восприятия, предосмысления, которые затем уже так или иначе ориентируют нас в познании или в оценке событий. Другое замечательное выражение *sinnlicher Ausbruch* – чувственная вспышка, обозначает нечто вроде инсайта, прилива сил, который нас охватывает, когда мы занимаемся своим делом, идем по верному пути, то самое оживление чувств, придающее им свежесть и размыкающее их затертое и привычное значение.

В результате прослеживания бытования термина «чувственность» в текстах раннего Маркса можно выделить несколько основных значений *Sinnlichkeit*:

1. Перцепция. Первый существенный момент: чувственность – это не романтическая чувственность (мечтательность, романная сопереживательная активность, связанная с эмоциями и человеческими отношениями через эмоциональную сферу), а прежде всего сенсорика, таксис, перцепция.

2. Включенность. Чувственность связывает по значению перцепцию (какой бы узкоспециальной или широкой эстетической и наполненной она ни была) со смыслом воспринятого. Грубо говоря, здесь царствует аскезис в его исконном смысле – участие в материале, включенность в субстрат, пластическое упражнение, которое дает больший когнитивный прирост даже по сравнению с гегелевским конкретным²¹.

3. Реальность. Чувственность онтологизирует обстоятельства встречи через прилагательные *reell* (реальный), *materiell* (вещественный, телесный, материальный), *naturell* (натуральный, естественный, природный), *wirklich* (действительный), *unmittelbar* (непосредственный), *empirisch* (эмпирический) – этот узел понятий позволяет Марксу указать (вслед за античными натуралистами) на прямую взаимосвязь чувственной включенности со степенью реальности вещи, отношения к ней.

4. Разрыв. Отчуждение мыслится ранним Марксом прежде всего как перцептивное обеднение, что делает актуальным задачу эмансипации чувств, освобождения от паразитарных чувственных включений и расширения их разнообразия.

5. Существование. Игра на семантическом сближении чувств и смысла используется Марксом в кантовско-фихтеанско-фейербаховском духе: если чувство не развито, то и предмет его не развит, чувство вырабатывает

²⁰ Фейербах Л. Против дуализма души и тела, плоти и духа // Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1995. С. 146–167.

²¹ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. С. 155–159.

и развивает собственный предмет (Gegenstand). Только эти пассажи следует понимать не как простое доразвитие идеалистических сюжетов, а уже точнее в материалистическом или же в натурфилософском ключе: возвращение чувственности обогащает нас подлинным смыслом существования.

6. Упражнение чувств. Последнее по списку, но не последнее по значению. Чувственность, благодаря своему срединному положению, мыслится как сердцевина антропологического: поэтому и задача освобождения, как и задача отыскания собственного пути (через следование инсайту – sinnlicher Ausbruch), у Маркса связана с реабилитацией чувственности, ее развитием и совершенствованием, с упражнением чувств.

При чтении тех же «Экономическо-философских рукописей 1844 года» становится понятно, что сама проблема чувственности у раннего Маркса представлена через заужение перцептивной связи, через ее обеднение и прерывание²². Отчуждение, собственность, опредмечивание – вот те пункты проблематизации чувственности, через которые проходит описанная Марксом структура человеческого отношения. Необходимо восстановление чувственности, а вместе с ним и восстановление деятельного, включенного и познавательного отношения к действительности.

Занятия атомистикой. Ответ на вопрос «почему?»

Мы видим из анализа этих значений, что у раннего Маркса происходит явное смещение трактовки чувственности в сторону перцептивности, в сторону сенсуалистической чувственности. В этой связи возникает резонный вопрос: почему и в результате чего для Маркса такие натуралистические значения чувственности оказались преобладающими? Ответ на этот вопрос следует искать в докторской диссертации Маркса и занятиях им античной атомистикой. Дело в том, что на протяжении нескольких лет, завершающих обучение Маркса в университете (1839–1841 гг.), происходит реализация наметившихся еще в гимназических сочинениях мотивов единства всех людей во имя всеобщего блага. Констатация живой органической связи, в которой пребывает человеческое существо в мире. Человек и его чувственность неотделимы от чувственности других людей, он переплетен с ними тысячу нитей, в этом суть социального взаимодействия. Мы не можем отрешиться от тех связей, в которые мы включены, наше мировоззрение и наш способ переживания мира детерминированы этим социальным отношением. В то же время, для того чтобы соответствовать своему этическому идеалу, человек должен не только трансформировать и удерживать широту собственной включенности в единство мира, он и сам, своим перцептивным воздействием на мир, влияет на всю цепочку социальных связей, в которые включен. Тексты раннего Маркса многосоставны, в них достаточно много пластов: протестантская основа, эллинистическая микрофизика, гегелевская терминология, английский и французский новояз, в том числе журнализмы и экономико-юридическая лексика²³; все эти напластования необходимо учитывать в трактовке тех или иных мест.

²² Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. С. 126–129.

²³ Кондрашов П.Н. Философия Карла Маркса: Экзистенциально-антропологические аспекты. М., 2019. С. 37–43.

В своих ранних текстах, периода от гимназических сочинений до докторской, Маркс формирует и продумывает следующую траекторию мысли. Что достойно мысли и жизни? – спрашивает он себя в «Размышлении юноши при выборе профессии»²⁴. Достойным оказывается забота не о собственном благе, но о благе всего человечества. Такая цель явно избыточна для поддержания индивидуальной жизни, но она необходима для того, чтобы сохранить единство жизни. Жизнь рассматривается Марксом не как инертный адаптивный процесс, что естественно в этом возрасте и для юноши такого воспитания. Жизнь – повод для действия, развития. Как бы мы сейчас сказали, жизнь есть повод для высказывания, то есть для отыскания смысла. Цель такой жизни должна быть больше, чем сама индивидуальная человеческая жизнь, поэтому Маркса не устраивает обособление индивида ни в каком его проявлении: ни в адаптивном примитивно-биологическом, ни в социальном гоббсовском смысле войны всех против всех, ни во властно-авторитарном империалистическом смысле. Так Маркс закономерно приходит к преодолению корпускулярного индивида в пользу исследования разомкнутых, подключенных, потоковых форм жизни. Так ткется его антропологический идеал, конструкция того человеческого мира, который Маркс затем будет осмысливать на протяжении жизни и в целом останется верным ему даже в самый поздний период, пройдя через все лишения и через многие по сути так и не преодоленные им трудности.

Второй момент, определивший путь Маркса к бессубъектной онтологии античных натуралистов и прежде всего Эпикура, составляет христианско-протестантская убежденность в единстве всех людей, в их живой переплетенности между собой. Переплетенность эта представлена не на уровне интересов и четко уловимых социальных трансакций. В раннем своем сочинении «Единение верующих с Христом»²⁵ Маркс идет гораздо дальше, нежели позволяет эта либерально-коммуникативная определенность, которую марксизм будет исторически преодолевать в середине XX века. Под именем единства и единения представлен гораздо более глубокий пласт коллективной неприватизируемой чувственности. Не только коммуникативный, но и перцептивный космос невозможно привязать к отдельному индивиду: моя способность переживать всегда задействует другого, даже скупое минералогическое чувство, направленное на природу, уже проникает в чувственность другого. Не только корреспондирует с ней на уровне предрассудков именования и восприятия, но и буквальным образом собирается из общей чувственности, из того, что Хайдеггер впоследствии будет исследовать под именем *Mitsein*²⁶ и, для чего Нанси найдет термин *co-implication*²⁷. Взаимная обусловленность и даже глубже, взаимность, разделенность присутствия прежде идентичностей выражена у раннего Маркса в концепте чувственности. Благодаря по меньшей мере этим двум обстоятельствам, Маркс приходит к атомистической физике эпикурейцев как онтологическому базису. В ней мы встречаем уникальную концепцию чувственности, где как раз представлена подробная развертка бессубъектного взгляда на перцепцию и со-присутствие. К такого рода онтологии Маркс приходит как к прочной

²⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 40. С. 3–7.

²⁵ Там же. С. 590–593.

²⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 114–129.

²⁷ Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск, 2004. С. 56.

опоре в необходимом для него преодолении гегельянства, но это уже совсем другая история²⁸.

Мы проследили путь от 1835-го к 1841 г., к году защиты Марксом докторской диссертации. В этот период написаны «Тетради по эпикурейской философии» и ряд других сочинений по материалам античного натурализма. Какие результаты имело усвоение Марксом этого «радиоактивного космоса» Эпикура-Лукреция и как оно повлияло на реализацию его антропологического идеала, учитывая то, что идеал свободы, также привлекающий Маркса у Эпикура, строится на отклонении, мягких стратегиях настройки и ухода (развернутую трактовку этих микрополитик мы найдем в последней книге Мишеля Фуко²⁹)? Какова модель восприятия, которая у Эпикура строится на идее истечений, эйдолов? Обозначим основные черты этой модели: 1) чувства телесны, они вступают в непосредственный контакт с вещами, которые воспринимают; 2) в восприятии человек непосредственно соприкасается с вещами мира, нет единого посредника (в виде ли света или волн): частицы органов чувств соприкасаются с отлетающими от вещей частицами их; 3) восприятия несводимы к друг другу: они тактильны, а не информативны; 4) такие соприкосновения, по причине своей непосредственности, постоянно трансформируют единство человека, через них человек включен в мир, открыт воздействиям с его стороны; 5) единство человека постоянно создается и поддерживается, т.е. имеет характер скорее активный и ситуативный, нежели родовый и сущностный; 6) в чувственности осуществляется необходимый подбор взаимодействий и ведется работа по созиданию и поддержанию спектрального единства мир-человек, т.е. единства «жизни».

Маркс четко фиксирует для себя смысл чувственности и этой физики эпикурейцев, который проявляется в снятии акциденций и в идее становления: «Человеческая чувственность поэтому образует ту среду, в которой отражаются процессы природы и в которой они, воспламенившись, излучают свет явлений... В слухе поэтому природа слышит самое себя, в обонянии она обоняет самое себя, в зрении она видит самое себя»³⁰. Взятая по отношению к единству человек-мир, чувственность образует ту *среду*, в которой человек и встречается с миром. Надо при этом еще учитывать, что весь мир, во-первых, не отделен от человека некоей пленкой представления или сущности, а слит с ним и, во-вторых, находится вместе с человеком в процессе непрерывного становления, где постоянно происходит их обоюдное созидание. Исходя из такого значения бессубъектной онтологии эпикурейцев, можно понять, сколь важное место натуралистически понятая чувственность занимает у раннего Маркса.

Чувственность как поток, прерывание потока

В результате изучения античных атомистов у раннего Маркса возникает натуралистическое смещение в трактовке чувственности. Перейдем к следующему вопросу, важному для раннего Маркса, – проследим, какие черты

²⁸ Karimova G.-S. Von der Erkenntnistheorie der Natur zur Idee der Praxis – Eine marxische Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie Demokrits und Epikurs // Karl Marx – Philosophie, Pädagogik, Gesellschaftstheorie und Politik. Kassel, 2018. S. 141–157.

²⁹ Фуко М. Забота о себе: История сексуальности – III. Киев; М., 1998.

³⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 40. С. 188.

чувственность обретает в период 1841–1844 гг., как получается, что Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» четко формирует запрос на реабилитацию чувственности³¹. В первом приближении такой подход оказывается оправданным исходя из материалистической трактовки отчуждения как обеднения чувств. Дело в том, что человеческая чувственность «заражена» обладанием и владением. В чувственность как поток и как неразрывное единство человек-мир вторгаются рассекающие ее элементы опредмечивания. Для того чтобы оценивать, владеть, осуществлять власть над другими, мы должны сегментировать и рассекать первоначальный поток чувственности. Мы должны вторгаться в живую органическую ткань мира с цепью своих дистинкций и вводить опредмечивающие чужеродные элементы, опосредующие чувственное отношение. Чувственности как потоку и как включенности в достоверный и широкий контакт с миром противоположна способность капитализирования. Делать акциденции из становления, фабриковать фетиши среди подвижного потока значений, абсолютизировать внешний образ вещи под видом инварианта оказывается проще, чем всякий раз обращаться к достоверности живых ощущений. При всей своей экстенсивной сложности, с онтологической стороны, путь капитализирования есть путь упрощения – раз и навсегда наклеить ярлык на человека, на вещь или явление, – чтобы затем уже оперировать тем и другим как вещами как закрытыми и слепыми отчужденными предметностями. В этом, по Марксу, состоит суть капитализации.

Блестящий пример анализа происхождения подобной трансформации мы видим у Маркса при анализе сущности денег. В соответствующей главе «Экономическо-философских рукописей 1844 года»³² Маркс показывает, как деньги формируются из прямого желания человеческого могущества, они создаются буквально как протезы живых органических способностей, чувственных сил человека. Мы можем благодаря деньгам завладеть теми качествами, которые нам не присущи от природы, и теми качествами, которые мы не способны в себе развить путем тренировки ума и чувств. Поэтому деньги дают нам возможность реализоваться в качестве людей, стремящихся к господству. Одновременно с этим они создают суррогаты чувств, суррогаты отношений, суррогаты оценки. Деньги, позволяя обменивать и сводить друг с другом несводимые и неродственные от природы вещи и явления, окончательно все запутывают. Сила денег, как и сила владения, присвоения, исходит в конечном итоге из разрывов живой органической ткани мира, которая, по сути своей, нигде не находится и поэтому сопротивляется означиванию, и из способности человека опредмечивать сущности, объективировать акцидентальные блоки, в которых прерывается становление и в которых, в конечном итоге, разрывается и рушится мир. Феномен блокирования чувственности осмысливается Марксом не только как прерывание, но и со стороны обеднения, заужения чувств. На смену всего богатства органического единства с миром приходит лишь одно чувство – чувство обладания. Зачем нам развивать все богатство наших чувств, если мы можем с помощью отчуждения и объективации, с помощью владения и покупки акциденций завладеть всеми вещами мира? Этот путь проще и строже. Обеднение чувственности – прямое следствие опредмечивания

³¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. С. 126–131.

³² Там же. С. 146–152.

и капитализации. Об этом Маркс неоднократно высказывается в «Экономическо-философских рукописях 1844 года».

Ранний Маркс на основе натуралистической трактовки чувственности, на основе чувственной трактовки отчуждения и капитализирования предлагает проект восстановления чувственности человека путем ее разблокирования и соучастия в живой органической ткани сущего. Поскольку сама чувственность демонстрирует взаимообусловленность единства человек-мир, от перенастройки и обновления чувственности зависит пересобирание единства мира и его подвижной конфигурации. От опредмечивания мы должны выйти к становлению бытия, путь этот пролегает через преодоление акциденций в пользу их разблокирования. Возвращение к подвижной инвариантности переживания, в том числе и к разблокированию собственной человеческой идентичности. Чувственность, оказавшись на переднем крае отчуждения и капитализирования, оказывается поврежденной обладанием. В то же время для того, чтобы достигнуть и осуществить задачу реабилитации чувственности, нам нужно преодолеть одностороннюю субъективацию и замыкание собственной идентичности в различных, ложных социально или когнитивно детерминированных предметностях и личинах. Для Маркса ключевым механизмом по преодолению такой акцидентальной включенности в опредмечивание выступает механизм эмансипации, также довольно подробно прописанный в одном из ранних сочинений «К еврейскому вопросу» (1843 г.)³³. Механизм эмансипации, описанный Марксом, предполагает последовательную инфильтрацию, вхождение чувственности в поток становления, и на этом пути – последовательное преодоление акцидентальных блоков. Экстракция чувств из отчужденных форм акцидентального существования, чтобы затем, на пути реабилитации чувственности, был проделан обратный процесс ее инфильтрации в живую органическую ткань мира. Подробно, постадийно прописывая функционирование эмансипации, Маркс полагает ее в качестве основного механизма реализации задачи восстановления чувственности³⁴. Эмансипация работает и как экстракция и как инфильтрация. Как экстракция *emanciper* обозначает операцию вычленения, вытягивания своего собственного из отчужденных форм владения и присвоения, сфабрикованных потреблением и означиванием личин субъекции. Затем эмансипация начинает действовать как инфильтрация, как включение в разблокированные предметности собственного перцептивного отношения, как введение и восстановление живой органической связи мира.

Если принять, как делает ранний Маркс, за основу антропологии натуралистическое понимание контакта человека с миром, основанное на осмыслении им атомистики Эпикура-Лукреция, то следует рассматривать человеческое единство как пластическое, текучее, постоянно трансформирующееся единство, опирающееся в своих оценках и своих поступках на непосредственную корреспонденцию атомарных взаимодействий, непрерывно протекающую в чувствах. Организованная подобным текучим образом человеческая сенсорика постоянно перерабатывает субстанцию самого человеческого единства, непрерывно трансформируя всю его

³³ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1. М., 1975. С. 382–413.

³⁴ Преображенский Г.М. О понятии «эмансипация» в ранних работах К. Маркса // Граждано-генез в России. Кн. 1. Брянск, 2009. С. 303–313.

чувственность³⁵. Внутри такого сенсорного потока, в котором непрерывно происходит координация и трансформация элементарных атомарных составов, также должна быть пересмотрена необходимость отстаивания своей целостности; в чем и заключается, по Марксу, смысл восстановления человеческой чувственности, изложенный им на страницах «Рукописей 1844 г.». То есть само понимание человеческого единства и его места в мире изначально у Маркса является бессубъектным и несовместимым с буржуазной формой производства человеческого по модели потребления и обладания.

Собственность в этой модели является коротким замыканием сенсорного потока, блокатором динамической человеческой чувственности, в конечном итоге – фетишизацией чувств. Чтобы этого избежать, Марксом запускается своеобразная перцептивная дезактивация сущего – преодоление акцидентальной привычки существования, вслед за которой мы склонны усматривать свое собственное человеческое бытие в предмете, в товаре, в вещи (насколько бы чувственной-сверхчувственной она ни была; поскольку товар захватывает и опредмечивает не только чувственную сферу, но также и сверхчувственную), а не в отношении и не в процессе. Стало быть, ключевым, но весьма тонким становится при новом социальном устройстве вопрос о соблюдении собственного. Каким образом и на каких основаниях можно ставить в этой революционизированной чувственности вопрос о собственном? Если собственное набирается как четки, складывается как орнамент из более мелких элементов и, в конечном счете, производится капиталом в процессе блокирования чувственности. Собственное выхватывается из общего потока и апроприруется человеческой чувственностью, пусть даже и на краткий миг; но ведь и сама чувственность, понятая в таком развороте по-эпикурейски натуралистически, дезапроприруется потоком. Энергетическим потоком аффектации. Отсюда становится понятно, как именно тема собственного и собственности становится центральной в этот ключевой для творчества раннего Маркса период (1841–1844 гг.).

Собственность и владение как последствия блокировки чувственности

Собственность, владение, обладание формируются исходя из разрывов и прерывания. Первоначально возникновение инстанций собственности (в виде вещей либо ином виде) мыслится ранним Марксом в парадигме противопоставления живого и неживого. Когда фабрикация сегментов реальности, пригодных для обладания (и расширения своего индивидуального могущества), происходит путем вырезания сегментов из живых органических тканей, неизменно приводящего их к гибели («Дебаты по поводу закона о краже леса»)³⁶. Даже если мы расширим границы своей собственности на весь мир, это все равно не будет восстановлением целостности живой органической связи. Для того чтобы обладать, мы должны

³⁵ O'Keefe T. The Ontological Status of Sensible Qualities for Democritus and Epicurus // *Ancient Philosophy*. 1997. Vol. 17. Issue 1. P. 119–134.

³⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1. С. 119–160.

умертвить. Разрыв живой органической ткани сущего необходим для постановки предметности, создания благоприятной среды для символического денежного кодирования.

Когда мы теряем живую органическую связь с миром, мы можем замкнуть его в некотором сегменте вещей, но при этом наша оценка предметности уже теряет связь с достоверностью чувств. Универсальный эквивалент позволяет нам не прибегать к индивидуальной оценке живых восприятий, а телесность времени претерпевания чувственных потоков сменяется подстановками на их место стабильных знаков вещей, фиксируемых в семантике самостоятельных предметных отношений. Верно понятый античный натурализм позволяет Марксу материалистически проработать частичность, онтологизировать ее и сделать принципом объяснения возникновения стоимости.

У жизни нет границ, у чувственности они есть. Для времени капиталистически обедненной чувственности настоящий миг, всего лишь момент, он бесконечно мал, в нем представлен минимальный набор предметностей. Мы должны расширять его, пересчитывать, переопределять, перебирать возможности. Частичность здесь – это жажда большего, это не полнота достоверности органической связи, это жажда более полного пересчета. В становлении нечего пересчитывать. Поэтому рекурсивная бесконечность обладания не вписывается в настоящий момент, она требует вечности. Капитализм – это вечность постоянного присутствия, непрерывного умножения, экстенсивного расширения возможностей, когда мы уже не должны выбирать только одну из альтернатив, а можем владеть всеми, причем владеть так, чтобы знать, что это владение задействует всех, обладает тотальностью и будет сохранено как можно дольше³⁷.

Маркс очень чутко выбирает бессубъектную онтологию эпикурейцев базисом для своей ранней антропологической концепции, поскольку краеугольный камень ее – понятие чувственности – может быть понят в должной перспективе освобождения только на базисе такой бессубъектной онтологии. Перенастройка чувственности на частичность и достоверность истолкования опыта, на восстановление живой органической связи с потоками восприятия вещей и деятельности не может быть, в свою очередь, окончательной, это фундаментальное упражнение, это проясняющий, перенастраивающий чувственность праксис, практикум по чуткому уточнению взаимодействий, эффектов и траекторий оценки чувств. Мгновенное и здоровое реагирование в своей утонченности доступно не всегда и не для всех, для своего закрепления в качестве стабильного региона опыта оно требует глубокой социальной трансформации.

Чувственные агломерации по природе своей неприсваиваемы, удержать тонкость реагирования и оценки возможно только во взаимодействии с так же тонко настроенным ближним кругом других чувственных агентов. Поэтому разговор об освобожденной чувственности часто может быть подменен отсылкой к чисто капиталистической практике квалифицированного потребления и настройки тонкости обладания: потреблять более изысканно, обладать более редкими вещами, соучаствовать в более рафинированных событиях. Но сам принцип разрыва, принцип опространствования времени,

³⁷ Преображенский Г.М. Лес живой и мертвый: вопрос о собственности в ранних сочинениях К. Маркса // Вестник РГГУ. Сер.: Философия. Социология. 2009. № 12/09. С. 28–36.

как и принцип отчужденных связанных опредмечиваний, всегда будут развиваться экстенсивно, пассивно и грубо. Другое дело, когда речь заходит о восстановлении чувственности, и через него – обретении смысла существования, обретении новых градаций присутствия через подлинное открытие чувств (*sinnlicher Ausbruch*).

Возможности онтологического решения проблемы оскудения чувственности и, следовательно, обретения ее подлинного смысла лежат в плоскости практики чувственности, это особый путь с разветвленным каталогом процедур. Собственность формируется не из вещей, а из разрывов в чувственности. Именно процедуры блокировки и сегментации чувств позволяют сформировать тело капитала. В этом смысле история капитализирования повторяется многократно, вновь и вновь, а процедуры блокировки чувств поддерживаются государственными институтами и являются главным их производным. Тело капитала ткется из чувств, формируется благодаря владению, устанавливается с помощью разрывов. Несмотря на то что такие процедуры прочно укоренились в структуре государства и права, их непрерывное воспроизведение говорит нам о том, что они недолговечны, что в любой момент раны отчуждения могут быть излечены и что живой поток несегментированной чувственности имеет онтологическое первенство перед каверзами юридических аберраций. Но именно поэтому для восстановления чувственности необходимы обратные дискурсивные процедуры: полемика, раскрытие мотивов капитализации и четкая генеалогия фикции владения.

Трактовка чувственности в ранних работах Маркса имеет существенное значение для формирования задач последующего (после 1845–1847 гг.) развития марксизма. Основные черты понимания чувственности включают в себя бессубъектную онтологию эпикурейцев как основу для материалистического понимания процесса капитализирования, владения и трудовой деятельности. Понятие чувственности вводится ранним Марксом как центральное для осмысления взаимосвязи человека и мира по отношению к пониманию отчуждения и становления. Характерные черты эпикурейской чувственности мы находим и в чувственности марксистской, и это влияние неслучайно, оно обусловлено антропологическим идеалом и задачами, которые ставит ранний Маркс в своих сочинениях. Натуралистическая трактовка чувственности повлияла на последующее осмысление таких ключевых для марксизма понятий, как отчуждение, эмансипация, собственность. Обнаружение эллинистической подосновы в трактовке ранним Марксом понятия «чувственность» помогает уяснить себе смысл задач, которые марксизм ставит для социальной теории и практики, позволяет понять их мотивировку и адекватно проследить генеалогию марксистского проекта.

Список литературы

- Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с фр. при участии В.А. Воробьева. М.; СПб.: Степной ветер; Коло, 2005. 448 с.
- Альтюссер Л. За Маркса / Пер. с фр. А.В. Денежкина. М.: Праксис, 2006. 392 с.
- Дёмина И.В. Проблема чувственности в философско-антропологической концепции Людвиг Фейербаха // Человек. Сообщество. Управление. Приложение: Вопросы социально-гуманитарного знания / Ред. Е.В. Морозова. Краснодар: Изд-во Кубанского гос. ун-та, 2006. С. 15–19.

- Ильенков Э.В. Искусство и коммунистический идеал: Избранные статьи по философии и эстетике. М.: Искусство, 1984. 351 с.
- Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. 541 с.
- Кондрашов П.Н. Философия Карла Маркса: Экзистенциально-антропологические аспекты. М.: URSS, 2019. 216 с.
- Лукач Д. Политические тексты / Пер. с нем. и с венг. М.: Три квадрата, 2006. 336 с.
- Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах К. Маркса // Вопросы философии. 1968. № 6. С. 14–25.
- Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1. М.: Изд-во политической литературы, 1975. 698 с.
- Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 40. М.: Изд-во политической литературы, 1975. 728 с.
- Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 42. М.: Изд-во политической литературы, 1974. 535 с.
- Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное / Пер. с фр. В.В. Фурс; под ред. Т.В. Щитцовой. Минск: Логвинов, 2004. 272 с.
- Преображенский Г.М. Ранний Маркс и греческая атомистика // Россия сегодня: Гуманизация социально-экономических отношений. VI Марксовские чтения: Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной памяти проф. В.Д. Жукоцкого / Отв. ред. З.Р. Жукоцкая, Е.С. Борзов. Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гуманит. ун-та, 2008. С. 71–75.
- Преображенский Г.М. Лес живой и мертвый: вопрос о собственности в ранних сочинениях К. Маркса // Вестник РГГУ. Сер.: Философия. Социология. 2009. № 12/09. С. 28–36.
- Преображенский Г.М. О понятии «эмансипация» в ранних работах К. Маркса // Граждано-генез в России / Под общ. ред. В.Д. Мехедова, В.Ф. Блохина. Кн. 1. Брянск: Курсив, 2009. С. 303–313.
- Фейербах Л. Против дуализма души и тела, плоти и духа / Пер. с нем. // Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1995. С. 146–167.
- Фуко М. Забота о себе: История сексуальности – III / Пер. с фр. Т.Н. Титовой и О.И. Хомы. Киев: Дух и литера; М.: Грунт, 1998. 282 с.
- Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
- Barad K. Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning. Durham (NC): Duke University Press, 2007. 544 p.
- Brassier R. Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. Basingstoke; N.Y.: Palgrave Macmillan, 2007. 276 p.
- Bryant Levi R. Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014. 300 p.
- Duden. Deutsches Universalwörterbuch. Berlin: Duden Verlag, 2015. 2128 S.
- Karimova G.-S. Von der Erkenntnistheorie der Natur zur Idee der Praxis – Eine marxische Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie Demokrits und Epikurs // Karl Marx – Philosophie, Pädagogik, Gesellschaftstheorie und Politik / Hrsg. von D. Novkovic, A. Akel. Kassel: Kassel university press, 2018. S. 141–157.
- Marx K. Grundrisse. L.: Penguin Books; New Left Review, 1973. 449 p.
- Marx K., Engels F. Werke. Bd. 40. Berlin: Dietz Verlag, 1968. 756 S.
- McCarthy G. Marx and the Ancients: classical ethics, social justice, and nineteenth-century political economy. Savage: Rowman & Littlefield Publ., 1990. 342 p.
- O’Keefe T. The Ontological Status of Sensible Qualities for Democritus and Epicurus // Ancient Philosophy. 1997. Vol. 17. Issue 1. P. 119–134.
- Sperber J. Karl Marx: A Nineteenth Century Life. L.: W. W. Norton & Company, 2013. 672 p.
- Stedman J. Karl Marx: Greatness and Illusion. L.: Allen Lane, 2016. 768 p.

A naturalistic interpretation of sensuality in the early writings of K. Marx

German M. Preobrazhensky

Tyumen State University. 23 Lenin Str., Tyumen, 625003, Russian Federation; e-mail: e1525@mail.ru

Ekaterina V. Starikova

Tyumen State University. 23 Lenin Str., Tyumen, 625003, Russian Federation; e-mail: katstr00@gmail.com

Today, new versions of materialism based on flat ontologies lead to a revision of the legacy of Karl Marx. The purpose of this paper is to demonstrate the renewed potential of Marx's texts based on a study of the relationship between his early anthropological project and the atomistic version of ancient naturalism. The common point here is the category of sensuality (*Sinnlichkeit*). The formation of sensuality as a central category is traced in the works of Marx of the period 1835–1844. General meanings of sensuality that are characteristic for naturalistic interpretation are exposed. The early anthropological ideal set forth by Marx in his gymnasium works is related to the naturalistic turn in the understanding of sensuality. It is shown that his interest in the ancient naturalism was not accidental and had been conditioned by the ethical preferences of young Marx. It is argued that the subsequent development of Marx's thought was influenced by the naturalistic understanding of sensuality. Based on a naturalistic interpretation of sensuality, Marx developed a project of an exonerating of human sensuality. He thus introduced both the mechanism of emancipation and the role of liberation. The authors show how the naturalistic interpretation of sensuality influenced the formation of the meaning of such fundamental concepts of Marxism as property, appropriation, possession.

Keywords: marxism, sensuality, naturalism, property, possession, appropriation, perception

For citation: Preobrazhensky, G.M., Starikova, E.V. "Naturalisticheskaya traktovka chuvstvennosti v rabotakh rannego Marksa" [Naturalistic interpretation of sensuality in the early writings of K. Marx], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 1, pp. 36–52. (In Russian)

References

- Althusser, L. *Za Marksa* [For Marx], trans. by A.V. Denezkin. Moscow: Praksis Publ., 2006. 392 pp. (In Russian)
- Barad, K. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, NC: Duke University Press, 2007. 544 pp.
- Brassier, R. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2007. 276 pp.
- Bryant Levi, R. *Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014. 300 pp.
- Demina, I.V. "Problema chuvstvennosti v filosofsko-antropologicheskoi kontseptsii Lyudviga Feierbakh" [The problem of sensuality in the philosophical and anthropological concept of Ludwig Feuerbach], *Chelovek. Soobshchestvo. Upravlenie. Prilozhenie: Voprosy sotsial'no-gumanitarnogo znaniya* [Man. Community. Control. Addendum: Issues of social and humanitarian knowledge], ed. by E.V. Morozova. Krasnodar: Krasnodar St. Univ. Publ., 2006, pp. 15–19. (In Russian)
- Duden. *Deutsches Universalwörterbuch*. Berlin: Duden Verlag, 2015. 2128 S.
- Feuerbach, L. "Protiv dualizma dushi i tela, ploti i dukha" [Against the dualism of the soul and body, flesh and spirit], in: L. Feuerbach, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Nauka Publ. 1995, pp. 146–167. (In Russian)

- Foucault, M. *Istoriya seksual'nosti III: Zabota o sebe* [The history of sexuality III: The care of the self.], trans. by T.N. Titova and O.I. Homa. Kiev; Moscow: Duh i litera Publ., 1998. 282 pp. (In Russian)
- Hadot, P. *Dukhovnye uprazhneniya i antichnaya filosofiya* [Spiritual exercises and ancient philosophy], trans. by V.A. Vorobiev et al. Moscow; St. Petersburg: Kolo Publ., 2006. 210 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Bytiye i vremya* [Being and time], trans. by V.V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997. 451 pp. (In Russian)
- Il'enkov, E.V. *Iskusstvo i kommunisticheskiy ideal: Izbrannyye stat'i po filosofii i estetike* [Art and the Communist Ideal: Selected Articles on Philosophy and Aesthetics]. Moscow: Art Publ., 1984. 351 pp. (In Russian)
- Il'in, I.A. *Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka* [Hegel's philosophy as a doctrine of the concreteness of God and man]. St. Petersburg: Nauka Publ., 1994. 541 pp. (In Russian)
- Karimova, G.-S. "Von der Erkenntnistheorie der Natur zur Idee der Praxis – Eine marxische Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie Demokrits und Epikurs", *Karl Marx – Philosophie, Pädagogik, Gesellschaftstheorie und Politik*, hrsg. von D. Novkovic und A. Akel. Kassel: Kassel university press, 2018, S. 141–157.
- Kondrashov, P.N. *Filosofiya Karla Marksa: Ekzistentsial'no-antropologicheskie aspekty* [Philosophy of Karl Marx: Existential-anthropological aspects]. Moscow: URSS Publ., 2019. 216 pp. (In Russian)
- Lukács, G. *Politicheskie teksty* [Political writings]. Moscow: Tri kvadrata Publ., 2006. 334 pp. (In Russian)
- Mamardashvili, M.K. "Analiz soznaniya v rabotakh K. Marksa" [Analysis of consciousness in the works of K. Marx], *Voprosy filosofii*, 1968, No. 6, pp. 14–25. (In Russian)
- Marx, K. *Grundrisse*. London: Penguin Books; New Left Review, 1973. 449 pp.
- Marx, K., Engels, F. *Werke*, Bd. 40. Berlin: Dietz Verlag, 1968. 756 S.
- Marx, K., Engels, F. *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Politicheskaya literatura Publ., 1975. 698 pp. (In Russian)
- Marx, K., Engels, F. *Sochineniya* [Works], Vol. 40. Moscow: Politicheskaya literatura Publ., 1975. 728 pp. (In Russian)
- Marx, K., Engels, F. *Sochineniya* [Works], Vol. 42. Moscow: Politicheskaya literatura Publ., 1974. 535 pp. (In Russian)
- McCarthy, G. *Marx and the Ancients: classical ethics, social justice, and nineteenth-century political economy*. Savage: Rowman & Littlefield Publ., 1990. 342 pp.
- Nancy, J.-L. *Bytie edinichnoe mnozhestvennoe* [Being Singular Plural], trans. by V.V. Furs. Minsk: Logvinov Publ., 2004. 272 pp. (In Russian)
- O'Keefe, T. "The Ontological Status of Sensible Qualities for Democritus and Epicurus", *Ancient Philosophy*, 1997, Vol. 17, Issue 1, pp. 119–134.
- Preobrazhenskii, G.M. "Rannii Marks i grecheskaya atomistika" [Early Marx and Greek atomism], *Rossiya segodnya: Gumanizatsiya sotsial'no-ekonomicheskikh otnoshenii. VI Marksovskie chteniya* [Russia today: The humanization of socio-economic relations. VI Marxian readings], ed. by Z.R. Zhukotskaya and E.S. Borzov. Nizhnevartovsk: Nizhnevartovsk St. Univ. Publ., 2008, pp. 71–75. (In Russian)
- Preobrazhenskii, G.M. "Les zhivoi i mertvyi: vopros o sobstvennosti v rannikh sochineniyakh K. Marksa" [Forest alive and dead: the issue of property in the early works of K. Marx], *Vestnik RGGU*, 2009, No. 12/09, pp. 28–36. (In Russian)
- Preobrazhenskii, G.M. "O ponyatii 'emansipatsiya' v rannikh rabotakh K. Marksa" [On the concept of 'emancipation' in the early works of K. Marx], *Grazhdanogenez v Rossii: sbornik statei* [Civilogenesis in Russia: collection of articles], Vol. I, ed. by V.D. Mekhedov and V.F. Blokhin. Bryansk: Kursiv Publ., 2009, pp. 303–313. (In Russian)
- Sperber, J. *Karl Marx: A Nineteenth Century Life*. London: W.W. Norton & Company, 2013. 672 pp.
- Stedman, J. *Karl Marx: Greatness and Illusion*. London: Allen Lane, 2016. 768 pp.

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

И.Г. Гаспаров

ЗЛО И АТЕИЗМ: ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И ЭТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ АРГУМЕНТОВ ОТ ЗЛА*

Гаспаров Игорь Гарибович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и гуманитарной подготовки. Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко. Российская Федерация, 394036, г. Воронеж, ул. Студенческая, 10; e-mail: gasparov@mail.ru

Одним из главных возражений против существования Бога является т.н. аргумент от зла. В наиболее общем виде этот аргумент утверждает, что если бы действительно существовал благой и всемогущий Бог, то Он бы обязательно предотвратил множество зол, происходящих в мире. Однако поскольку этого не случается, то очевидно, что благого и всемогущего Бога не существует. Данный аргумент имеет не только теоретические, но и практические аспекты. В частности, принимая решение в пользу атеизма, человек руководствуется определенными представлениями о зле и о том, что Бог был бы обязан сделать для его предотвращения. Цель данной статьи – показать, каковы те понятия зла и «божественных обязательств», которые лежат в основе атеистической мотивации. При этом в качестве примера логического аргумента от зла рассматривается классический аргумент Джона Л. Мэки, а в качестве индуктивного аргумента от зла – аргумент, разработанный Уильямом Л. Роу. В настоящей статье показано, что несмотря на то, что с формальной точки зрения данные аргументы относятся к различным типам аргументов от зла, в их основе лежат сходные представления как о природе зла, так и об обязательствах Бога по отношению к своему творению. Также автор показывает, что атеистические аргументы от зла предполагают, с одной стороны, квазидуалистическое представление о природе зла, согласно которому зло является абсолютной противоположностью блага, а с другой – подчиненность Бога этике благополучия, подразумевающей заботу о благополучии всех рациональных и чувствующих существ в качестве безусловного долга.

Ключевые слова: проблема зла, атеизм, атеология, теизм, аналитическая философия религии

Для цитирования: Гаспаров И.Г. Зло и атеизм: онтологические и этические предпосылки аргументов от зла // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 1. С. 53–68.

* Статья подготовлена при поддержке РНФ, проект № 19–18–00441 «Феномен зла: от метафизики к теориям морали».

1. Введение

Личное переживание зла, со-переживание трагедий, которые происходят с другими людьми и животными, размышления о многообразных формах зла, присутствующих в мире, а также о беспрецедентных масштабах зла, ежедневно происходящего в мире, нередко приводят людей не только к сомнению, что мир сотворен благим Богом, но и к прямому отрицанию, что подобный Творец существует.

Израильский философ Джером Гельман приводит в качестве примера опыт собственного двоюродного брата Биньямина, утратившего веру в Бога в нацистском концлагере:

Мой кузен утратил веру в результате опыта, когда он был вынужден стать свидетелем длительных чудовищных зверств нацистов. Одно из наиболее гротескных переживаний случилось в сочельник 1943 года в трудовом лагере Освенцима, Мановице. Нацистские офицеры приказали Биньямину вместе со всеми евреями лагеря собраться на главном дворе, выстроиться в шеренгу и стоять, не шевелясь. Праздничное веселье царило повсюду. Нацистские офицеры гордо стояли, одетые в свои парадные мундиры. Огромная, сверкающая, великолепно наряженная рождественская елка возвещала благую весть, на торжественно украшенной сцене музыканты играли очаровательные рождественские песни. Затем они повесили семейных евреев на ветвях праздничной ели. После музыканты продолжили играть. До войны Биньямин был ортодоксальным иудеем. После нее он отказался от религии и Бога ради тоски и печали¹.

Неблагость Бога, понимаемая как несоответствие неким моральным нормам, часто становится мотивом атеистического выбора. Современный российский философ А.В. Серегин, определяющий собственную позицию как «аксиологический атеизм», утверждает:

Бог санкционирует вообще все мировое страдание, включая адские муки, т.е. совершает некоторое антигуманное действие, которое, с гуманистической точки зрения, естественно, и является настоящим моральным злом, причем абсолютно беспредельного масштаба².

Рассуждая таким образом, он приходит к следующему выводу:

...если только я вообще разделяю гуманистические моральные стандарты, я в принципе не могу рассматривать Бога как морально благого агента и, стало быть, неизбежно являюсь аксиологическим атеистом³.

Необходимо отметить, что, несмотря на то что наличие зла всегда волновало людей и представляло собой как практическую, так и теоретическую проблему в смысле потребности его объяснения, далеко не всегда признание существования зла в мире мотивировало к принятию атеизма. Майкл В. Хиксон утверждает, что в античности и раннем средневековье никто не рассматривал зло в качестве угрозы для существования Бога, а первый аргумент от зла появляется только в аквинатовой «Сумме теологии». При этом Хиксон

¹ Gellman J. The experience of evil and support for atheism // The Blackwell Companion to the Problem of Evil. West Sussex, 2013. P. 98.

² Серегин А.В. Об аксиологическом атеизме // Своеволие философии: собрание философских эссе. М., 2019. С. 430.

³ Там же.

отмечает, что сам Фома Аквинский едва ли придает этому аргументу серьезное значение⁴. Действительно, в качестве одного из двух приведенных в «Сумме теологии» возражений против существования Бога встречается следующее:

Если бы одна из контрарных противоположностей была бесконечна, то она полностью уничтожила бы другую. Но в имени «Бог» мыслится то, что Он есть бесконечное благо. Если, следовательно, Бог существовал бы, нельзя было бы обнаружить никакого зла. Но в мире обнаруживается зло. Следовательно, Бог не существует⁵.

В ответ на это возражение Фома Аквинский приводит мнение Августина:

Бог, поскольку Он есть высшее благо, никоим образом не допустил бы, чтобы какое бы то ни было зло существовало в Его творении, если бы Его всемогущество и благость не были таковы, чтобы извлечь благо даже из зла⁶.

И добавляет к этим словам краткий комментарий:

Следовательно, это допущение зла и [последующее] извлечение из него блага, принадлежит к бесконечной благодати Божией⁷.

Эта часть «Суммы теологии» была написана около 1266 г., и почти ровно через 500 лет анонимный автор написанного на французском языке между 1760 и 1770 гг. сочинения «*Jordanus Brunus Redivivus*» повторит приведенный Фомой Аквинским аргумент с намерением продемонстрировать логическую несовместимость существования Бога и существования зла в мире:

В мире присутствует зло, и тем не менее Бог существует: можно ли поверить в это? Нет. Необходимо признать упразднение одной из этих вещей с тем, чтобы сохранить существование другой. <...> Бесконечно благое существо, будучи всемогущим, не должно ни совершать, ни допускать ничего, кроме блага. Поэтому если бы в мире была бесконечная благость, то зла бы не существовало, не было бы даже тени зла. Однако зло существует. Я предлагаю вам самим сделать из этого логический вывод⁸.

Приблизительно к этому же времени относится и идея того, что сегодня называют индуктивным аргументом от зла. Его зачаток можно усмотреть в «Диалогах о естественной религии», написанных Дэвидом Юмом между 1750 и 1776 гг. Один из участников диалога, Филон, обсуждая характер причины мироздания, утверждает меньшую вероятность того, что мир вызван к существованию абсолютно благой причиной, чем причиной нейтральной из-за того, что в мире смешаны добро и зло⁹.

Именно в эпоху Просвещения зло впервые начинает рассматриваться как весомый аргумент против существования Бога. В связи с этим обстоятельством возникает вопрос: почему аргумент, казавшийся прежде заведомо слабым, приобретает новую силу и становится убедительным для многих умов? Как мне представляется, частичным объяснением этого является специфическое понимание как природы самого зла, так и тех обязательств,

⁴ *Hickson M.W.* A brief history of problems of evil // *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. West Sussex, 2013. P. 9–10.

⁵ *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1–64. М., 2006. С. 24–25.

⁶ Там же. С. 28.

⁷ Там же.

⁸ Цит. по: *Hickson M.W.* A brief history of problems of evil. P. 15.

⁹ *Юм Д.* Диалоги о естественной религии // *Юм Д.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 465.

которые Бог имеет по отношению к своему творению. Цель настоящей статьи – показать особенности атеистического понимания зла и обязательств Бога по отношению к своему творению.

2. Классификация атеистических аргументов от зла

Аргументы от зла против существования Бога представляют собой целую группу различных аргументов, в которых, отталкиваясь от факта присутствия зла в мире, делается вывод о несуществовании благого, всемогущего, всеведущего Бога, сотворившего мир и заботящегося о нем. С формальной точки зрения эти аргументы принято делить на логические, или, правильнее было бы сказать, концептуальные, в которых утверждается несовместимость понятия о благодати Бога с наличием зла в мире, и индуктивные, или вероятностные, в которых утверждается маловероятность существования Бога ввиду наличия в мире зла. С материальной или содержательной точки зрения, эти аргументы различаются в зависимости от того, зло какого типа, по мнению их сторонников, опровергает существование Бога. Здесь выделяются т.н. локальные и глобальные версии аргументов от зла¹⁰. Первые ставят во главу угла специфический характер *отдельных событий*, который, по мнению сторонников этих аргументов, делает существование благого Бога маловероятным, тогда как вторые фокусируют внимание, прежде всего, на масштабе или особенностях распределения зла в мире. В качестве отдельных событий, релевантных для построения аргументов от зла, могут выступать кажущиеся бессмысленными страдания людей или животных. Классическими примерами являются убийство маленькой девочки, совершенное после ее избиения и изнасилования¹¹, или мучительная гибель олененка в лесном пожаре¹², или отдельные исторические события, такие как холокост¹³. В случае глобальных версий аргументов от зла обращается внимание на то, что фактический масштаб зла намного больше того, который, возможно, был бы необходим для достижения Богом неких превосходящих это зло благих целей в отношении своего творения. В частности, иногда указывается на то, что в природных катаклизмах погибают совершенно случайные люди, или на то, что от болезней большинство людей страдают незаслуженно. В настоящей статье в качестве основного примера логического аргумента от зла будет использован классический аргумент Джона Л. Мэки¹⁴, а в качестве примера индуктивного аргумента – наиболее известный вариант этого аргумента, разработанный Уильямом Л. Роу¹⁵, который представляет собой локальную версию индуктивного аргумента. При этом я попробую показать, что оба аргумента, несмотря на их формальное различие, содержат весьма сходные элементы. В частности, оба они исходят из похожего понимания «природы» зла и обязательств Бога по отношению к своему творению.

¹⁰ Russell B. The Problem of Evil // Theism and Atheism. Opposing Arguments in Philosophy. Farmington Hills (Mich.), 2019. P. 542.

¹¹ Russell B. The Persistent Problem of Evil // Faith and Philosophy. 1989. Vol. 6. No. 2. P. 123.

¹² Rowe W. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism // American Philosophical Quarterly. 1979. Vol. 16. No. 4. P. 337.

¹³ Russell B. The Problem of Evil. P. 542.

¹⁴ Mackie J.L. Evil and Omnipotence // Mind. 1955. Vol. 64. No. 254. P. 200–212; Mackie J.L. The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God. Oxford, 1982.

¹⁵ Rowe W. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. P. 355–341.

2.1. Логический аргумент от зла

Самая известная формулировка логического аргумента от зла в современной философии, без сомнения, принадлежит австралийскому философу Джону Л. Мэки. В 1955 г. в журнале «Майнд» он опубликовал статью «Зло и всемогущество», в которой утверждал, что у теистических убеждений не только нет позитивной рациональной поддержки в виде традиционных доказательств существования Бога, но и сами теистические убеждения представляют собой противоречивое, самопроверяющее множество. Поэтому теист не просто черпает свои убеждения из некоторого внерационального источника, но и является позитивно иррациональным субъектом, одновременно признающим истину несовместимых между собой пропозиций¹⁶. Мэки рассматривает одновременное признание существования зла и существования благого и всемогущего Бога как чисто концептуальную проблему для теиста, возникающую на основе логической несовместимости содержания трех убеждений, обязательных, по его мнению, для каждого теиста:

Бог всемогущ; Бог абсолютно благ; и тем не менее зло существует. Кажется, что между этими тремя суждениями имеется некоторое противоречие, так что если бы два из них были истинными, то третье было бы ложным. Однако одновременно с этим все три являются существенными частями большинства теологических позиций: теолог, который, как кажется, одновременно должен признавать их все, не может, оставаясь последовательным, признавать все три. <...>

Однако это противоречие возникает не непосредственно. Для того, чтобы показать его, необходимо еще несколько дополнительных посылок, или, может быть, несколько квазилогических правил, соединяющих термины «благо», «зло» и «всемогущество». Эти дополнительные принципы утверждают, что благо противоположно злу таким образом, что благое существо всегда устраняет зло настолько, насколько это в его власти, и что нет пределов тому, что всемогущее существо может сделать. Из них следует, что благое всемогущее существо устранило бы зло полностью, и тогда суждения, что существует благое, всемогущее существо и что существует зло, являются между собой не совместимыми¹⁷.

В несколько упрощенной форме аргумент Мэки можно реконструировать следующим образом:

1. Бог всемогущ.
2. Бог абсолютно благ.
3. Зло существует.
4. Если существует всемогущее и абсолютно благое существо, то зло не существует.
5. Бог существует.
6. Всемогущее и абсолютно благое существо существует (Из 5, 1, 2).
7. Зло не существует (Из 4, 6).
8. Зло существует и зло не существует (Противоречие из 3, 7).

Посылка 4 в реконструированном аргументе представляет собой вывод из «дополнительных принципов», о которых Мэки упоминает в вышеприведенной цитате. Очевидно, что аргумент Мэки представляет собой более разработанную версию аргумента анонимного автора XVIII в., который

¹⁶ Mackie J.L. Evil and Omnipotence. P. 200.

¹⁷ Ibid. P. 200–201.

в свою очередь восходит к аргументу, встречающемуся в «Сумме теологии» Фомы Аквинского. Кажется, что Мэки полагает, что его аргумент не подразумевает никакой серьезной метафизической нагрузки. Однако я попробую показать, что это не так и данный аргумент подразумевает как спорную метафизику зла, так и спорную теологию благого, всемогущего существа.

2.2. Индуктивный аргумент от зла

Наиболее известная версия индуктивного аргумента от зла принадлежит американскому философу Уильяму Л. Роу. Впервые она была опубликована им в 1979 г. в статье «Проблема зла и некоторые разновидности атеизма». На протяжении последующей академической карьеры Роу предложил несколько версий индуктивного аргумента от зла. Однако в рамках данной статьи я ограничусь подробным рассмотрением первоначальной версии его аргумента, поскольку именно она содержит посылки, наиболее показательные с точки зрения понимания логики атеистической концепции зла и обязательств Бога по отношению к своему творению.

Аргумент Роу 1979 г. выглядит следующим образом:

1. Существуют случаи значительных страданий, которые всемогущее, всеведущее существо могло бы предотвратить без потери какого-либо большего блага или допущения какого-либо равновеликого страдания.

2. Всемогущее, абсолютно благое существо предотвратило бы возникновение значительного страдания, если бы оно могло это сделать, без потери большего блага или допущения равновеликого страдания.

Следовательно,

3. Не существует всемогущего, всеведущего, абсолютно благого существа¹⁸.

Большая часть последующих дискуссий вокруг аргумента Роу сконцентрировались на критике первой посылки, которую в литературе иногда называют «фактической»¹⁹. Роу развивал последующие версии своего аргумента в основном в ответ на эту критику. Тем не менее вторая посылка, которая иногда обозначается как «теологическая»²⁰, заслуживает внимания не в меньшей степени. Роу полагает, что теологическая посылка его аргумента должна приниматься как большинством атеистов, так и большинством теистов²¹. Защищая эту посылку, он пытается сформулировать необходимые условия, при которых всеведущее и абсолютно благое существо было бы оправдано в допущении некоего страдания, которое оно могло бы предотвратить. С точки зрения Роу, речь здесь могла бы идти о следующих трех условиях:

- (1) Существует некое большее благо, которое недостижимо для всеведущего и абсолютно благого существа без допущения этого страдания;
- (2) Существует некое большее благо, которое недостижимо для всеведущего и абсолютно благого существа без допущения этого или равновеликого ему, или худшего, чем оно, страдания;

¹⁸ Rowe W. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. P. 336.

¹⁹ Trakakis N. The God beyond Belief: In Defense of William Rowe's Evidential Argument from Evil. Dordrecht, 2006. P. 51.

²⁰ Ibid. P. 50.

²¹ Rowe W. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. P. 336.

- (3) Допускаемое всеведущим и абсолютно благим существом страдание таково, что оно может предотвратить его, только допустив равновеликое ему или худшее, чем оно, страдание²².

Установив необходимые условия, при которых, по его мнению, всеведущее и абсолютно благое существо допускает страдание, которое оно могло бы предотвратить, Роу утверждает, что они эквивалентны содержанию теологической посылки. Вероятно, идея Роу заключается в том, что необходимые условия допущения всеведущим и абсолютно благим существом страдания, которое оно могло бы предотвратить, соответствуют неким общепризнанным моральным нормам и поэтому, если содержание теологической посылки им эквивалентно, те, кто признает эти моральные нормы, должны также признавать истину теологической посылки.

Интересно отметить, что теологическая посылка индуктивного аргумента Роу 1979 г., так же как и весь его аргумент в целом, имеет некое сходство с логическим аргументом Мэки²³. В сухом остатке теологическая посылка Роу – это утверждение, что определенные разновидности зла не совместимы с существованием всеведущего, всемогущего, абсолютно благого существа, т.е. если бы такое существо существовало, то таких разновидностей зла не было бы. Теологическая посылка Роу также представляет собой определенную разновидность спекулятивной теологии всеведущего, всемогущего, абсолютно благого существа. Индуктивный характер аргумента Роу приобретает за счет своей первой посылки, поскольку утверждение о существовании таких разновидностей зла, которые не совместимы с существованием всеведущего, всемогущего и абсолютно благого существа, носит вероятностный характер. Однако, несмотря на то что одна из посылок аргумента имеет вероятностный характер, в целом он сохраняет базовую идею изначального аргумента, приводимого Фомой Аквинским и анонимным французским автором XVIII в., что если бы Бог существовал, то зло бы не существовало с тем ограничением, что в нем фигурирует не вообще зло, а зло определенное, которое было бы предотвращено, если бы существовал всеведущий, всемогущий, всеблагий Бог. И потому из наличия такого зла в мире можно с большой степенью вероятности заключить, что всеведущего, всемогущего, всеблагого Бога не существует. Таким образом, и логический, и индуктивный аргументы от зла включают в себя определенные метафизические элементы, которые требуют более пристального внимания.

3. Зло и Бог в атеистических аргументах от зла

Предыдущий анализ атеистических аргументов от зла показал, что они предполагают некие метафизические представления как о природе самого зла, так и об обязательствах, которые были бы у Бога по отношению к своему творению, в частности обязательствах предотвратить или не допустить в своем творении возникновения либо всякого зла вообще либо зла определенного вида. Тем не менее каковы в точности эти понятия, используемые

²² Rowe W. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. P. 336.

²³ Ср.: Oppy G. Logical Arguments from Evil and Free-Will Defences // The Cambridge Companion to the Problem of Evil. Cambridge, 2017. P. 45–64.

в атеистических аргументах, редко определяется в явном виде. В связи с этим необходимо остановиться на них более подробно и прояснить, насколько это возможно, их содержание.

3.1. Понятие зла в атеистических аргументах от зла

Какова та концепция зла, которая предполагается в атеистических аргументах от зла? Ответить на данный вопрос представляется не простой задачей. Обычно авторы, как теисты, так и атеисты, которые обращаются к проблеме зла, понимают зло в максимально широком смысле как «все плохое»²⁴, не уделяя «природе» зла специального внимания. Тем не менее, анализируя работы Мэки и Роу, можно предположить, что зло понимается ими как абсолютная противоположность блага. При этом злу придается тот же онтологический статус, что и благу, которое мыслится ими как полный онтологический двойник зла. По этой причине концепцию зла, лежащую в основе атеистических аргументов от зла, можно назвать квазидуалистической по аналогии с дуалистической концепцией зла, наиболее известным историческим примером которой является манихейство²⁵. В классической дуалистической концепции зла благо и зло являются двумя равными субстанциональными началами, между которыми ведется непрерывная борьба за первенство. Материальный мир представляет собой определенный этап этой борьбы, начало и окончание которой выходят за пределы истории материальной вселенной. Благо и зло никогда не смешиваются между собой, и всякая вещь полностью является либо дурной, либо хорошей, так как своим существованием обязана исключительно либо благу, либо злу принципу. При этом Бог, отождествляемый с принципом блага, является творцом только благих вещей и по этой причине не является абсолютным творцом и владыкой мира.

Квазидуалистическая концепция зла, которая, как мне кажется, характерна для атеистических аргументов от зла, на первый взгляд, лишена мифологических элементов, присущих классической дуалистической концепции зла. Тем не менее для нее свойственно концептуальное противопоставление зла и блага как неких противоположных характеристик вещей или событий, а также отрицание онтологического неравенства зла относительно блага, которое присуще привативной теории зла, разработанной в неоплатонизме и традиционном христианском учении, в частности – в трудах Аврелия Августина. Особенно квазидуалистическое понимание зла бросается в глаза в статье Мэки «Зло и всемогущество». Его дополнительная концептуальная посылка, устанавливающая связь между благом и злом, недвусмысленно утверждает, что «благо противоположно злу таким образом, что благое существо всегда устраняет зло настолько, насколько это в его власти». Такая формулировка содержит в себе явное указание не только на логико-концептуальную противоположность между благом и злом, но и на то, что они находятся в состоянии некой борьбы. Однако не менее важно, что логический аргумент от зла предполагает, что благо и зло являются самостоятельными

²⁴ Russell B. The Problem of Evil. P. 539.

²⁵ Calder T. The Concept of Evil // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/concept-evil/> (дата обращения: 15.07.2019).

качествами самих вещей. Во-первых, Мэки эксплицитно признает, что привативная теория зла, не будь она внутренне противоречивой, являлась бы адекватным решением логической проблемы зла:

Некоторые утверждали, что злом мы называем лишь лишенность блага, что зло в позитивном смысле, зло, которое было бы реально противоположно благу, не существует. <...> Те, кто утверждают, что «зло» – это только лишенность блага, также непоследовательно склонны полагать, что лишенность блага является злом²⁶.

Во-вторых, критикуя решение проблемы, согласно которому Бог не мог бы сотворить мир, который бы был свободен от зла, потому что существование блага невозможно без существования зла, Мэки прямо утверждает:

...это решение отрицает, что зло противоположно благу в нашем изначальном смысле. Если благо и зло дополняют друг друга, то благое существо не будет «устранять зло настолько, насколько это в его силах». В самом деле, эта точка зрения предполагает, что благо и зло вообще не являются качествами вещей²⁷.

Другими словами, сам Мэки считает, что предложенный им аргумент предполагает, что благо и зло являются противоположностями в абсолютном смысле, способны существовать независимо друг от друга и представляют собой реальные качества вещей, т.е. нечто довольно близкое к дуалистической концепции зла.

В менее ярко выраженном виде подобное понимание зла встречается и у Роу. Характеризуя страдание, он пишет:

Значительное человеческое или животное страдание является дурным само по себе, является злом, несмотря на то, что иногда оно может быть оправданно в силу того, что становится частью, или ведет к чему-либо, что недостижимо без него. То, что является злом само по себе, может быть иногда благом как средство, потому что иногда оно ведет к тому, что является благом само по себе²⁸.

Наиболее естественной интерпретацией, которая напрашивается при чтении данного отрывка, является та, что, по мнению Роу, существуют как благо само по себе, так и зло само по себе. Стандартный пример последнего для Роу – значительное человеческое или животное страдание. В некоторых случаях то, что является само по себе злом, может акцидентально оказаться благом постольку, поскольку является средством, без которого недостижимо то, что является благом само по себе. Другими словами, благо и зло являются полностью самостоятельными сущностями.

Такое квазидуалистическое понимание зла резко контрастирует с традиционным христианским учением о зле как лишенности блага. Для этого альтернативного понимания зла, которое христианские авторы сформулировали в полемике с манихеями, с одной стороны, и в процессе творческого усвоения идей неоплатоников – с другой, характерно отрицание какой-либо субстанциальности зла. В онтологическом смысле нечто может быть названо злом только в отношении к тому, что является благом. Кроме того, сами блага находятся между собой в определенной иерархии, установленной их

²⁶ Mackie J.L. Evil and Omnipotence. P. 201–202.

²⁷ Ibid. P. 204.

²⁸ Rowe W. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. P. 335.

отношением к высшему благу, отождествляемому с Богом, который один существует полностью самостоятельно и является благом как таковым. Благодаря Ему остальные вещи получают свое существование и свою благость. Однако существа, обладающие свободой выбора, способны предпочитать низшие блага высшим, тем самым внося дисгармонию в изначально благое творение. Кроме того, само творение, не имея самостоятельного существования и не будучи благом само по себе, в силу своей зависимости от Бога как источника своего существования и высшего блага несет в себе определенную возможность к отпадению от Него, так как оно было вызвано к жизни из ничего. *Creatio ex nihilo* как объяснение того, почему в изначально благом творении могло возникнуть зло, – ключевой момент в учении Аврелия Августина. Американский философ Джозеф Н. Торчия характеризует этот аспект августиновской доктрины следующим образом:

В понимании Августина испорченность естественных вещей (и сопутствующая лишенность блага) является прямым следствием творения вещей из ничего. Вещи, сотворенные из ничего, соединены с изменчивостью и различным ухудшением, вызываемым изменением. Поэтому сотворенные вещи характеризуются негативностью, которая совпадает с их конечностью и контингентностью²⁹.

Эта негативность, связанная с творением из ничего, представляет собой неотъемлемую характеристику всех сотворенных вещей в силу самой их тварности. Но вместе с тем необходимо отметить, что сама по себе она не является злом и не обладает не только никакой субстанциальностью, но и даже лишенностью какого-то блага, а характеризует вещи только в силу того, что они отличны от Бога как высшего бытия и блага, не способного к изменению. Другими словами, необходимость возможности зла заложена в самой контингентности творения.

Сходная идея была высказана австралийским философом-томистом П.М. Фарреллом, который в 1958 г. выступил в журнале «Майнд» с ответом на статью Мэки:

Из самого определения контингентного бытия следует, что оно должно быть таким, что оно может не-быть, т.е. оно должно быть способно к отпадению от бытия. Если же оно не может не-быть, то оно уже не контингентное, а необходимое бытие. Однако отпадение от бытия включает в себя и привативное отсутствие блага, которое и есть «определение» зла. Таким образом, зло включено в само понятие и определение контингентного бытия. Т.е. зло является необходимым следствием контингентности³⁰.

Процитированный отрывок может ввести в заблуждение, так как его можно понять так, будто Фаррелл утверждает, что зло является необходимым следствием творения и Бог постольку, поскольку Он – причина творения, оказывается причиной зла. Однако уже в следующей статье, посвященной той же теме, Фаррелл недвусмысленно исправляет эту возможную ошибку интерпретации, указывая, что зло является «необходимым образом возможным следствием контингентности»³¹, тогда как сама эта возможность злом не является.

²⁹ *Torchia N.J.* *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine. The Anti-Manichaean Polemic and Beyond.* N.Y., 1999. P. 175.

³⁰ *Farrell P.M.* *Evil and Omnipotence* // *Mind.* 1958. Vol. 67. No. 267. P. 401.

³¹ *Farrell P.M.* *Freedom and Evil* // *Australasian Journal of Philosophy.* 1958. Vol. 36. No. 3. P. 217.

Интересно отметить, что этот ответ так и не получил адекватного обсуждения в дискуссии о проблеме зла³². В недавней статье одного из ведущих специалистов по истории проблемы зла, Майкла Хиксона, данный аспект решения августиновской проблемы зла также не получил адекватного отражения. Вместе с тем Хиксон декларирует, что «сочинениям Августина против манихеев не удалось раз и навсегда положить конец дуалистической угрозе для христианских трактовок происхождения зла»³³. В определенном смысле это, конечно, верно, поскольку, как было показано, можно обнаружить определенные сходства между современными атеистическими аргументами от зла и манихейской концепцией зла.

Вышеизложенные соображения позволяют сделать вывод, что в основе атеистических аргументов от зла лежит квазидуалистическое представление о зле, радикально отличное от того, которое характерно для традиционного христианского теизма. Несмотря на то что было бы явным преувеличением полагать, что проблема зла как таковая представляет собой простой артефакт дуалистического представления о зле, тем не менее трудно отрицать, что субстанциализация зла, т.е. признание зла самостоятельной и существенной характеристикой жизни, играет определенную роль в атеистических аргументах от зла.

3.2. Атеистическая концепция «божественных обязательств»

Другим не менее важным аспектом атеистических аргументов от зла является представление о том, как Бог, если бы Он действительно существовал, реагировал бы на определенные виды зла. Большинство философов, принимающих тот или иной аргумент от зла, соглашаются с тем, что не всякое встречающееся в мире зло несовместимо с существованием абсолютно благого Бога. Существование зла, необходимого для достижения большего блага, не было бы свидетельством против существования всеведущего, всемогущего и абсолютно благого существа. Эта идея соответствует нашим обычным представлениям о моральных нормах. Например, если определенные страдания пациента неизбежны при применении медицинских процедур, ведущих к сохранению его жизни и здоровья, то причинение их пациенту со стороны медицинского работника кажется морально оправданным. Тем не менее, по мнению сторонников индуктивного аргумента, мир полон страданий, которых можно было бы избежать без допущения равновеликого или большего зла и которые не необходимы для достижения какого-либо большего блага. Роу называет такие страдания «бессмысленными»³⁴. Как уже отмечалось выше, наиболее обсуждаемыми примерами таких страданий в философской литературе являются описанный Роу воображаемый случай, когда олененок мучительно сгорает в случайном лесном пожаре³⁵, и реальный случай избития, изнасилования и убийства пятилетней девочки сожителем ее матери, на который указал Брюс Расселл³⁶. В обоих случаях,

³² *Franklin J.* Corrupting the Youth. A History of Philosophy in Australia. Sydney, 2003. P. 83, 85.

³³ *Hickson M.W.* A brief history of problems of evil. P. 9.

³⁴ *Rowe W.* The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. P. 337.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Russell B.* The Persistent Problem of Evil. P. 123.

по мнению сторонников аргумента от зла, очевидно, что Бог был бы способен не допустить этих бессмысленных страданий и у Него, скорее всего, не было оснований допускать их, а потому Он был бы обязан предотвратить их. Эту идею можно было бы назвать идеей «божественного обязательства» и выразить следующим образом:

(O) Морально совершенное, т.е. морально абсолютно благое, существо всегда обязано предотвращать или не допускать любое бессмысленное страдание, если только это в его власти.

Большинство теистов, наверное, согласились бы с тем, что Бог в том или ином смысле может быть назван морально совершенным существом. Однако следует ли из того, что Бог является морально совершенным, автоматическое признание (O)? В качестве обоснования для (O) можно было бы привести соображение, что если бы Бог не поступал в соответствии с (O), то и у нас не было бы обязательства вести себя аналогичным образом. Например, если у Бога нет обязательства предотвратить бессмысленные и чудовищные страдания пятилетней девочки, когда это в его власти, и это не ведет к большему и равновеликому злу, то почему у нас должны быть подобные обязательства? Между тем большинство соглашается с тем, что при указанных обстоятельствах мы были бы обязаны предотвратить страдания девочки. Поступить иначе было бы аморально. Таким образом, кажется, что отказ от (O) ведет к моральному скептицизму, что было бы неприемлемо для теиста. Этот аргумент, однако, подразумевает, что Бог подчиняется тем же самым моральным нормам, что и человек. Это положение можно было бы назвать абсолютной универсальностью морали (АУМ). Если (АУМ) верно, то верным должно быть и (O). Истинность (АУМ) предполагает, во-первых, некоторое первенство моральных норм по отношению к тем, кто им обязан подчиняться. Во-вторых, истинность (АУМ) предполагает некое равенство между собой всех тех, кто обязан им подчиняться. И первое, и второе весьма проблематичны для теизма, который утверждает абсолютное превосходство и абсолютную исключительность Бога по отношению к творению. Таким образом, идея «божественных обязательств» подразумевает признание того, что Бог является не высшим бытием, а подчинен превосходящим Его моральным нормам, и не является абсолютно исключительным бытием, а равен другим существам в соблюдении моральных норм. Все это едва ли приемлемо для ортодоксального теиста.

Сама идея, что этика Бога может принципиальным образом отличаться от привычной нам морали, только начинает обсуждаться в современной философской литературе. Одной из последних работ на тему является книга Марка С. Мерфи «Собственная этика Бога. Нормы божественного действия и аргумент от зла»³⁷. В рамках рассматриваемой темы важно, что Мерфи указывает, что аргументы от зла существенным образом зависят от предположения, что Бог является субъектом привычной нам этики, которую он определяет как этику «благополучия». В соответствии с этикой благополучия, моральные субъекты обязаны действовать таким образом, чтобы устранять препятствия на пути благополучия разумных или чувствующих (sentient) существ, и единственным оправданием для отступления от такого поведения может быть только существование иных ценностей, которые бы

³⁷ Murphy M.C. God's Own Ethics. Norms of Divine Agency and the Argument from Evil. Oxford, 2017.

его оправдывали³⁸. Однако, с точки зрения Мерфи, этика совершенного существа может радикально отличаться от привычной нам этики благополучия. В этом случае большинство аргументов от зла оказались бы неубедительными. Более того, возможно, что само требование, что Бог должен всегда и безусловно руководствоваться в своих действиях благополучием человека и/или других рациональных и чувствующих существ, несовместимо с теистическим мировоззрением. Например, если теизм предполагает, что только сам Бог является благом как таковым³⁹, то требование, чтобы Он в своих действиях руководствовался иными благами как абсолютными, противоречило бы самому содержанию теизма.

Таким образом, в отношении «божественных обязательств» также можно сделать вывод, что, отсылая к ним, аргументы от зла предполагают специфические и отнюдь не бесспорные представления о морали и ее применении к абсолютно благому существу, прежде всего представление о том, что Бог и человек подчиняются одним и тем же моральным нормам, целью которых является обеспечение благополучия разумных и чувствующих существ.

4. Заключение

Как было показано выше, атеистические аргументы от зла имплицитно опираются на два представления: квазидуалистическую концепцию зла, утверждающую самостоятельное существование зла как абсолютной противоположности блага, и веру в универсальную «мораль благополучия», которой в равной степени подчиняются как Бог, так и человек. Эти представления как раз и являются недостающими звеньями в той логике, которая позволяет заключить от присутствия зла в мире к не-существованию Бога. Однако эти идеи являются спорными с точки зрения традиционного христианского теизма, который как отвергает субстанциональность зла, так и утверждает уникальное первенство Бога как единственного абсолютного блага, которое является источником и основанием остальных благ и ценностей, в том числе и моральных. Поскольку теисты не разделяют этих представлений, постольку у них нет оснований принимать тех выводов, к которым приводят атеистические аргументы от зла. Из этого можно заключить, что аргументы от зла не являются мировоззренчески нейтральными. Скорее эти аргументы работают в контексте определенных идей, которые позволяют интерпретировать индивидуальный или коллективный опыт в заданном направлении. С этим вполне соглашаются некоторые атеистические авторы. Например, Грэхэм Оппи считает, что у теистов нет особых оснований соглашаться с ключевыми посылками аргументов от зла⁴⁰ и что правильнее понимать эти аргументы не как объективные требования нейтрального разума, а рассматривать их в контексте двух альтернативных мировоззрений – натурализма и теизма. С точки зрения Оппи, существование зла лучше объясняется

³⁸ *Murphy M.C. God's Own Ethics. Norms of Divine Agency and the Argument from Evil. P. 24.*

³⁹ Ср.: Мк. 10, 18: «Иисус сказал ему: Что ты называешь Меня благом? Никто не благ, как только один Бог».

⁴⁰ *Oppy G. Logical Arguments from Evil and Free-Will Defences. P. 45–64.*

в рамках натуралистического, чем в рамках теистического мировоззрения⁴¹. Однако я не уверен, что это действительно так. Аргументы от зла предполагают истинность морального реализма⁴², а у натурализма имеются значительные трудности в обосновании объективности добра и зла. Поэтому едва ли атеисту можно легко апеллировать к тому, что его позиция лучше вписывается в определенную картину мира, в целом более убедительно объясняющую большинство аспектов мироздания. Тем более что сам атеизм также является неоднородным явлением и в том, что касается тех атеистов, чья позиция мотивирована аргументами от зла, то в основе их мотивации лежит убежденность в единственной и абсолютной ценности посюстороннего благополучия рациональных и чувствующих существ.

Список литературы

- Серегин А.В.* Об аксиологическом атеизме // Своеволие философии: собрание философских эссе / Сост. и отв. ред. О.П. Зубец. М.: Издательский Дом ЯСК, 2019. С. 420–433.
- Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1–64 / Пер. с лат. А.В. Апполонов. М.: Издатель Савин С.А., 2006. 817 с.
- Юм Д.* Диалоги о естественной религии / Пер. с англ. С.И. Церетели // *Юм Д.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 379–482.
- Calder T.* The Concept of Evil // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition) / Ed. by N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/concept-evil/> (дата обращения: 15.07.2019).
- Davies B.* Thomas Aquinas on God and Evil. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2011. 163 p.
- Farrell P.M.* Evil and Omnipotence // *Mind*. 1958. Vol. 67. No. 267. P. 339–403.
- Farrell P.M.* Freedom and Evil // *Australasian Journal of Philosophy*. 1958. Vol. 36. No. 3. P. 216–221.
- Franklin J.* Corrupting the Youth. A History of Philosophy in Australia. Sydney: Macleay Press, 2003. 465 p.
- Gellman J.* The experience of evil and support for atheism // *The Blackwell Companion to the Problem of Evil* / Ed. by J.P. McBrayer and D. Howard-Snyder. West Sussex: Wiley Blackwell, 2013. P. 98–112.
- Hickson M.W.* A brief history of problems of evil // *The Blackwell Companion to the Problem of Evil* / Ed. by Justin P. McBrayer and D. Howard-Snyder. West Sussex: Wiley Blackwell, 2013. P. 3–18.
- Mackie J.L.* Evil and Omnipotence // *Mind*. 1955. Vol. 64. No. 254. P. 200–212.
- Mackie J.L.* The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God. Oxford: Clarendon Press, 1982. 268 p.
- Murphy M.C.* God's Own Ethics. Norms of Divine Agency and the Argument from Evil. Oxford: Oxford University Press, 2017. 210 p.
- Oppy G.* Rowe's Evidential Argument from Evil // *The Blackwell Companion to the Problem of Evil* / Ed. by J.P. McBrayer and D. Howard-Snyder. West Sussex: Wiley Blackwell, 2013. P. 49–66.
- Oppy G.* Logical Arguments from Evil and Free-Will Defences // *The Cambridge Companion to the Problem of Evil* / Ed. by C. Meister and P.K. Moser. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 45–64.
- Rowe W.* The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism // *American Philosophical Quarterly*. 1979. Vol. 16. No. 4. P. 355–341.
- Russell B.* The Persistent Problem of Evil // *Faith and Philosophy*. 1989. Vol. 6. No. 2. P. 121–139.

⁴¹ *Oppy G.* Rowe's Evidential Argument from Evil // *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. West Sussex, 2013. P. 55.

⁴² *Trakakis N.* The God beyond Belief. P. 30–33.

- Russell B. The Problem of Evil // Theism and Atheism. Opposing Arguments in Philosophy / Ed. by J.W. Koterski and G. Oppy. Farmington Hills (Mich.): Macmillan Reference USA, 2019. P. 539–549.
- Torchia N.J. Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine. The Anti-Manichaeic Polemic and Beyond. N.Y.: Peter Lang Publishing, 1999. 281 p.
- Trakakis N. The God beyond Belief: In Defense of William Rowe's Evidential Argument from Evil. Dordrecht: Springer, 2006. 375 p.

Evil and atheism: Ontological and ethical prerequisites in arguments from evil*

Igor G. Gasparov

N.N. Burdenko Voronezh State Medical University. 10 Studencheskaya Str., Voronezh 394036, Russian Federation; e-mail: gasparov@mail.ru

One of the main objections to the existence of God is the so-called argument from evil. In a general form, it says that if a good and omnipotent God existed, He would necessarily prevent many evils we encounter in the actual world. Yet these evils do occur. Therefore, the good and omnipotent God does not exist. This argument has not only theoretical, but also practical aspects. Especially, if one decides in favor of atheism, he is guided by a particular understanding of what evil is and what a benevolent and omnipotent God has to do in order to prevent its occurrence. The goal of this article is to reveal the concepts of evil and «divine obligations» that underlie the atheistic motivation. In this case, as an example of logical argument from evil I consider the classic argument by John L. Mackie, whereas as an example of an inductive argument from evil is taken the well-known argument developed by William L. Rowe. It is shown that despite the fact that from a formal point of view, these arguments refer to different types of arguments from evil, they are based on similar ideas about both the nature of evil and God's obligations in relation to his creation. It is also shown that atheistic arguments from evil suggest, on the one hand, a quasi-dualistic account of the nature of evil, according to which evil is the absolute opposite of good. On the other hand, it seems to claim God's subordination to the welfare-oriented moral, which implies the concern for the welfare of all rational and sentient beings to be an unconditional duty.

Keywords: problem of evil, atheism, atheology, theism, analytic philosophy of religion

For citation: Gasparov, I.G. "Zlo i ateizm: ontologicheskie i eticheskie predposylki argumentov ot zla" [Evil and atheism: Ontological and ethical prerequisites in arguments from evil], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 1, pp. 53–68. (In Russian)

References

- Appolonov, A.V. (tr.) *Thomas Aquinas, Summa Theologiae*, Pt. I: Questiones 1–64. Moscow: S.A. Savin Publ., 2006. 817 pp. (In Russian)
- Calder, T. "The Concept of Evil", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), ed. by E.N. Zalta [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/concept-evil/>, accessed on 15.07.2019].
- Davies, B. *Thomas Aquinas on God and Evil*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011. 163 pp.
- Farrell, P.M. "Evil and Omnipotence", *Mind*, 1958, Vol. 67, No. 267, pp. 339–403.

* The article was supported by the Russian Science Foundation, project No. 19–18–00441 "The phenomenon of evil: from metaphysics to moral theories".

- Farrell, P.M. "Freedom and Evil", *Australasian Journal of Philosophy*, 1958, Vol. 36, No. 3, pp. 216–221.
- Franklin, J. *Corrupting the Youth. A History of Philosophy in Australia*. Sydney: Macleay Press, 2003. 465 pp.
- Gellman, J. "The experience of evil and support for atheism", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. by J.P. McBrayer and D. Howard-Snyder. West Sussex: Willey Blackwell, 2013, pp. 98–112.
- Hickson, M.W. "A brief history of problems of evil", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. by Justin P. McBrayer and D. Howard-Snyder. West Sussex: Willey Blackwell, 2013, pp. 3–18.
- Hume, D. "Dialogi o estestvennoj religii" [Dialogues on Natural Religion], trans. by S. Tzere-teli, in: D. Hume, *Sochinenija* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 379–482. (In Russian)
- Mackie, J.L. "Evil and Omnipotence", *Mind*, 1955, Vol. 64, No. 254, pp. 200–212.
- Mackie, J.L. *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 1982. 268 pp.
- Murphy, M.C. *God's Own Ethics. Norms of Divine Agency and the Argument from Evil*. Oxford: Oxford University Press, 2017. 210 pp.
- Oppy, G. "Rowe's Evidential Argument from Evil", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. by J.P. McBrayer and D. Howard-Snyder. West Sussex: Willey Blackwell, 2013, pp. 49–66.
- Oppy, G. "Logical Arguments from Evil and Free-Will Defences", *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*, ed. by C. Meister and P.K. Moser. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 45–64.
- Rowe, W. "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *American Philosophical Quarterly*, 1979, Vol. 16, No. 4, pp. 355–341.
- Russell, B. "The Persistent Problem of Evil", *Faith and Philosophy*, 1989, Vol. 6, No. 2, pp. 121–139.
- Russell, B. "The Problem of Evil", *Theism and Atheism. Opposing Arguments in Philosophy*, ed. by J.W. Koterski and G. Oppy. Farmington Hills, Mich.: Macmillan Reference USA, 2019, pp. 539–549.
- Seregin, A.V. "Ob aksiologicheskom ateizme" [On Axiological Atheism], *Svoevolie filosofii: sobranie filosofskich esse* [Self-Willing Philosophy: a collection of philosophical essays], ed. by O.P. Zubetz. Moscow: LRS Publ., 2019, pp. 420–433. (In Russian)
- Torchia, N.J. *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine. The Anti-Manichaeon Polemic and Beyond*. New York: Peter Lang Publishing, 1999. 281 pp.
- Trakakis, N. *The God beyond Belief: In Defense of William Rowe's Evidential Argument from Evil*. Dordrecht: Springer, 2006. 375 pp.

К.Г. Фролов

ЭТИКА И МЕТАФИЗИКА: К ВОПРОСУ О ВЗАИМООТНОШЕНИИ*

Фролов Константин Геннадьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии. Санкт-Петербургский государственный электротехнический университет «ЛЭТИ». Российская Федерация, 197376, г. Санкт-Петербург, ул. Профессора Попова, д. 5; e-mail: konstantin-frolov@yandex.ru

В рамках предлагаемого исследования анализируются и раскрываются некоторые существенные аспекты взаимодействия между этикой и метафизикой как особыми разделами философского знания. Наглядным примером подобного взаимодействия выступает моральная критика модального реализма Д. Льюиса. Исследование преследует две цели. С одной стороны, автор статьи намерен показать, насколько действенной и убедительной может быть моральная аргументация против некоторой метафизической теории. С другой же стороны, имеется целый ряд доводов против того, чтобы опираться на аргументы морального характера при выборе между конкурирующими метафизическими концепциями. Эти доводы также предъявлены в статье читателю. В заключении сделан ряд выводов, раскрывающих проблемный характер взаимоотношений между рассматриваемыми дисциплинами.

Ключевые слова: метафизика, этика, модальный реализм, возможные миры, абстрактные объекты, Д. Льюис

Для цитирования: Фролов К.Г. Этика и метафизика: к вопросу о взаимоотношении // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 1. С. 69–79.

Введение

Этика и метафизика не являются независимыми дисциплинами. Так, некоторые инкомпатибилисты, например, полагают, что в случае истинности тезиса детерминизма нам придется рано или поздно в существенной мере пересмотреть наши привычные представления о моральной ответственности¹. Метафизика тождества личности, в свою очередь, способна ставить перед нами вопросы о разумном сроке давности ответственности за преступления,

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 20-011-00485 «Делиберативная аргументация между рассуждением и действием».

¹ См.: Kane R. Free Will: the Elusive Ideal // Philosophical Studies. 1994. Vol. 75. P. 25–60; Lowe E.J. Personal Agency: The Metaphysics of Mind and Action. N.Y., 2008.

совершенные в далеком прошлом². Но можно ли проследить какое-либо обратное по своему характеру влияние? Могут ли соображения этического порядка оказаться значимым фактором при выборе между конкурирующими метафизическими теориями? В рамках дальнейшего изложения я намерен рассмотреть один из случаев подобного рода, показывая на конкретном примере, каким образом может быть реализовано подобное влияние и насколько оно допустимо. Речь пойдет о том, что модальный реализм – метафизическая концепция, трактующая возможные миры в качестве объектов, не отличающихся по своему онтологическому статусу от актуального мира, обитателями которого все мы являемся, – сталкивается со столь серьезными затруднениями этического порядка, что они вполне способны побудить нас отказаться от данного подхода в пользу той или иной альтернативной метафизической теории.

Кейс модального реализма

В основе модального реализма лежит метафизический тезис о том, что всякий возможный мир представляет собой совокупность материальных объектов, каузально и пространственно-временным образом связанных между собой. В таком случае, следуя Ф. Брикеру, можно говорить о том, что «мир представляет собой вещь (thing)»³. Тем самым мы предполагаем, что мир и, например, яблоко отличаются друг от друга лишь по размеру, но не по природе. Более того, вполне мыслимо, что некие иные существующие возможные миры – это и *есть* яблоки (как совокупности материальных молекул, связанных между собой определенного рода пространственно-временными отношениями).

В то же время между актуальным миром и привычными нам яблоками имеется ряд существенных различий. Так, например, актуальный мир как вещь настолько велик, что у нас возникают известного рода трудности с его идентификацией и прослеживанием границ, в том числе в связи с релятивизированным понятием одновременности. Другим важным отличием мира как целого от привычных нам материальных объектов служит то обстоятельство, что привычные объекты всякий раз находятся в пространстве-времени, тогда как актуальный мир как «вещь» не имеет никаких координат ни в каком «внешнем» пространстве. Он нигде не расположен.

Это важные отличия, однако наиболее существенного в данном контексте аспекта они не затрагивают. Наиболее же существенным аспектом в данном случае является то, что если мир представляет собой конкретный объект, то его существование, как и существование любых иных конкретных объектов, является контингентным фактом. Актуального мира, обитателями которого все мы являемся, могло не существовать. По тем же основаниям могло не существовать и любого иного возможного мира как конкретного объекта (если таковые существуют). Конкретных возможных миров могло быть как больше, так и меньше, чем есть.

² См.: Parfit D. *Reasons and Persons*. Oxford, 1984; Schechtman M. *Personal Identity and the Past* // *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*. 2005. Vol. 12. P. 9–22.

³ Bricker P. *The Relation between General and Particular: Entailment vs. Supervenience* // *Oxford Papers in Metaphysics*. Vol. 3. Oxford, 2006. P. 251.

Хорошей аналогией в данном случае может послужить всё тот же пример с яблоками: сколько бы их ни было в актуальном мире, их также могло быть как больше, так и меньше. Это так в силу так называемого юмовского тезиса независимости: факт существования того или иного конкретного индивида не зависит от существования каких-либо иных конкретных индивидов. В фактуалистской формулировке Л. Витгенштейна: «1.21. Любой факт может иметь место или не иметь места, а все остальное останется тем же самым»⁴. В формулировке Д. Льюиса: «Что угодно может сосуществовать с чем угодно, по крайней мере если они занимают различные места в пространстве. Аналогично, что угодно может не сосуществовать с чем угодно»⁵.

Тем не менее сам Д. Льюис, основоположник модального реализма, едва ли согласился бы с представленным выше тезисом о контингентности количества существующих возможных миров. Согласно его позиции, «характеризующие параметры всей совокупности миров не являются чем-то случайным»⁶. Однако такое его несогласие порождает для модального реализма весьма тяжелые затруднения. В самом деле, как отмечает Бидл, «если характеристические параметры всей совокупности миров предзаданы, то и характеристические параметры каждого мира оказываются предзаданы в той же мере»⁷. Иными словами, речь идет о супервентности глобальных характеристик совокупности миров на характеристиках отдельных миров. Если бы тот или иной мир мог быть другим по своему составу или свойствам, то в таком случае и вся совокупность миров могла бы быть иной по своему составу. Если же вся совокупность миров, как уверяет нас Льюис, иной быть не могла, то и всякий мир таков, каков он есть, с необходимостью.

В последнем случае мы оказываемся вынуждены столкнуться с весьма неприятными последствиями этического порядка. Классический пример подобного рода рассматривает случай мальчика, тонущего в речной проруби, которого обнаруживает случайный прохожий. Очевидно, у такого сюжета может быть лишь два альтернативных продолжения: либо мальчик в конечном итоге будет спасен, либо утонет. Однако непосредственным следствием позиции Д. Льюиса является то, что если в актуальном мире мальчик будет спасен, то всё же найдется другой мир, где его двойник непременно утонет (в силу того, что в совокупности миров реализованы все возможности). Если же в актуальном мире ребенок утонет, то в некотором другом мире его двойник обязательно спасется. Таким образом, положения дел в различных мирах оказываются *не независимыми*. Ведь если бы они были действительно независимыми, то, поскольку конечный исход всякий раз каузально зависел бы исключительно от событий и действий, предпринятых в каждом конкретном мире, было бы гипотетически возможно, чтобы ребенок спасся во всех возможных мирах. Но, по Льюису, такого случиться не может, поскольку в таком случае имелся бы незаполненный, нереализованный пробел (gap) в логическом пространстве.

При этом признаваемое отсутствие независимости не сопровождается никаким ясным механизмом реализации такого рода зависимостей – трудно даже понять, в какой мере исход того или иного случайного события

⁴ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 2017. С. 36.

⁵ Lewis D. On the Plurality of Worlds. Oxford, 1986. P. 88.

⁶ Ibid. P. 126.

⁷ Beedle A. Modal fatalism // The Philosophical Quarterly. 1996. Vol. 46 (185). P. 492.

определяется действиями агентов в актуальном мире, а в какой – действиями их двойников в альтернативных мирах. Так, если у нас есть совокупность возможных миров и где-то в этих мирах тонущий мальчик спасается, а где-то нет, то случайный прохожий, стремясь положительно повлиять на соответствующий исход в рамках того мира, обитателем которого он является, этими же своими действиями, возможно, негативно влияет на исходы в других мирах: «Если я решаю спасти тонущего ребенка, то другой ребенок утонет в другом месте»⁸. При этом двойники такого случайного прохожего в иных мирах, в свою очередь, также оказывают влияние на распределение положительных и негативных исходов по всей совокупности существующих миров.

Формирующаяся в итоге ситуация оказывается чрезвычайно запутанной и едва ли совместимой с привычными нам представлениями о каузальной замкнутости физического в пределах отдельных миров.

Понятно, что изнутри собственно льюисианской парадигмы ситуация выглядит несколько иначе, поскольку в ее рамках господствует редуктивный подход к каузальности, апеллирующий к так называемой мозаике Юма, где одни события не вынуждают другие, но просто случаются, сосуществуют друг с другом в рамках пространства-времени того или иного мира. Эти представления органично дополняются комбинаторным подходом к метафизике возможностей, что в конечном итоге и дает нам общую картину гиперуниверсума, который невозможно ни улучшить, ни вообще как-либо изменить. Всё разнообразие возможных исходов – как плохих, так и хороших – в нем реализовано. При этом – что примечательно – как невозможно его улучшить, так же невозможно его и *ухудшить*, например, своими ошибками или даже злонамеренными действиями или бездействием.

Это признаёт и сам Льюис: «...если моральность состоит в максимизации совокупного блага независимо от того, где и кому это благо причиняется, то подобные усилия могут потерять смысл, поскольку сумма совокупного блага по всей совокупности миров является фиксированной и неслучайной и вообще не зависит от того, что мы делаем»⁹. По Льюису, хотеть изменить гиперуниверсум – всё равно что хотеть изменить свойства чисел или натурального ряда. Усилия, направленные на то, чтобы в гиперуниверсуме не было реализовано нечто из того, что в нем реализовано, в этом отношении подобны усилиям сделать так, чтобы число 51 стало простым (в то время как оно делится на три). Они безнадежны. И наоборот, активное стремление сделать так, чтобы число 17 было простым, также бессмысленно, поскольку оно – и так простое вне зависимости от нашей воли и прилагаемых к тому усилий.

Таким образом, пытаться изменить к лучшему можно лишь актуальный мир, обитателями которого мы являемся. Однако здесь со стороны этических критиков модального реализма вступает в ход довод, апеллирующий к тезису морального универсализма, который гласит: «Интересы всех людей должны учитываться в равной мере»¹⁰.

⁸ Roca-Royes S. Genuine Modal Realism, the Humean thesis and advanced modalizing // Synthese. 2018. DOI: 10.1007/s11229-018-1728-5.

⁹ Lewis D. On the Plurality of Worlds. P. 128.

¹⁰ Gewirth A. Ethical Universalism and Particularism // The Journal of Philosophy. 1988. Vol. 85. P. 289.

В основе данного тезиса лежит так называемый принцип беспристрастности, согласно которому «моральные суждения высказываются, решения принимаются и действия совершаются на основе принципов, независимо от предпочтений и интересов»¹¹.

Будучи примененными к случаю тонущего мальчика, оба этих постулата позволяют утверждать, что

(U) не существует никаких оснований, по которым существование (выживание) одного человека можно было бы предпочесть существованию (выживанию) другого.

При этом тезис (U) можно понимать не только как результат применения принципа беспристрастности к ситуациям трудного этического выбора, но и как некое самодостаточное функциональное априори (в рамках соответствующей этической теории). Таким образом, статус этого положения аналогичен статусу утверждения «Из трех точек на прямой одна и только одна лежит между двумя другими». Это суждения, которые задают содержательную основу всем последующим рассуждениям. Вне контекста этой основы поддерживать какую-либо конструктивную дискуссию далее не представляется возможным, поскольку базовые расхождения оказываются таковы, что их «невозможно преодолеть посредством исключительно когнитивных усилий, покуда у сторон отсутствует предварительное согласие мнений по содержательным или процедурным аспектам, на которое они могли бы опереться и тем самым сделать первый шаг на пути к преодолению разногласия»¹².

Подчеркну, дело не в том, что отвергать тезис (U) нет никакой возможности. Такая возможность есть. Например, слушая по радио боевые сводки с сирийских фронтов, мы можем огорчаться значительно более, когда узнаём о потерях среди российских военнослужащих, нежели когда узнаём об аналогичных потерях среди сирийских военных. Тем самым мы, по сути, в явном виде демонстрируем свои предпочтения, свое неодинаковое отношение к ценности их жизней. Подобное не запрещено и даже не аморально само по себе. Речь идет лишь о том, что любая этическая теория, закрепляющая подобное неравное отношение к ценности человеческих жизней, входит в такой конфликт с универсалистской этикой, требующей от нас беспристрастности, что какая-либо дальнейшая полемика между представителями подобных подходов может оказаться бесперспективной.

При этом модальный реалист вовсе не обязан быть универсалистом. Соответственно, он легко может позволить себе утверждать, что предпочитать жизнь мальчика, находящегося в нашем мире, жизни некоего другого мальчика из другого мира вполне допустимо. Поэтому целью этической критики модального реализма является не окончательное его опровержение, т.е. не такое опровержение, которое бы вынудило всякого разумного модального реалиста признать свое поражение. Целью выступает лишь демонстрация аргументов против модального реализма, адресованная тем, кто не готов ради сохранения модального реализма заходить так далеко, чтобы ставить под сомнение те

¹¹ Апресян Р.Г. Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 87. См. также: Логинов Е.В. Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х гг. // Философские науки. 2018. № 10. С. 65–80.

¹² Лисанюк Е.Н., Мазурова М.Р. Аргументация, разногласие равных и рождение истины в споре // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 1. С. 84.

свои этические интуиции, к которым апеллирует данная критика (если таковы у предполагаемого адресата этой аргументации есть).

Этический аргумент *ad absurdum* против модального реализма выглядит следующим образом:

1. Своими действиями агенты могут улучшить положение дел в актуальном мире, только либо улучшив при этом весь гиперуниверсум, либо ухудшив положения дел в других мирах (посылка аддитивности блага).

2. Гиперуниверсум улучшить невозможно (посылка модального реализма).

3. Своими действиями агенты могут улучшить положения дел в актуальном мире, только ухудшив положения дел в других мирах (вывод по форме разделительно-категорического силлогизма из 1 и 2).

4. Не существует человеческих свойств, на основании которых допустимо предпочитать существование одного человека существованию другого (принцип беспристрастности универсалистской этики).

5. Предпочитать существование обитателей нашего мира существованию обитателей других миров допустимо не более, чем предпочитать существование обитателей нашей страны или континента существованию обитателей других стран или континентов (посылка этических критиков модального реализма).

6. Недопустимо предпочитать существование обитателей нашей страны или континента существованию обитателей других стран или континентов (вывод из 4 подстановкой свойства).

7. Недопустимо предпочитать существование обитателей нашего мира существованию обитателей других миров (вывод на основании 5 и 6).

8. Недопустимо улучшать какие-либо положения дел в актуальном мире в ущерб существованию обитателей других миров (вывод на основании 3 и 7).

9. Недопустимо спасать тонущего мальчика в актуальном мире в ущерб существованию какого-либо его двойника в других мирах (подстановка в 8).

10. Недопустимо спасать тонущих мальчиков (вывод на основании 3 и 9).

Со стороны модального реализма есть две возможные стратегии, как реагировать на такой аргумент: можно критиковать его посылки, а можно, в конце концов, его принять и заявить, что итоговый вывод не настолько неприемлем, как это кажется на первый взгляд. В самом деле, «отнимая» у нас способность улучшить гиперуниверсум и спасти всех тонущих в нем детей, модальный реализм в то же время позволяет нам проникнуться «интеллектуальной любовью» к такому, не имеющему логических пробелов, гиперуниверсуму и, как следствие, общим возвышенным смирением.

Вопрос состоит в том, что нам делать с *таким* модальным реалистом?¹³ Что делать с модальным реалистом, который, столкнувшись с ситуацией, в которой на озере тонет мальчик, *действительно* считает, что никакими своими действиями или бездействием он не может ни улучшить, ни ухудшить гиперуниверсум, а потому нет никакой разницы, какими именно будут его действия и каков будет конечный исход?

¹³ Разумеется, Д. Льюис не был таким модальным реалистом. Его реакцией на рассмотренный выше аргумент было бы однозначное отклонение пунктов (4) и (5).

Не все исследователи видят в данной ситуации серьезную метафилософскую проблему. Некоторые и вовсе не считают необходимым разрабатывать аргументацию, подобную представленной выше, полагая, что можно ограничиться и более прямолинейным рассуждением, демонстрирующим ложность модального реализма. Так, по мнению М. Хеллера, «всё, что для этого требуется – это чтобы имелось некоторое моральное следствие модального реализма, которое бы вступало в противоречие хотя бы с одной очевидной моральной истиной. Если модальный реализм обязывает его последователей поступать против моральной истины, то в этой степени он immoralен. И в той мере, в какой рассматриваемая моральная истина является очевидно истинной, это дает нам основания полагать ложной любую теорию, вступающую с ней в противоречие. Таким образом, возражение против модального реализма состоит не в том, что он immoralен, но в том, что он ложен. Я утверждаю, что если модальный реализм истинен, то имеются по крайней мере некоторые случаи, в которых допустимо позволить утонуть ребенку, в то время как было бы несложно его спасти. Но подобное недопустимо. Следовательно, по *modus tollens* модальный реализм ложен»¹⁴.

Подобного рода аргументация послужит предметом методологической рефлексии в оставшейся части статьи.

Этика и метафизика

Этика и метафизика не независимы друг от друга, даже если бы нам хотелось, чтобы было иначе. Желать же обратного есть масса причин. Во-первых, хорошо известно, что этика исторически изменчива и культурно обусловлена. Если в одну эпоху в одной стране гомосексуальные контакты могут считаться морально порицаемыми, то в другую эпоху в той же стране они таковыми могут не признаваться, в то время как в некоторых культурах они могут считаться и вовсе морально поощряемыми и даже в некоторых случаях обязательными (как форма инициации).

Очевидно, что при такой изменчивости и неоднородности морального базиса строить на его основе какую-либо аргументацию в пользу той или иной метафизической теории было бы, по меньшей мере, рискованно. В самом деле, кажется не вполне оправданным ставить метафизическое устройство мира в зависимость от наших изменчивых этических представлений. Ведь если эти этические представления когда-нибудь в очередной раз изменятся, то вряд ли от этого что-либо поменяется в метафизическом устройстве мира. А если наше коллективное мнение не способно влиять на предметную область метафизики, то было бы неоправданно при выборе между конкурирующими метафизическими теориями опираться на факторы и аргументы, имеющие социальную, конвенциональную природу.

Второй довод против этической аргументации по поводу метафизических теорий состоит в том, что этика, помимо социального измерения, имеет также измерение индивидуальное, то есть является формой личностного отношения к миру. Соответственно, если один человек разделяет, например, универсалистские взгляды на ценность человеческой жизни, а другой отрицает подобный подход, то в такой ситуации у нас попросту не оказывается никакой возможности провести устраивающую всех аргументацию за или

¹⁴ *Heller M.* The immorality of Modal Realism, or: How I learned to stop worrying and let the children drown // *Philosophical Studies*. 2003. Vol. 114. P. 3.

против той или иной метафизической теории (в нашем случае – модального реализма). Получается нечто вроде «если Вы универсалист, то для Вас у нас есть веские доводы не быть модальным реалистом; если же Вы не универсалист, то для Вас всё в порядке, Вы вполне можете продолжать оставаться модальным реалистом, против Вашей позиции у нас возражений нет».

Мягко говоря, подобная избирательность моральной аргументации свидетельствует не в ее пользу, поскольку лишает нас единой площадки для дискуссий, сортируя и дробя эти дискуссии потенциально по множеству факторов, что открывает дорогу таким явлениям, как социальный конструктивизм и релятивизм.

Наконец, проблема еще и в том, что метафизика описывает то, как устроен мир в самых общих своих основаниях, а этика – то, каким ему следовало бы быть. Из этого и рождается общее напряжение: когда мы руководствуемся этическими аргументами или этическими интуициями при выборе метафизической теории, мы тем самым как бы идеологизируем процесс познания, привнося в его результаты некоторую внешнюю направленность и выдавая порой желаемое за действительное.

Но, что примечательно, когда мы рассуждаем и действуем в обратную сторону – то есть на основании определенной метафизической позиции приходим к готовности деформировать те или иные этические нормы и практики, – то подобные шаги также способны вызывать у нас обеспокоенность и тревогу в том смысле, в каком мы видели это в случае человека, который не стал бы спасать мальчика по причине собственных метафизических убеждений (в данном случае нам даже не столь важно, насколько качественной и выверенной была его аргументация). Ведь когда речь заходит о реальных жизнях реальных людей, нам, по-видимому, хотелось бы, чтобы все руководствовались не отвлеченными спекулятивными постулатами и концепциями, но здравым смыслом и проверенными этическими интуициями.

Кроме того, как указывает Д. Уолш, нужно помнить о «неопределенном характере метафизики и о том факте, что ее самое большое беспокойство связано с так называемыми неразрешимыми проблемами. Ясно, что если этическая мысль должна дожидаться окончательного построения метафизики, то мы никогда не достигнем такого состояния»¹⁵. Соответственно, общая картина не выглядит и *не должна* выглядеть так, что «индивид фактически сначала определяет свою метафизику, затем на ее основе разрабатывает этику и уже исходя из этого разрешает свои моральные проблемы»¹⁶.

С подобной оценкой по существу соглашается и А.В. Скоморохов, утверждающий «принципиальную невозможность обоснования этики на фундаменте метафизики в рамках новоевропейской логики мысли»¹⁷. Более того, он полагает, что «не лишение этики метафизического фундамента, а устройство этики на фундаменте проблемы метафизики выступает причиной девальвации морального измерения человеческой деятельности»¹⁸.

Таким образом, проведенный анализ демонстрирует наличие веских доводов как против того, чтобы наша изменчивая индивидуальная этика влияла

¹⁵ Walsh D. Ethics and Metaphysics // International Journal of Ethics. 1936. Vol. 46 (4). P. 472.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Скоморохов А.В. Метафизика как основа моральной философии: состояние и возможности // Этическая мысль / Ethical Thought. 2018. Т. 18. № 1. С. 124.

¹⁸ Там же.

на отбор метафизических теорий, так и против того, чтобы постулаты метафизики влияли на то, что мы делаем в реальной жизни, особенно когда дело касается жизни людей. Что же до взаимоотношений между этикой и метафизикой как таковыми, то нам, вероятно, хотелось бы иметь между ними нечто вроде предустановленной гармонии и параллелизма, то есть хотелось бы иметь ситуацию, при которой наши этика и метафизика не конфликтовали бы друг с другом, но и не определяли бы при этом друг друга. Лучшее решение обсуждаемой проблемы взаимоотношения между этими дисциплинами – если она вообще не возникает и ничем не привлекает к себе внимания.

Именно с этих метафилософских позиций я хотел бы отметить предпочтительность актуализма как тезиса о том, что только актуальный мир имеет место, а остальные возможные миры являются абстрактными объектами, описывающими лишь возможные положения дел, которые имели бы место, будь тот или иной мир актуальным¹⁹. Повторюсь: актуализм не *этически* предпочтительнее, а *метафилософски* предпочтительнее потому, что в его контексте не возникает рассматриваемая выше этическая проблематика.

В рамках актуализма не возникает ни малейших сомнений в том, что следует приложить максимум усилий к тому, чтобы спасти тонущего мальчика; спасти в рамках единственно существующего актуального мира, то есть актуализировать один из возможных исходов, оставив второй возможный исход в статусе лишь возможного.

Заключение

Подведем некоторые итоги.

1. Этика и метафизика не являются независимыми дисциплинами. Между ними нет и не может быть никакой непреодолимой стены или пропасти.

2. Во многих случаях этическая аргументация в пользу или против той или иной метафизической теории может вызывать у нас обоснованную обеспокоенность, поскольку этические постулаты и, как следствие, этические аргументы исторически изменчивы, не общезначимы и могут иметь идеологическую основу.

3. Метафизические аргументы в пользу или против тех или иных этических положений также могут вызывать у нас обеспокоенность в силу того, что метафизические положения также, как правило, не могут претендовать на статус общепринятых истин, и, соответственно, статус их этических следствий тем самым ставится под сомнение, которое становится тем существеннее, чем выше ставки в рамках рассматриваемой этической ситуации.

4. Положения 1–3 в своем сочетании формируют метафилософскую проблему.

5. Различия в подходах к указанной метафилософской проблеме способны приводить лишь к дальнейшему раскалыванию и фрагментации философского дискурса, где аргументы, валидные для одной группы философов, не являются таковыми для другой группы. Подобная фрагментация гипотетически может дойти до стадии атомизации, при которой у каждого философа будет иметься свой собственный набор допустимых типов аргументов и правил вывода, отличающийся от наборов, признаваемых его коллегами.

¹⁹ Plantinga A. The Nature of Necessity. Oxford, 1974.

Список литературы

- Апресян Р.Г. Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 79–88.
- Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Пер. с нем. И.С. Добронравова, Д.Г. Лахути. М.: Канон+, 2017. 288 с.
- Лисанюк Е.Н., Мазурова М.Р. Аргументация, разногласие равных и рождение истины в споре // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 1. С. 81–100.
- Логинов Е.В. Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х гг. // Философские науки. 2018. № 10. С. 65–80.
- Скоморохов А.В. Метафизика как основа моральной философии: состояние и возможности // Этическая мысль / Ethical Thought. 2018. Т. 18. № 1. С. 124–129.
- Beedle A. Modal fatalism // The Philosophical Quarterly. 1996. Vol. 46 (185). P. 488–495.
- Bricker P. The Relation between General and Particular: Entailment vs. Supervenience // Oxford Papers in Metaphysics. Vol. 3 / Ed. by D. Zimmerman. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 251–287.
- Gewirth A. Ethical Universalism and Particularism // The Journal of Philosophy. 1988. Vol. 85. P. 283–302.
- Heller M. The immorality of Modal Realism, or: How I learned to stop worrying and let the children drown // Philosophical Studies. 2003. Vol. 114. P. 1–22.
- Kane R. Free Will: the Elusive Ideal // Philosophical Studies. 1994. Vol. 75. P. 25–60.
- Lewis D. On the Plurality of Worlds. Oxford: Blackwell, 1986. 288 p.
- Lowe E.J. Personal Agency: The Metaphysics of Mind and Action. N.Y.: Oxford University Press, 2008. 240 p.
- Parfit D. Reasons and Persons. Oxford: Oxford University Press, 1984. 598 p.
- Plantinga A. The Nature of Necessity. Oxford: Oxford University Press, 1974. 270 p.
- Roca-Royes S. Genuine Modal Realism, the Humean thesis and advanced modalizing // Synthese. 2018. DOI: 10.1007/s11229-018-1728-5.
- Schechtman M. Personal Identity and the Past // Philosophy, Psychiatry, & Psychology. 2005. Vol. 12. P. 9–22.
- Walsh D. Ethics and Metaphysics // International Journal of Ethics. 1936. Vol. 46 (4). P. 461–472.

Ethics and metaphysics: On the interaction between them*

Konstantin G. Frolov

St. Petersburg Electrotechnical University. 5 Professor Popov Str., St. Petersburg, 197376, Russian Federation; e-mail: konstantin-frolov@yandex.ru

The paper aims to analyze some aspects of the interaction between ethics and metaphysics as separate parts of philosophical knowledge. A good example of this kind of interaction can be found in case of moral criticism of D. Lewis's modal realism. The study has two aims. On the one hand, the author aims to show how effective and convincing moral argument can be against some metaphysical theory. On the other hand, there are several arguments against the idea to rely on moral arguments when one chooses between competing metaphysical theories. These arguments are presented and analyzed. In conclusion the author points at some problematic aspects of the relations between ethics and metaphysics.

Keywords: metaphysics, ethics, modal realism, possible worlds, abstract objects, Lewis

* The article was supported by the Russian Science Foundation, project No. 20-011-00485 “Deliberative argumentation between reasoning and action”.

For citation: Frolov, K.G. “Etika i metafizika: k voprosu o vzaimootnoshenii” [Ethics and metaphysics: On interaction between them], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 1, pp. 69–79. (In Russian)

References

- Apressyan, R.G. “Fenomen universal'nosti v etike: formy kontseptualizatsii” [The Phenomenon of Universality in Ethics: Forms of Conceptualization], *Voprosy Filosofii*, 2016, Vol. 8, pp. 79–88. (In Russian)
- Beedle, A. “Modal fatalism”, *The Philosophical Quarterly*, 1996, Vol. 46 (185), pp. 488–495.
- Bricker, P. “The Relation between General and Particular: Entailment vs. Supervenience”, *Oxford Papers in Metaphysics*, Vol. 3, ed. by D. Zimmerman. Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 251–287.
- Gewirth, A. “Ethical Universalism and Particularism”, *The Journal of Philosophy*, 1988, Vol. 85, pp. 283–302.
- Heller, M. “The immorality of Modal Realism, or: How I learned to stop worrying and let the children drown”, *Philosophical Studies*, 2003, Vol. 114, pp. 1–22.
- Kane, R. “Free Will: the Elusive Ideal”, *Philosophical Studies*, 1994, Vol. 75, pp. 25–60.
- Lewis, D. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986. 288 pp.
- Lisanyuk, E.N. & Mazurova, M.R. “Argumentatsiya, raznoglasiye ravnykh i rozhdenie istiny v spore” [Argumentation, Peer Disagreement and the Truth Birth in Dispute], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2019, Vol. 56, No. 1, pp. 81–100. (In Russian)
- Loginov, E.V. “Analiz diskussii o printsipe universalizuemosti v moral'noi filosofii 1970–1980-kh gg.” [The Discussion on the Principle of Universalizability in Moral Philosophy in the 1970–1980s: An Analysis], *Philosophical Sciences*, 2018, Vol. 10, pp. 65–80. (In Russian)
- Lowe, E.J. *Personal Agency: The Metaphysics of Mind and Action*. New York: Oxford University Press, 2008. 240 pp.
- Parfit, D. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984. 598 pp.
- Plantinga, A. *The Nature of Necessity*. Oxford: Oxford University Press, 1974. 270 pp.
- Roca-Royes, S. “Genuine Modal Realism, the Humean thesis and advanced modalizing”, *Synthese*, 2018, DOI: 10.1007/s11229-018-1728-5.
- Schechtman, M. “Personal Identity and the Past”, *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 2005, Vol. 12, pp. 9–22.
- Skomorokhov, A.V. “Metafizika kak osnova moral'noi filosofii: sostoyanie i vozmozhnosti” [Metaphysics as the Basis of Moral Philosophy: Status and Possibilities], *Eticheskaya mysl' / Ethical Thought*, 2018, Vol. 18, No. 1, pp. 124–129. (In Russian)
- Walsh, D. “Ethics and Metaphysics”, *International Journal of Ethics*, 1936, Vol. 46 (4), pp. 461–472.
- Wittgenstein, L. *Logiko-filosofskii traktat* [Tractatus Logico-Philosophicus], trans. by I.S. Dobronravov and D.G. Lakhuti. Moscow: Kanon+ Publ., 2017. 288 pp. (In Russian)

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

Д.Э. Гаспарян

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ БЕЗ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО СУБЪЕКТА: НЕЙРОФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ЭНАКТИВИЗМ В ПОИСКАХ ПЕРСПЕКТИВЫ ОТ ПЕРВОГО ЛИЦА*

Гаспарян Диана Эдиковна – кандидат философских наук, доцент, PhD. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101001, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: anaid6@yandex.ru

В статье обсуждается один из самых бурно развивающихся проектов современной философии, а именно проект интеграции феноменологии и натурализма. Выделяется центральная тема, по которой происходит сближение двух подходов – перспектива от первого лица. Автор статьи рассматривает два ключевых направления: нейрофеноменологию (Ф. Варела) и энактивизм (Ш. Галлагер), на примере которых показывает возможности включения в программы натурализма перспективы от первого лица, а также анализирует, в какой степени методология интегративных проектов опирается на классическую феноменологию Э. Гуссерля, а в какой степени следует представлению о феноменальном, принятом в современной аналитической философии сознания. В частности, в статье указывается на непроясненность в использовании естественной и трансцендентальной установок, трудности интерпретации «внешнего» и «внутреннего», двусмысленность дедуцирования тела из «опыта телесного» и пр. Особое внимание уделяется идее трансцендентальной необъективируемости перспективы от первого лица, а также мотиву ненаблюдаемости первого лица в мире.

Ключевые слова: феноменология, нейрофеноменология, энактивизм, трансцендентализм, философия сознания, когнитивные науки, субъект, перспектива от первого лица

Для цитирования: Гаспарян Д.Э. Феноменология без трансцендентального субъекта: нейрофеноменология и энактивизм в поисках перспективы от первого лица // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 1. С. 80–96.

1. Введение

Закономерным итогом непрекращающихся споров между феноменологией и натурализмом стало окончательное разделение сфер влияния и определение границ компетентности каждого из подходов. Как отметил Том Спэрроу:

* Публикация подготовлена как результат проведения исследования (№ 18–01–003) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики” (НИУ ВШЭ)» в 2018–2019 гг. и в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5–100».

«Философы англо-американской традиции часто говорят о феноменологии, что «она так же близка к смерти, как и логический позитивизм»¹. В то же время феноменологи продолжают следовать идеям Ф. Гуссерля, полагавшего натуралистическую установку если не ошибочной, то сильно ограниченной, а претензию естественно-научного знания на всеохватность глубоко наивной.

Тем не менее на сегодняшний день все больше набирает силу прямо противоположная тенденция – отчетливо намечается вектор на интеграцию эпистемических ресурсов натурализма и феноменологии². Возникает надежда, что результатом объединения станет устранение нехватки методологических средств, присущей каждому из подходов в отдельности.

Взаимная критика сторон четко обозначила, в чем заключается данная нехватка. Натурализм, согласно феноменологической перспективе, систематически и неизбежно упускает из виду перспективу от первого лица, а именно она является существенной для фиксации ментального. Ментальное в принципе не может быть объективировано в режиме перспективы от третьего лица, т.к. оно всегда переживается неким «Я», неким «мною». Даже если в ходе мысленного эксперимента допустить, что «чужой» ментальный опыт стал для меня наблюдаемым, то этот опыт тут же станет *моим* приватным опытом, который вновь потребует «объективации», в пределе невозможной из самого определения приватного (субъектного) опыта – переживая «чужое» как «свое», я не могу переживать это как чужое (внешнее, а значит, объективированное). Ментальный образ стола, который существует в сознании наблюдателя «1», нельзя сделать таким же объектом для наблюдателя «2», как стоящий перед обоими наблюдателями стол. Таким образом, у феноменологов есть аподиктический аргумент в защиту необъективируемой природы существенно приватного ментального опыта, что указывает на недостаточность программы натурализма как универсальной картины мира.

В свою очередь, претензии натуралистов к феноменологам касаются ограниченности эвристических ходов, доступных феноменологии. Кроме внутренней процедуры дескрипции ментальных актов, феноменология не может предложить ничего другого. В этом смысле вопрос об онтологии мира, в котором существует сознание, всегда выносится феноменологом за скобки и рассмотрению не подлежит. Разумеется, феноменолог может построить онтологическую картину, но она всегда будет изначальным образом учитывать сознание. Задача, в которой сознание нужно индуцировать или дедуцировать из природы, а затем связать с ней, феноменологами никак не решается. Феноменология не пытается ответить на вопрос, как мозговые или иные физические процессы связаны с сознанием или почему ментальное имеет возможность влиять на физическое. Конечно, по большей части упрек в том, что эти задачи не решаются феноменологией, бьет мимо цели. Феноменология вполне осознанно воздерживается от подобных проблематизаций, считая их результатом изначальной ошибки. Речь идет об ошибке упущения радикальной первичности опыта сознания или ошибке смешения языков (натуралистической и феноменологической установок). Однако понять претензии

¹ Sparrow T. The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism. Edinburgh, 2014. P. 11.

² В литературе можно встретить термин «4E cognition»: embodied, enacted, ecological, extended (cognition).

натуралистов можно, если принять во внимание невысокий прогностический потенциал феноменологии. Может ли феноменолог сделать некий прогноз в отношении возможностей искусственного интеллекта, прокомментировать родство когнитивных способностей у разных живых существ или высказать что-то специфическое в отношении коррелятивной связности состояний мозга с ментальными состояниями? В общем и целом упрек заключается в том, что высказывания феноменолога обладают высокой, если не предельной степенью общности (например, и вопрос о перспективах ИИ, и о корреляции работы нейронов и ментальных состояний являются для феноменолога вопросами, поставленными в пределах изначального опыта сознания) и в этом смысле закрывают любую из подобных дискуссий еще до ее начала³. Ясно, что такого рода вопросы всячески провоцируют феноменолога на то, чтобы покинуть имманентное и дескриптивное измерение анализа сознания и, выйдя за его пределы, поставить незаконный вопрос «о сознании». Но не является ли упорное нежелание феноменолога покидать бастион имманентности сознания препятствием для ведения с ним продуктивных научных дискуссий? По-видимому, является, и несмотря на осознанное размежевание с областью естественно-научного знания, в современном мире, где научных вопросов намного больше, чем философских, указанная интеллектуальная аскеза является скорее недостатком.

Примерно из такой диспозиции возможностей и их ограничений исходит современная феноменология и натурализм. Тогда ясной становится мотивация соединить их друг с другом, по возможности ликвидировав взаимные недостатки через расширение ресурсов методологии.

Целью настоящей статьи является ответ на вопрос, насколько реалистичен этот план. Руководствуясь этой целью, мы вначале рассмотрим варианты проектов интеграции, а затем выскажем свои соображения в отношении феноменологичности их потенциала.

2. Интеграция феноменологии и натурализма – провозглашение программы

Идея сотрудничества между феноменологией и натурализмом была предложена в работе Ф. Варелы, Е. Томсона и Е. Роша «Воплощенный разум»⁴, в которой было предложено консолидировать усилия когнитивных наук с традиционной феноменологией Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти⁵. Ключевая идея книги состоит в том, что методологически разделить области, занимающиеся только сознанием (например, философская феноменология) или деятельностью мозга (нейронауки), не представляется возможным.

³ Справедливости ради следует сказать, что уже в феноменологии Мерло-Понти было реализовано обращение к данным эмпирических наук. Собственно, это и служит объяснением тому, что именно его феноменологический подход активно принимается во внимание в интегративных программах.

⁴ Varela F.J., Thompson E., Rosch E. *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. Cambridge (MA), 1991.

⁵ Следует упомянуть и более ранние попытки примирения натурализма и феноменологии. К примеру, «феноменология жизни» Х. Йонаса развивает «экзистенциальную интерпретацию биологических фактов» в работе 1966 г. «The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology».

Сходная идея была высказана в книге Д. Захави и Ш. Галлагера «Феноменологическое сознание: введение в философию сознания и когнитивные науки»⁶. Согласно мнению этих авторов, не только феноменология может претендовать на то, чтобы иметь дело с «самим сознанием». К сознанию может обращаться и наука. Когда нейронауки или когнитивные дисциплины изучают работу мозга или мышления, они неизбежно сталкиваются с сознанием, т.е. в каком-то смысле сталкиваются с феноменологической стороной дела. В свою очередь, и количественные методы могут быть применены за пределами естествознания. В частности, описание феноменологического опыта не исключает его формализацию с помощью математических и других алгоритмизирующих моделей. Сторонники данной программы резонно указывают на тезис о невозможности полностью исключить субъекта (перспективу от первого лица) из исследований деятельности мозга. Однако, вопреки сугубо философской постановке вопроса о редуцируемости или нередуцируемости сознания, сторонники данной программы указывают на конкретные способы работы, которые могут иметь вполне научно релевантное когнитивное приращение. Речь идет о том, что, решая определенные задачи, связанные с психикой, число которых весьма обширно, мы можем применять феноменологическую методологию, более того, без нее решение этих задач окажется невозможным.

Таким образом, сторонники данной программы подводят теоретическую базу научной и философской легитимации под те области исследования, которые уже успешно реализуются в современной науке. Психология, в том числе экспериментальная, когнитивные науки или психиатрия по умолчанию практикуют то, что подлежит обоснованию в рамках программы синтеза феноменологии и натурализма. В частности, в данных науках феноменальное измерение не сбрасывается со счетов, но не исключает воздействие на субстратную (в психиатрии или медикаментозной психотерапии), реактивно-поведенческую (в психологии) или когнитивную основу данного измерения. Действительно, мы знаем так много о законах мышления, психологических закономерностях поведения индивидов, что с этим знанием приходится как-то считаться.

Поэтому данное направление во многом идет постфактум за практической реализацией, которая уже произошла в научной практике. Однако безусловно важная роль данного подхода заключается в философском обосновании релевантности подобной практики.

Самыми показательными и активно пропагандируемыми направлениями, представляющими модель интеграции натурализма и феноменологии, являются проект нейрофеноменологии Ф. Варелы, а также проект энантивистской феноменологии Ш. Галлагера. О них речь пойдет ниже.

3. Неизбежность перспективы от первого лица (First-person perspective)

Важным отправным пунктом проекта синтеза нейронаук и феноменологии является идея возвращения перспективы от первого лица в нейронауки и когнитивные дисциплины. Суть идеи синтеза заключается в двух взаимосвязанных положениях.

⁶ *Gallagher S., Zahavi D. The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science. N.Y., 2007.*

Согласно первому, говорить о сознании невозможно без таких существенных аспектов, как качественность, приватность и феноменальность. Однако все эти атрибуты имеют смысл только в привязке к перспективе первого лица. Качественное, приватное и феноменальное есть то, что удерживается только в Я, поскольку они существенно приватны.

Согласно второму положению, любые нейрофизиологические исследования, равно как феноменологические описания, должны воздержаться от претензии на автономию объяснения сознания исключительно нейрофизиологическими или феноменологическими средствами. Следует объединить критерии научной объективности (перспективы от третьего лица) и способы описания феноменально проживаемого опыта со стороны приватной субъективности (перспективы от первого лица). Вся наука о сознании в принципе должна опираться на данные от первого лица, т.к. сама природа сознания состоит в том, чтобы быть приватной, быть перспективой от первого лица. Если угодно, сознание никогда не объект, но всегда субъект.

Следовательно, при работе с сознанием должен быть учтен аспект субъективности. Поскольку субъективное по определению не схватывается как объективное (даже если в ходе мысленного эксперимента предположить, что ментальный опыт перцепиента в ходе успешных нейрофизиологических операций становится достоянием ментального опыта исследователя, это будет означать, что у исследователя появился свой собственный приватный опыт), то приватное следует сохранить, отказавшись от претензий на редукцию. Как следствие, и нейрофизиологии, и феноменологии необходимо совместить усилия по сохранению перспективы от первого лица. Феноменология, в свою очередь, должна признать, что физические корреляты сознания есть реальность, к которой исследователь может подключиться, надеясь таким образом получить, по меньшей мере, косвенный доступ к сознанию. Следовательно, феноменология должна также учитывать этот опыт.

Принцип интерпретации сознания как опыта непосредственно связан с осознанием себя как Я. Наличные переживания всегда *мои*, всегда относятся к Я. Таким образом, опыт является качественным, а значит, онтологизируется через перспективу от первого лица. Однако в нейрофеноменологии Я также описывается и через физический опыт. Сопутствующее любому опыту и не схватываемое напрямую переживание Я воспринимается в первую очередь как формирование целостного синтеза разрозненных переживаний. Эту целостность можно также интерпретировать как продукт организации тела. Именно тело через ощущение целого соединяет воедино разрозненные переживания. Этот механизм в энантистической феноменологии и нейрофеноменологии толкуется как своего рода трансцендентально-телесный синтез апперцепций. Поэтому перспектива от первого лица (*first-person perspective*) трактуется в них как воплощенная самость. Эта самость интерпретируется как физическая субъективность, поскольку самосознание включает в себя физическое переживание своего сознания-в-теле. Переживание своего тела или себя в теле (себя по поводу тела) составляет неотъемлемую часть самой сознательности. Если этой востелесненной осознанности нет, то нет и самого сознания.

3.1. Нейрофеноменологическая методология Ф. Варелы и энактивистская методология Ш. Галлагера⁷

В энактивистском русле Ф. Варела предлагает т.н. принцип взаимных ограничений и дополнений. Согласно разработанному им принципу, данные нейроотчетов нужно попытаться вписать в ментальный опыт. Например, если нейроданные ментального образа сообщают об активации зон восприятия цвета, хотя перципиент не описывает его в цветовых терминах, то нужно попытаться получить более детальное его описание, а именно так, чтобы атрибут цветности там проявился. Или если феноменологический опыт описания объекта останавливается на нескольких параметрах, в том числе на параметре цветности, то можно пересмотреть описание в сторону большей абстракции, в которой цветовая составляющая окажется несущественной. С методологической точки зрения Варелой предлагается принцип, который предполагает взаимную дополнительность объяснительных и описательных стратегий.

С некоторой долей схематизации можно сказать, что нейрофеноменологический тип исследований строится по типу медицинского обследования, где наряду с объективными данными принимается также во внимание субъективный статус «ощущений» пациента, которые также учитываются в ходе диагностических процедур. Если мы не будем знать, как человек переживает то или иное объективное состояние, то, строго говоря, мы не вполне будем понимать, с чем имеем дело. Если мы не знаем, какое именно нейронное состояние человек называет болью, то мы реализуем не вполне целостное исследование.

Взаимные дополнения и ограничения должны привести к имманентному взаимопроникновению областей и их трансформации. Таким образом, в рамках разработанного в нейрофеноменологии метода предлагается включение субъективных самоотчетов в эмпирические исследования сознания. Обучение самоотчету должно строиться по образцу классических методов интроспекции. При этом обучение именно необходимо, т.к. «дать хороший отчет о том, что мы переживаем, – дело непростое. Если попросить дать такой отчет обычных испытуемых (привести их в лабораторию и спросить, какие эмоции они испытывают), они вряд ли смогут ответить. Человеку не дано быть экспертом собственного переживания»; «сам факт наличия переживания не дает достаточной квалификации для того, чтобы сделать хороший отчет о нем, точно так же как прогулка в саду не делает вас садовником или ботаником. Для этого нужно специальное обучение»⁸. Но методы «самоотчета», которые предлагает Варела, отличаются от классической интроспекции. Нужно ввести новую методологию, которая могла бы привести к социологической революции в науке. В отличие от классической интроспекции, нейрофеноменологическая методология «самоотчетов» не наследует западноевропейской психологии восприятия. Ориентиром для нее становится восточная (например, буддийская) традиция созерцания, которая, по мнению Варелы, является примером подлинной феноменологии. Эта традиция имеет преимущество

⁷ Нейрофеноменология продолжает и развивает энактивизм, и мы выделяем эти два подхода в порядке перечисления, скорее в связи с названиями теорий, принадлежащих авторству Ф. Варелы и Ш. Галлагера.

⁸ Varela F. The View from Within: First-Person Methodologies in the Study of Consciousness. L., 2005. P. 225.

перед западными техниками, т.к. на Западе долгое время расщепляли сознание и тело, чтобы потом прийти к идее интеграции, в то время как на Востоке даже не пытались это делать.

В свою очередь, знактивистский синтез феноменального и телесного у Галлагера⁹ может быть пояснен посредством связи двух групп состояний. Первая группа включает в себя феноменальные аспекты структуры опыта, а именно относительно регулярные и постоянные особенности, которые мы находим в содержании нашего опыта и которые существуют в постоянной отсылке к собственному телу. Согласно Галлагеру, даже если это сугубо фоновое состояние, то оно представляет собой фундаментальную часть феноменальной области сознания, которая может влиять на все другие аспекты опыта. Вторая группа касается тех аспектов структуры опыта, которые являются более скрытыми и которые могут быть более трудными для понимания, поскольку они возникают до того, как мы узнаем об этом. Обычно они явно не входят в содержание опыта и недоступны для рефлексивного сознания, но могут быть доступны нейроисследователю, как в случае с экспериментами Либета, в которых нейроученый, на основе данных физиологической активности мозга, может узнавать о побуждениях реципиентов за несколько секунд раньше, чем они сами. Две этих группы состояний в совокупности указывают на представленность сознания в теле и телесное воплощение в сознании. Если обратиться к методологии, то в целом Галлагер более осторожен в выборе средств построения синтетических практик¹⁰ и избегает формулировать свои задачи в терминах программы или систематического учения. Скорее он предлагает экспертные дополнения, которыми феноменологи могли бы оснастить количественные исследования сознания. Эти инструментальные добавления должны входить в состав конкретных нейронаучных исследований – экспериментов и тестов. При этом их роль существенно важна, т.к. без них тот или иной когнитивный или нейронаучный эксперимент не получит должного эвристического наполнения¹¹. В ходе экспериментов феноменальное состояние испытуемого необходимо учитывать для того, чтобы интерпретировать данные количественных исследований. Хорошим примером такой инкорпорированности могут служить вполне классические эксперименты, тестирующие свободу выбора. Таковы известные эксперименты Либета¹², согласно которым ход выполнения определенных решений человека можно предсказывать заранее исходя из данных осциллографа. Сам дизайн либетовского эксперимента включает в себя феноменологические данные. Действие испытуемого можно представить суммой трех фаз: фазой неосознанной инициации движения в нейронных сетях головного мозга, фазой осознания принятого решения и фазой непосредственной физиологической реализации самого мускульного движения.

⁹ Несмотря на то что позиция Галлагера выражена не столь программно, как позиция Варелы, мы обращаемся к его методологии в качестве еще одной иллюстрации идеи интеграции в современных теориях субъекта.

¹⁰ *Мирошниченко М.Д.* Феноменологизация или натурализация? Между философией и когнитивной наукой // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки.* 2019. Т. 56. № 1. С. 65–80.

¹¹ *Gallagher S.* Mutual Enlightenment: Recent Phenomenology in Cognitive Science // *Journal of Consciousness Studies.* 1997. Vol. 4. No. 3. P. 195–214.

¹² *Libet B.* Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action // *The Behavioral and Brain Sciences.* 1985. Vol. 8. P. 529–566.

Чтобы эксперимент состоялся, испытуемый должен осознавать собственные состояния и, как только у него появится желание поднять палец, зафиксировать этот момент в памяти (запомнить, где в этот момент находилась стрелка циферблата). Эксперименты Либета построены на достаточно сложном включении обратной связи. В частности, когда испытуемые решают, когда поднять палец, то их решения находятся в психологической зависимости от указаний экспериментатора. Один из комментаторов эксперимента, К. Фриг, пишет: «Каждый из испытуемых интуитивно знал, что доктор Либет не будет доволен, если, скажем, за полчаса испытуемый ни разу не поднимет палец, “потому что желание так и не возникло”. Чтобы выполнить то, что от них хотел доктор Либет, испытуемые должны были сами дать себе указание действовать примерно так: “Я буду поднимать палец каждый раз через разные промежутки времени, чтобы экспериментатор не мог легко предсказать, когда я в следующий раз это сделаю”. Они играли с экспериментатором в сложную игру»¹³.

Итак, принцип подобных экспериментов состоит в том, что для описания наложения «права вето» или т.н. негативной свободы воли нужно принимать во внимание феноменологический аспект – способность самого перцепиента отличить побуждение (желание) от решения или спонтанность поступка от свободного выбора.

4. Есть ли в нейрофеноменологии и энактивизме первое лицо

Рассмотрим те основания, по которым нейрофеноменология и энактивизм считают себя феноменологическими подходами.

Итак, самое первое и ключевое положение их программы – восприятие сознания всерьез и невозможность игнорировать его качественность и приватность. В совокупности эти аспекты указывают на реальность перспективы от первого лица (*first person access*). Благодаря подчеркиванию реальности этого измерения, нейрофеноменология заявляет о себе как программе феноменологии.

Вторым ключевым аспектом является критика дуалистичности как онтологического, так и эпистемологического происхождения. Эта критика опирается на высказанную уже Гуссерлем критику дуализма как предпосылки непродуктивной специализации наук, в частности выделения натуралистической психологии. Согласно Гуссерлю, для дуализма проблемы сознания остаются «непостижимыми»¹⁴. Соответственно, рассмотренные выше подходы подразумевают циклическую модель универсума, в котором нет разделения на внутреннее и внешнее. Процесс познания в этом случае устроен как рекурсивный процесс, в котором происходит самоорганизующееся конституирование наблюдателя. В ходе этого процесса выстраивается описание воспринимаемого мира, порождающего в свою очередь самого наблюдателя. Элементы взаимодействия определяются друг другом и не предшествуют самой связи. В энактивизме ни наблюдатель, ни наблюдаемое

¹³ Фриг К. Мозг и душа. Как нервная деятельность формирует наш внутренний мир. СПб., 2010. С. 25–26.

¹⁴ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию. СПб., 1997. С. 11.

не обладают онтологической автономией, но имеет место холистическое первенство связности их взаимного удержания¹⁵.

Наконец, частичный отказ от объяснительной стратегии в пользу описательной¹⁶ также является доводом к самоопределению этих программ как феноменологических. Если традиционная феноменология вовсе не приемлет научную методологию для работы с сознанием, то нейрофеноменология если и не полностью отказывается от объяснительной методологии, то показывает ее границы. Нейрофеноменология готова отказаться от эмпирического подхода к сознанию, который в принципе ставит перед собой неверную задачу, пытаясь найти и объяснить сознание в рамках философски ограниченной структуры естественных наук. В русле критики объяснительной стратегии нейрофеноменология указывает на то, что поиск решения каузального влияния сознания на тело (и наоборот) является псевдопроблемой. Некоторые из теоретиков энактивизма и нейрофеноменологии, в частности Варела и Томпсон нередко заявляют, что не занимаются прицельной критикой наивной нейробиологии в силу несерьезности ее философских притязаний¹⁷.

Теперь, после рассмотрения доводов в пользу феноменологического самоопределения рассматриваемых подходов, попробуем показать некоторые отличия между данными подходами и традиционной феноменологией.

4.1. Двусмысленность установок

Теоретики нейрофеноменологии и энактивизма рассматривают захваченность сознания телесностью как физический факт, в то время как он остается феноменальным. Сознание есть всегда сознание в теле, но, несмотря на направленность-сознания-на-тело, эта направленность сохраняет свое феноменологическое происхождение. Классическая феноменология, разумеется, отдавала себе отчет в том, что телесность осознаётся существенным образом, но толковала это обстоятельство изнутри самого сознания, не переключая установки с феноменологической на натуралистическую¹⁸. Напротив, в указанных подходах совершается некое подобие переключения: сознание всегда осознаёт свое пребывание в теле, следовательно, телесное должно быть постулировано. Здесь телесное удостоверяется извне, в то время как при сохранении внутренней перспективы мы должны были бы лишь сказать, что сознание осознаёт свою телесность. В рассмотренных подходах происходит отождествление тела как физического объекта с его (тела) феноменальным образом. Аргумент выглядит несколько неловко – фактически тело как внешний объект дедуцируется из одной лишь идеи феноменального образа тела. Если от идеи образа тела нельзя отделить сознание, это еще не означает, что этот образ является аналогом того физического тела, которое, возможно, порождает сознание, или как минимум существует внешним

¹⁵ Maturana H.R., Varela F.J. *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*. Dordrecht; Boston, 1980. P. 4–9.

¹⁶ Gallagher S. Complexities in the First-Person Perspective // *Research in Phenomenology*. 2002. Vol. 32. No. 1. P. 238–248.

¹⁷ Thompson E., Varela F.J. Radical embodiment: Neural dynamics and consciousness // *Trends in Cognitive Sciences*. 2001. Vol. 5. P. 418–425.

¹⁸ В «Кризисе» Гуссерль пишет, что сознания нет вне «живого тела» (Leib), однако данный тезис далек от того, чтобы опираться на данные нейронаук.

для сознания образом. Физическое тело и его корреляты в сознании – не одно и то же. Тогда энактивация в теле, которую мы переживаем как свое феноменальное состояние, есть продукт, основанный на внутренней работе сознания. У нас нет прямого доступа к телу как физическому объекту точно так же, как и ко всем остальным физическим объектам. Тело, действительно, дано в сознании, а сознание воспринимает тело, но в данную модель циклического соотношения нужно добавить то, что тело является феноменом. А значит, из данной модели нельзя вывести вовлеченность сознания в физически реальное тело.

Понятия моторики и прокладывания границ, весьма существенные для нейрофеноменологии и энактивизма, активно используют идею пространственности, призванную всерьез «воплотить» сознание в протяженное тело, равно как объявить определенность тела результатом осознанности. В каком-то смысле здесь совершается ход, подобный кантовской трактовке пространства. Конститутивный для сознания внутренний опыт протекания времени возможен лишь на основе отличия от внешней устойчивости пространства. Поэтому без внешнего мира и внешних вещей (в данном случае тела) сознание о себе узнать не может. Опыт внешнего должен входить в опыт внутреннего. Однако кантовская трактовка, полагающая пространство априорной формой чувственности, далека от того, чтобы дедуцировать сознание из внешнего мира, за счет того, что внешний мир всегда уже дан в сознании. У Канта читаем: «Внешние предметы (тела) суть лишь явления, стало быть, они не что иное, как вид моих представлений, предметы которых составляют нечто только благодаря этим представлениям, а отдельно от них они ничто; пространство же и время находятся только в нас»¹⁹.

Между тем теория воплощенного сознания не уточняет, идет ли речь о пространстве внутри феноменального сознания или о предположительной пространственности внешних физических коррелятов сознания. И столь же двусмысленным выглядит отождествление чувства пространства как внешнего, но сохраняющегося в пределах представления и того пространства, которое предположительно лежит за пределами представлений. Применяя терминологию Гуссерля, можно сказать, что при знакомстве с теорией воплощенного сознания у нас возникает некоторое замешательство в отношении того, как используются естественная и феноменологическая (трансцендентальная) установки. Они то отождествляются, то накладываются друг на друга, то нам предлагается их неоговоренное переключение. Между тем у Гуссерля специально оговаривается несоизмеримость данных установок²⁰, равно как возникновение принципиально разнящихся онтологий в зависимости от того, какая из установок будет применена в качестве фундаментального условия. Так, когда мы отождествляем феноменальный образ тела в сознании с самим телом, то явно совершаем переключение с феноменальной установки на натуралистическую, но никак это не фиксируем. Энактивистский подход отождествляет физическое тело с его феноменальным образом на не вполне проясненных основаниях. На основании собственного сознания мы идем к миру, но потом переключаем рычаг с феноменологической установки на естественную и уже пытаемся идти из мира к самому сознанию.

¹⁹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 223–224.

²⁰ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. М., 2009. С. 79, § 63.

Еще более любопытно, что в рассмотренных нами нейрофеноменологии и энактивизме исследование вовсе не начинается с сознания, как это предписывает классическая феноменология. Напротив, рассуждение начинается со сторонних позиций, из перспективы третьего лица или натуралистической установки. Именно поэтому сознание ищется в мире как организм посреди прочих организмов. Однако всегда можно возразить, что воплощенность, которую мы непосредственно ощущаем в своем переживании, – это воплощенность, основанная на феноменальном образе тела. Тривиальные положения феноменологии учат нас, что непосредственно ощущать внешние объекты не представляется возможным, вернее, нет никаких гарантий, что именно это с нами и происходит, когда нам так представляется. Отношения между чувством феноменальной воплощенности и собственно биологическим телом не могут быть прозрачными, подтверждением чему служат даже не философские, а эмпирические примеры из области когнитивных наук, а именно эпизоды телесных иллюзий и галлюцинаций (фантомные ощущения, соматопарафрения, сновидения и т.д.)²¹.

Энактивизм начинает со здоровой интуиции о том, что образ мозга, к которому мы относимся как к внешнему (трансцендентному) объекту, существует в самом сознании. Однако после этого введения обе теории всё больше склоняются к натурализации описания, рассуждая о сознании «извне». Именно такая диспозиция позволяет говорить о сознании как об оформленном теле, сознающем и осознаваемом организме. Для всего этого необходимо совершить выход вовне. Но именно это и запрещается, как правило, феноменологией.

Наряду с этими можно обнаружить и другие нестыковки в центральной линии аргументации нейрофеноменологии и энактивизма. Однако я хотела бы остановиться на одном наиболее существенном, как мне кажется, аспекте, который позволит более определенно показать скорее натуралистический, чем феноменологический акцент этих подходов.

4.2. Трансцендентальное измерение перспективы от первого лица

Речь пойдет о таком аспекте феноменологии, который стоит назвать, собственно, трансцендентальным.

Что показательно, сами теоретики синтетических программ натурализма и феноменологии довольно редко обращаются к этому термину. В каком смысле мы намерены его использовать? Согласно известному определению Канта, трансцендентальным является «познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов...»²². Эта основополагающая формулировка фиксирует первое правило трансцендентализма – нельзя не принимать во внимание условия возможности того опыта, который мы имеем. Познание должно начинаться не с вещей, а с условий возможности данности этих вещей. «Принятие во внимание» этих установок будет означать, как минимум, режим одновременного присутствия

²¹ Zahavi D. Phenomenology and the Project of Naturalization // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2004. Vol. 3. P. 331–347.

²² Кант И. Критика чистого разума. С. 121.

установок и их продуктов в мире²³. Этот тезис, присутствующий в различных направлениях традиционной феноменологии, оговаривает, что сам опыт сознания не может быть натурализован в мире так же, как в нем натурализованы прочие вещи. Данный принцип мы и назовем трансцендентальным. Что будет означать этот принцип для перспективы от первого лица, будет ли она присутствовать в мире и на каких правах может быть связана с жизнью организма?

Итак, трансцендентальная позиция предполагает, что данное нам есть результат или следствие некоторых условий, которые не даны. Они не могут быть даны внутри того, что с их помощью дается. Если опыт от первого лица открывает для себя этот мир, то само оно в этот мир не попадает. Как минимум это означает, что если мы не намерены сбрасывать феноменологию со счетов, то не можем начинать разговор о субъективном с внешнего мира, с мира вещей, тел и организмов. В противном случае это будет означать, что мы уже перешагнули сознание. Классическая интуиция феноменологии постулирует, что мы можем что-либо обнаружить только с помощью самого сознания. Оно является тем начальным шагом, отступить далее которого невозможно. Если мы обнаруживаем в мире вещи, мы знаем, что до вещей мы нашли в мире сознание.

Но также это будет означать, что перспектива от первого лица не может быть частью наблюдаемого мира, как бы мы ни отождествляли мир и сознание. Даже в случае возникающей в интенциональном акте сонаправленности сознания и мира данная целостность будет системным образом включать в себя точку непрозрачности. Принцип трансцендентальности определяется этой удивительной и вместе с тем очень простой диспозицией: сама природа наблюдения состоит в том, чтобы систематически упускать из поля наблюдения точку наблюдения. Наблюдение, формирующее картину, не является частью картины. Но наблюдение присутствует в картине как то, без чего эта картина не была бы возможна. Существование ненаблюдаемого определяется существованием наблюдателя. Если есть наблюдатель, то ненаблюдаемое обязательно должно существовать. Система всегда неполна, если только пытается постичь себя (свое устройство) собственными же средствами²⁴. Этот принцип ненаблюдаемости, структурно встроенный в само наблюдение, можно назвать трансцендентальным по своей природе. Точка выпадения из поля наблюдения есть условие возможности самого наблюдения. Радикальная необъективируемость (ненаблюдаемость) того, что позволяет объективировать (сделать наблюдаемым) в традиционной философии трансцендентализма, обозначается, как правило, неэмпирическим (внеопытным) условием возможности опыта. Условия, порождающие опыт, сами не есть часть опыта. В этом смысле различного рода монистические системы (к которым относятся и интегративные программы) могут устранить трансцендентность (например, дуальность внешнего и внутреннего), но не в состоянии отменить трансцендентальность всей конструкции – то, благодаря чему реальность становится наблюдаемой, само по себе не является частью наблюдаемой реальности.

²³ Стоит, конечно, отметить, что у самого Гуссерля неодновременность трансцендентальных условий и их эмпирических продуктов снимается в пользу интенциональности сознания. Однако, как мы полагаем, это положение не отменяет ошибки описания сознания «вне» самого сознания.

²⁴ Luhmann N. The paradox of observing systems // *Cultura Critique*. 1995. Vol. 31. P. 37–55.

Типичная для натурализма попытка как каузального, так и коррелятивного восстановления начальных условий сознания содержит в себе уже в скрытом виде сами эти начальные условия. Феноменология утверждает, что опередить само сознание, поставив себя впереди него, нельзя. В частности, как показывает Д. Менш, объяснение трансцендентального субъекта с помощью эмпирического невозможно в силу очевидного «переворачивания» – понятие эмпирического субъекта сконструировано трансцендентальным, но не наоборот (Менш прибегает также к «калькуляторной метафоре»: устройство калькулятора есть подобие эмпирического субъекта, в то время как математические законы, в соответствии с которыми калькулятор работает, являются аналогом трансцендентального субъекта)²⁵.

Положение нас, носителей перспективы от первого лица, по отношению к самой перспективе парадоксально – к ней нельзя отнестись, поскольку от нее нельзя «отмыслиться». Феноменологическая критика натурализма традиционно выступает против объективации сознания, в то время как натуралистический подтекст нейрофеноменологии скорее предполагает такую возможность.

Однако трансцендентальный принцип предполагает эпистемическую асимметрию наблюдаемого и ненаблюдаемого. Энактивизм и нейрофеноменология пытаются устранить асимметрию, включив в научное исследование отчеты самих испытуемых, т.е., по сути, включить перспективу от первого лица в научное исследование. Но не вполне понятно, как это поможет решить проблему, поскольку возвращает нас к традиционным проблемам интроспекции – вовлеченное в минимальную объективацию, Я будет дано себе в режиме перспективы от третьего лица.

Можно привести и другие примеры того, как сам опыт строится при условии выпадения образующих условий этого опыта. Если рассмотреть некоторые аспекты научения, то можно будет заметить, что навык, который всегда берется из опыта, строится как систематическое упущение из виду начальных условий формирования этого навыка. Возьмем любое действие. Допустим, нам нужно научиться закрывать ключом определенную дверь, и у нас не сразу это получается. После многократных неуспешных попыток мы преуспеваем. Можно ли четко описать, что произошло, после чего мы обрели навык? Если очень внимательно реконструировать весь процесс, то можно будет заметить, что в точке, где, собственно, возник новый навык, наблюдение не производилось. Мы попросту не знаем, что с нами произошло, после чего мы научились что-то делать. Дан ли нам наш опыт как прозрачный и непрерывный? Не идет ли речь о том, что мы заходим в ситуацию с феноменальным опытом необученности, но, выходя из него со сформированным навыком, затрудняясь при этом описать промежуточный телесный опыт самого момента появления навыка? Пространство образующегося навыка мы не всегда можем заполнить описанием опыта и представить как часть непрерывного самомониторинга. Еще один хороший пример – распознавание образов, навык, который, по-видимому, не является для нас прозрачным. Распознавание образов, выполненное человеком, не имеет переборного вида, поскольку, как правило, не строится за счет большой библиотеки начальных образов. Но как оно в действительности происходит? Можем ли

²⁵ Менш Д. К вопросу о натурализации феноменологии // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. 2. М., 2010. С. 302–316.

мы в точности установить, какие черты фиксируем у группы объектов, чтобы потом успешно сличить новый объект как принадлежащий группе объектов? Зачастую этот опыт дан как непрозрачный именно в точке выделения признаков сходства.

Таким образом, если мы соглашаемся с тем, что субъективный опыт будет систематически ускользать из описаний, стремящихся к формированию однородного поля наблюдения, то мы рискуем в принципе не иметь возможности создать теорию сознания. Любая попытка «воспроизвести» трансцендентальный опыт строится как попытка представить результаты процесса (прошедшего «до» и «в обход» всякой экспликации) за сам процесс.

Принимаются ли во внимание эти соображения в энактивизме и нейрофеноменологии? Как кажется, не вполне. Позиция обоих подходов больше напоминает попытку объявить сознание еще одним фундаментальным законом Вселенной. Ключевым в этой позиции является то, что Вселенная как нечто проявленное и состоящее из объектов и отношений между ними может и должна вместить в себя еще один объект, уникальный и удивительный, объект-сознание. В свою очередь, феноменология сознания должна заключаться в том, чтобы сохранить особую несводимую к физике автономию сознания. Но саму эту автономию следует поместить в мир – мир природы, единственный и окончательный.

Собственно, феноменологическая альтернатива такому подходу будет состоять в идее внеприродности, «неестественности» сознания. Самым главным в этой альтернативе является тезис о проблемности объективирующего подхода к сознанию, систематически упускающего из виду собственно трансцендентальный характер всякой феноменологии.

Заключение

В настоящей статье мы рассмотрели истоки, логику и перспективы одного из самых амбициозных проектов современной философии – синтеза феноменологии и натурализма. Была рассмотрена задача этого синтеза – добиться конвергенции естественно-научной методологии с феноменологической. Мы постарались показать, что современные интегративные проекты феноменологии и натурализма можно охарактеризовать как субъективизм, но внетрансценденталистского происхождения. Это связано со смешением натуралистических и феноменологических установок знания и утратой представления о собственно трансцендентальной природе подлинной феноменологии.

Однако, несмотря на определенную теоретическую неясность, проект синтеза натурализма и феноменологии способствует весьма продуктивному пересмотру традиционных подходов к пониманию сознания. Этот проект способствует тому, чтобы обе дисциплины не замыкались в узком кругу, но были открыты к диалогу, что важно, как нам кажется, в научно-социальном плане. Он предложил новые и важные направления исследований в науке о сознании и на новых основаниях привлек внимание к нередуцируемости перспективы от первого лица.

Что касается оценки релевантности интегративных начинаний, то, если воздерживаться от общеполитических тематизаций, связанных с природой сознания, программы действительно могут оказаться совместимыми в части

своих практических воплощений и реализаций. Другое дело, что для феноменологии этот синтез будет означать некоторое переформулирование целей и задач, т.к. традиционно ее интересуют инварианты собственно трансцендентального сознания, если угодно философский аспект сознания, а не только узкоприкладной, где речь идет скорее о психологическом, эмпирическом сознании, от которого феноменология, как правило, отвлекается.

Однако, в конечном плане, изменение ключевых положений феноменологии при вхождении в союз с естественно-научными исследованиями не является фатальным для нее. Даже если от феноменологии берется лишь идея нередуцируемости перспективы от первого лица, синтез с ней может оказаться вполне продуктивным и полезным. Кроме того, социальный аспект этого союза актуален скорее для феноменологии, т.к. если в проведении естественно-научных исследований нет никакой нехватки, то феноменология в своем классическом исполнении нередко оценивается с позиций историко-архивной ценности. Но бурное и многообещающее развитие рассмотренных нами подходов недвусмысленно свидетельствует о том, что подобные оценки несерьезны.

В подтверждение сказанному завершить настоящее исследование можно словами Сперроу, которого мы уже цитировали в начале статьи. В отношении синтеза феноменологии и натурализма он высказался следующим образом: «При любой раскладке мы не можем сказать, оправдан ли такой “брак” методологически или нет. Мы можем только заметить, что распространение этих усилий свидетельствует, вопреки тем, кто готовится отпевать феноменологию, о том, каким здоровьем отмечено современное феноменологическое исследование. Не говоря уже о том, что в феноменологии работает много людей и они не собираются сдаваться или утешаться “перед смертью”»²⁶.

Список литературы

- Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2004. 400 с.
- Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Академический Проект, 2009. 489 с.
- Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского. М.: Мысль, 1994. 502 с.
- Мени Д. К вопросу о натурализации феноменологии / Пер. с англ. М.А. Белоусова // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. 2. М.: РГГУ, 2010. С. 302–316.
- Мирошниченко М.Д. Феноменологизация или натурализация? Между философией и когнитивной наукой // *Epistemology & Philosophy of Science* / Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 1. С. 65–80.
- Сперроу Т. Дальше от феноменологии, ближе к эстетике / Пер. с англ. // Электронный журнал «Гэфтер». URL: <http://gefeter.ru/archive/14658> (дата обращения: 10.03.2019).
- Фрит К. Мозг и душа. Как нервная деятельность формирует наш внутренний мир / Пер. с англ. П. Петрова. СПб.: Астрель, 2010. 344 с.
- Gallagher S. Mutual Enlightenment: Recent Phenomenology in Cognitive Science // *Journal of Consciousness Studies*. 1997. Vol. 4. No. 3. P. 195–214.
- Gallagher S. Complexities in the First-Person Perspective // *Research in Phenomenology*. 2002. Vol. 32. No. 1. P. 238–248.

²⁶ Сперроу Т. Дальше от феноменологии, ближе к эстетике // Электронный журнал «Гэфтер». URL: <http://gefeter.ru/archive/14658> (дата обращения: 10.03.2019).

- Gallagher S., Zahavi D. *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. N.Y.: Routledge, 2007. 244 p.
- Libet B. Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action // *The Behavioral and Brain Sciences*. 1985. Vol. 8. P. 529–566.
- Luhmann N. The paradox of observing systems // *Cultura Critique*. 1995. Vol. 31. P. 37–55.
- Maturana H.R., Varela F.J. *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*. Dordrecht; Boston: D. Reidel Pub., 1980. 141 p.
- Sparrow T. *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh: Edinburgh University, 2014. 197 p.
- Thompson E., Varela F.J. Radical embodiment: Neural dynamics and consciousness // *Trends in Cognitive Sciences*. 2001. Vol. 5. P. 418–425.
- Varela F. *The View from Within: First-Person Methodologies in the Study of Consciousness*. L.: Imprint Academic, 2005. 225 p.
- Varela F.J., Thompson E., Rosch E. *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. Cambridge (MA): MIT Press, 1991. 321 p.
- Zahavi D. Phenomenology and the Project of Naturalization // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2004. Vol. 3. P. 331–347.

Phenomenology without a transcendental subject: Neurophenomenology and enactivism in search of a first-person perspective*

Diana E. Gasparyan

National Research University “Higher School of Economics”. 20 Myasnitckaya Str., Moscow, 101001, Russian Federation; e-mail: anaid6@yandex.ru

The article discusses one of the most rapidly developing projects of modern philosophy, namely, the integration project of phenomenology and naturalism. The article highlights the first-person perspective as instrumental for such integration. The author outlines two key directions: neurophenomenology (F. Varela) and enactivism (S. Gallagher). Explanations are given on how exactly the first-person perspective is going to be included in the cognitive research of science. The article examines the methodology of the project, in particular, whether it is based on the methods of the classical phenomenology of E. Husserl or on the understanding of phenomenology in analytical philosophy of consciousness. The feasibility of the integrated methodology is discussed. The author expresses doubts whether the actual implementation of the project is going to comply with its phenomenological program. It is argued that we observe a certain obscurity in the use of natural and transcendental attitudes, the difficulty of interpreting the “external” and “internal”, the ambiguity of deduction of the body from the “bodily experience”, etc. Special attention is given to the idea of transcendental first-person perspective and non-representation of the first person in the world.

Keywords: phenomenology, neurophenomenology, enactivism, transcendentalism, philosophy of consciousness, cognitive sciences, subject, first-person philosophy, first-person perspective

For citation: Gasparyan, D.E. “Fenomenologiya bez transtsendental’nogo sub”ekta: neurofenomenologiya i enaktivizm v poiskakh perspektivy ot pervogo litsa” [Phenomenology without a transcendental subject: neurophenomenology and enactivism in search of a first-person perspective], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 1, pp. 80–96. (In Russian)

* The work has been supported by the research grant No. 18-01-003 as part of the Program “Scientific Fund of the National Research University ‘Higher School of Economics’ (NRU HSE) in 2018–2019 and Program ‘5-100’”.

References

- Frith, C. *Mozg i dusha. Kak nervnaya deyatelnost formiruyet nash vnutrenniy mir* [Making Up the Mind: How the Brain Creates Our Mental World], trans. by P. Petrov. St. Petersburg: Astrel Publ., 2010. 344 pp. (In Russian)
- Gallagher, S. "Mutual Enlightenment: Recent Phenomenology in Cognitive Science", *Journal of Consciousness Studies*, 1997, Vol. 4, No. 3, pp. 195–214.
- Gallagher, S. "Complexities in the First-Person Perspective", *Research in Phenomenology*, 2002, Vol. 32, No. 1, pp. 238–248.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. New York: Routledge, 2007. 244 pp.
- Husserl, E. *Idei k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii* [Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy], Book I, trans. by A.V. Mikhailov. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2009. 486 pp. (In Russian)
- Husserl, E. *Krisis evropeiskih nauk i transcendentalnaya fenomenologiya: Vvedeniye v fenomenologicheskuyu filosofiyu* [Crisis of European sciences and transcendental phenomenology: Introduction to phenomenological philosophy], trans. by D.V. Sklyadnev. St. Petersburg: Vladimir Dal Publ., 2004. 400 pp. (In Russian)
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Kritik der reinen Vernunft], trans. by N. Losskii. Moscow: 1994. 784 pp. (In Russian)
- Libet, B. "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action", *The Behavioral and Brain Sciences*, 1985, Vol. 8, pp. 529–566.
- Luhmann, N. "The paradox of observing systems", *Cultura Critique*, 1995, Vol. 31, pp. 37–55.
- Maturana, H.R. & Varela, F.J. *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*. Dordrecht; Boston: D. Reidel Pub., 1980. 141 pp.
- Mensh, D. "K voprosu o naturalizacii fenomenologii" [Toward the question of naturalization of phenomenology], *Ezhegodnik po fenomenologicheskoy filosofii*, Vol. 2. Moscow: RGGU Publ., 2010, pp. 302–316. (In Russian)
- Miroshnichenko, M.D. "Fenomenologizatsiya ili naturalizatsiya? Mezhdru filosofiyey i kognitivnoy naukoj" [Phenomenalization or naturalization? Between philosophy and cognitive science], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2018, Vol. 56, No. 1, pp. 144–159. (In Russian)
- Sparrow, T. *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh: Edinburgh University, 2014. 197 pp.
- Sparrow, T. "Dalshe ot fenomenologii, blizhe k estetike" [Farther from phenomenology, closer to aesthetics], *GEFTER* [<http://gefeter.ru/archive/14658>, accessed on 10.03.2019]. (In Russian)
- Thompson, E. & Varela, F.J. "Radical embodiment: Neural dynamics and consciousness", *Trends in Cognitive Sciences*, 2001, Vol. 5, pp. 418–425.
- Varela, F. *The View from Within: First-Person Methodologies in the Study of Consciousness*. London: Imprint Academic, 2005. 225 pp.
- Varela, F.J., Thompson, E. & Rosch, E. *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991. 321 pp.
- Zahavi, D. "Phenomenology and the Project of Naturalization", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2004, Vol. 3, pp. 331–347.

В.А. Бажанов

МАРКСИЗМ И ВУЛЬГАРНЫЙ СОЦИОЦЕНТРИЗМ. ПАРАДОКСЫ МАРКСИСТСКОЙ ТЕОРИИ И ПРАКТИКИ*

Памяти Э.И. Колчинского

Бажанов Валентин Александрович – доктор философских наук, профессор. Ульяновский государственный университет. Российская Федерация, 432000, г. Ульяновск, ул. Л. Толстого, д. 42; e-mail: vbazhanov@yandex.ru; web: <http://staff.ulsu.ru/bazhanov>

В статье анализируется ключевой принцип марксизма (марксизма-ленинизма) – принцип практики, который в области гносеологии функционирует в качестве критерия истины, а также установка на понимание сущности личности и иных общественных явлений, которая формируется исключительно определенной социально-экономической реальностью (вульгарный социоцентризм). В операциональном смысле принцип практики фактически интерпретируется как принцип единства теории и практики. Показывается, что благодаря природе властных отношений в тоталитарных политических режимах, прежде всего при осмыслении особенностей реализации этого принципа в условиях идеологизированной науки, возникает парадокс, который выражается в том, что на уровне практической деятельности (теоретический) принцип единства теории и практики в качестве критерия истины в силу действия эффекта «эхо-камер» смещался в область периферии. Этот эффект в течение десятилетий позволял развиваться ненаучным концепциям, которые обещали существенные практические результаты, но долгое время оказывались фактически бесплодными. Вульгарный социоцентризм (социологизм) подпитывал феномен идеологизированной науки, фактически активно пытаясь подавить натуралистические установки в биологии и препятствуя конструктивной реализации принципа практики. Данная ситуация разбирается на примере «мичуринской биологии» Т.Д. Лысенко, предлагается объяснение феномену влияния его фигуры в советской биологии. Рассматриваются причины, которые позволяли теоретическим концепциям Т.Д. Лысенко в условиях постоянных испытаний в сельском хозяйстве существовать без какого-либо заметного практического подтверждения в течение ряда десятилетий. На основании проведенного анализа делается вывод о том, как в условиях идеологизированной науки критерий научности в виде требования воспроизводимости эксперимента выносятся в область периферии методологического сознания.

* Исследование выполнено при поддержке РФФИ, грант №19-011-00007а «Проблема синтеза натурализма и социоцентризма в когнитивных исследованиях: истоки и значение для эпистемологии и философии науки».

Ключевые слова: принцип единства теории и практики, социоцентризм, идеологизированная наука, Лысенко

Для цитирования: В.А. Бажанов. Марксизм и вульгарный социоцентризм. Парадоксы марксистской теории и практики // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 1. С. 97–109.

Как известно, принцип практики занимает в марксистской философии центральное место. Именно акцент на практике, роли практической деятельности в существовании человека и общества делал, так сказать, марксизм марксизмом. Начиная с первого тезиса К. Маркса о Фейербахе и до «Материализма и эмпириокритицизма» и «Философских тетрадей» В.И. Ульянова-Ленина практика наделялась статусом «*выше (теоретического) познания*, ибо она имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности»¹. Поэтому само собой разумеющейся установкой для любого марксиста должна была служить установка, согласно которой «в практике должен доказать человек истинность, т.е. действенность и мощь, посюсторонность своего мышления»². В области теории познания этот принцип воплощался как принцип единства теории и (материальной по своей сути) практики.

Между тем реальная история науки в условиях господства марксизма-ленинизма в качестве государственной идеологии свидетельствует, на мой взгляд, не просто о невнимании, а – в условиях вульгарного социоцентризма (социологизма)³, который отличал феномен идеологизированной науки в СССР, – фактическом пренебрежении этим краеугольным принципом марксизма. Возможно, что этим принципом пренебрегали бессознательно, поскольку осознанное и рефлексивное следование этой марксистской догме неизбежно разрушило бы не только иллюзии по поводу всесильности идей К. Маркса (и В.И. Ленина), но и доказательства их воплощения в действительность, а это уже заставило бы впасть в ересь и усомниться в аутентичном понимании и следовании духу и букве марксизма самой коммунистической властью. Здесь кроется еще один парадокс марксистской теории и практики⁴, который сопутствует феномену идеологизированной науки, долгие годы доминировавшей в Советском Союзе. Ключевой принцип этого учения провозглашался в теории, но не желал работать на практике.

В чем конкретно выражается этот парадокс, имея в виду реализацию основополагающего марксистского принципа практики, идеи единства теории и практики? Какие факты свидетельствуют об игнорировании деятельности согласно этому принципу, причем игнорировании не единичном, а имеющем перманентный и универсальный характер? Почему социоцентризм в его вульгарной форме способствовал фактическому игнорированию принципа

¹ Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полн. собр. соч.: в 55 т. Т. 29. М., 1969. С. 195.

² Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 39 т. Т. 3. М., 1955. С. 1–2.

³ Понятия социоцентризма и социологизма употребляются в качестве равнозначных. См., например: Пружинин Б.И. Социологизм в эпистемологии (критические заметки) // Релятивизм, плюрализм, критицизм: эпистемологический анализ. М., 2012. С. 61–79.

⁴ Бажанов В.А. Социальный климат и история науки. Парадоксы марксистской теории и практики // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2007. Т. XI. № 1. С. 146–156.

практики, требования воспроизводимости эксперимента в условиях идеологизированной науки на протяжении *десятков лет*?

Эти и смежные с ними вопросы до сих пор активно обсуждаются и в современной зарубежной, и отечественной литературе, особенно в связи с развитием эпигенетики, которая с поверхностной точки зрения реанимирует, казалось бы, канувшие в Лету идеи Ламарка и популярные в СССР во второй трети двадцатого века замыслы Т.Д. Лысенко⁵. Несмотря на многочисленные труды, посвященные «феномену Лысенко», лысенкоизму, этот феномен, имеющий важное социальное значение, активно обсуждавшийся на нескольких конференциях за рубежом в последние годы, даже в настоящее время характеризуется как «белое пятно» в социальной истории науки⁶. С точки зрения социальной эпистемологии и философии науки он также осмыслен далеко не в полной мере.

Данная статья отчасти посвящена восполнению этого пробела.

«Великая практика требует великой теории...»

Мысль Н.И. Бухарина, вынесенная в заголовок данного раздела статьи, занимала почетное место в его докладе на всемирном конгрессе по истории науки и техники в Лондоне в 1931 году⁷. Такой теорией, по Бухарину, конечно, является марксизм, а триумф социалистической революции в России, по существу, должен повлечь за собой не просто расцвет науки в новом обществе, а революцию в методах научного познания.

Анализ различных областей науки под углом зрения марксистской методологии, диалектико-материалистических представлений должен вскрыть качественно новые их законы и тем самым существенно продвинуть эти науки на пути познания природы, общества и человека. Это означало

⁵ *Dejong-Lambert W., Kremontsov N.* On Labels and Issues: The Lysenko Controversy and the Cold War // *Journal of History of Biology*. 2012. Vol. 45. P. 373–388; *Колчинский Э.И.* Н.И. Вавилов и Т.Д. Лысенко в пространстве историко-научных исследований // *Природа*. 2018. № 1. С. 3–14; *Колчинский Э.И.* «В бой идут одни старики...», или о перспективах возрождения лысенкоизма в России // *Вопросы истории естествознания и техники*. 2018. № 1. С. 365–384; *Колчинский Э.И., Ермолаев А.И.* Разгромный август 1948 года: как власть боролась с биологией // *Политическая концептология*. 2018. № 3. С. 89–112; *Колчинский Э.И.* Пятьдесят лет спустя: размышления над книгами, изданными к 130-летию юбилею со дня рождения Н.И. Вавилова и накануне 70-летия августовской сессии ВАСХНИЛ // *Вопросы истории естествознания и техники*. 2018. № 3. С. 559–591; *Harper P.S.* Some Pioneers of European Genetics // *European Journal of Human Genetics*. 2017. Vol. 47. P. 1–18; *Wang Z., Liu Y.* Lysenko and Russian Genetics: an Alternative View // *European Journal of Human Genetics*. 2017. Vol. 25. P. 1097–1098; *Harper P.S.* Lysenko and Russian Genetics: Reply to Wang and Liu // *European Journal of Human Genetics*. 2017. Vol. 25. P. 1098; *Gordin M.* Lysenko Unemployed: Soviet Genetics after the Aftermath // *ISIS*. 2018. Vol. 109. No. 1. P. 56–78.

⁶ *Конашев М.Б.* Лысенкоизм как «белое пятно» в «социальной истории науки». Ч. 1 // *Социология науки и технологий*. 2017. Т. 8. № 2. С. 21–30; Ч. 2. Т. 8. № 3. С. 18–24; Ч. 3. Т. 9. № 2. С. 23–37.

⁷ *Bukharin N.I.* Theory and practice from the standpoint of dialectical materialism // *Science at the Crossroads. Papers Presented to the International Congress of the History of Science and Technology Held in London from June 29th to July 3rd, 1931 by the delegates of the U.S.S.R. L., 1931.* <https://www.marxists.org/archive/bukharin/works/1931/diamat/index.htm> (дата обращения: 25.05.2019).

«диалектизацию» физики, биологии и других естественных наук, равно как и наук социально-гуманитарного профиля, а значит, и отход от натурализма, который настаивал на эмпирическом базисе науки, в сторону идеологических представлений, а значит, и в немалой степени к социоцентризму.

Н.И. Бухарин фактически придерживался метода «идеологического соответствия», согласно которому на прогрессивной стадии развития общественных систем порождается прогрессивная наука, а на стадии их регресса наука неизбежно теряет свой познавательный потенциал и выродается в псевдонауку. Так, в книге «Социально-экономические корни механики Ньютона», которая явилась определенным развитием также лондонского доклада 1931 года и увидела свет на русском языке в 1933 году, в духе метода идеологического соответствия Б.М. Гессен, который ныне считается родоначальником таких влиятельных направлений в философии науки, как экстернализм и социальные исследования науки (*social studies of science*), рассуждал о том, что в эпоху Ньютона «подымающаяся буржуазия ставит естествознание себе на службу, на службу развитию производительных сил... Являясь для этого времени наиболее прогрессивным классом, она требует наиболее прогрессивной науки»⁸. Это означает, что наука нового – социалистического – общества должна решительно преодолеть «буржуазное» наследие, которое заставляет ее «отставать от жизни», и, руководствуясь революционной теорией Маркса и Ленина, наука должна качественно преобразиться, предоставив производительным силам широкие горизонты развития. Вера в появление такого рода науки, питаемой марксистской методологией, была характерна для очень многих советских ученых того периода.

Отчетливо выраженный социальный реализм и вульгарный социоцентризм марксизма в его советской версии, явно культивировавшие социальный детерминизм и неявно предполагавшие безусловную доминанту целого над частью, исходили из той посылки, что обществу, вооруженному передовой идеологией, под силу воспитать и принципиально нового человека, который всецело является вершителем своей судьбы и смелым строителем своего будущего, или же перевоспитать («перековать») человека старой формации. Сущность человека определяется совокупностью всех общественных отношений, провозглашал Маркс, а, следовательно, преобразование общественных отношений не может не изменить сущность человека. Естественный компонент сущности человека, задаваемой самой природой, его биологическими и физиологическими особенностями, как и следовало из установки вульгарного социоцентризма, здесь фактически принимался во внимание лишь как совершенствование его физических данных, важных для строительства нового общества. Главное – воспитание (или перевоспитание). Именно это убеждение, например, воплощалось в педагогической системе А.С. Макаренки. Это же убеждение от мира человека было фактически экстраполировано и на растительный мир. Наиболее активным проводником этого убеждения в практической плоскости аграрной науки и растениеводства выступал Т.Д. Лысенко.

⁸ Гессен Б.М. Социально-экономические корни механики Ньютона. Государственное технико-теоретическое изд-во. М.; Л., 1933. С. 24. Подробнее см.: *Bazhanov V. Social Milieu and Evolution of Logic, Epistemology, and the History of Science: The Case of Marxism // Epistemology and the Social. Amsterdam, 2008. P. 157–169.*

Что требуется практике, чтобы показать «действенность, мощь, посюсторонность» нашего мышления?

Как понимать, что «вся живая человеческая практика врывается в самую теорию познания, давая *объективный* критерий истины»? Если практическая деятельность представляет собой чувственно-предметную, целеполагающую деятельность человека, то каковы ее особенности в плане демонстрации «действенности, мощи, посюсторонности» нашего мышления? Раз практическая деятельность есть процесс, то возникает вопрос, в частности, о такой ее особенности, как (примерная) длительность этого процесса, достаточная для того, чтобы практика могла приобрести статус объективного критерия истины. Достаточен ли одномоментный эпизод («факт»)? Или нужен год, порой десятилетие, а то и век? В ортодоксальном марксизме, насколько мне известно, на этом вопросе внимания не заостряли. Между тем понятно, что в силу (опять-таки марксистского) принципа конкретности истины однозначного ответа на этот вопрос дать невозможно. И тем не менее в случае более или менее стойкого убеждения в правомерности и существовании *научной* истины требуется *воспроизводимость* экспериментов, фиксирующих определенные *факты*.

Воспроизводимость неявно подразумевает наличие некоторого временного промежутка, достаточного для этой процедуры и ее оценки. Таким образом, своего рода операциональный аспект практики как критерия истины – это как минимум очевидная воспроизводимость опыта (и соответствующей фактологии). И вот здесь обнажается парадокс принципа марксистской теории и практики: теория предписывает следование практике как критерию объективной истины, но в атмосфере феномена идеологизированной науки, характерной для (по меньшей мере) 1920–1950-х годов существования Советского Союза и других коммунистических государств, для ряда громких кампаний и эпизодов обнаруживается стойкая, продолжающаяся десятилетиями по причине действия эффекта «эхо-камеры» (о котором будет сказано ниже) «когнитивная слепота», которая фактически для некоторых ситуаций в науке упраздняла стержневой принцип марксизма (единства теории и практики): фактор невоспроизводимости опыта в течение *десятилетий* фактически не играл сколько-нибудь значимой роли ни в государственных решениях, ни в процессе ассимиляции неподтверждаемых практикой теорий заметной частью научного сообщества. Как такое могло иметь место?

Феномен Лысенко как квинтэссенция идеологизированной науки

Феномен Лысенко, обстоятельства его взлета и роль в разгроме отечественной генетики подробно и глубоко описаны в литературе¹⁰. Я затрону лишь тот аспект этой истории, который непосредственно касается принципа

⁹ Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полн. собр. соч.: в 55 т. Т. 18. М., 1968. С. 198.

¹⁰ Joravsky D. The Lysenko Affair. Chicago; L., 1986; Эфроимсон В.П. О Лысенко и лысенковщине // Вопросы истории естествознания и техники. 1989. № 1. С. 79–93; № 2. С. 132–137; № 3. С. 96–109; № 4. С. 100–111; Медведев Ж. Взлет и падение Лысенко. М., 1993; Сойфер В. Власть и наука. История разгрома генетики в СССР. М., 1993; Roll-Hansen N. The Lysenko Effect. The Politics of Science. Amherst (N.Y.), 2005; Dejong-Lambert W., Kremontsov N. On Labels and Issues. P. 373–388; Колчинский Э.И. Н.И. Вавилов и Т.Д. Лысенко в пространстве историко-научных исследований. С. 3–14; Грэм Л. Лысенко вблизи // Историко-биологические исследования. 2018. Т. 10. № 1. С. 42–51.

единства теории и практики. В контексте многих идеологических установок, ограничивающих возможности критической рефлексии, последовательного воплощения в жизнь данного принципа вряд ли можно было ожидать. Среди закономерностей становления и развития коммунистических режимов феномены идеологизированной науки и вульгарного социоцентризма воспроизводились в той или иной форме с жесткой (можно даже утверждать – неминуемой) регулярностью.

Для революционно настроенной части российского общества, которая стремилась к переустройству социума на базе новой идеологии, было типичным подозрительное отношение к «буржуазной», «правительственной» науке, которое означало сомнение в том, что она способна достичь объективной истины. Такое отношение выражали не только сторонники Маркса и Ленина, но и, например, анархисты (М.А. Бакунин и П.А. Кропоткин). После Октябрьского переворота новое общество взывало к созданию «пролетарской» науки (А.А. Богданов), надеясь на ее невиданные достижения.

В фигуре Т.Д. Лысенко удачным образом как раз и сконцентрировались черты ученого нового типа: человек из гущи народа (украинских крестьян), получивший и среднее образование (училище садоводства), и высшее в аграрном вузе (заочное). Был вовлечен в опыты по селекции растений (но математически обработать результаты опытов самостоятельно не мог; статистику не только не понимал, но и отвергал ввиду того обстоятельства, что «наука – враг случайностей»). В 1928 году выходит его (как оказывается, фактически единственная) более или менее объемная научная работа (большую часть которой занимали таблицы данных; впоследствии в публикациях Лысенко доминировал публицистический и пропагандистский стиль). Благодаря своей энергичности был замечен рядом видных агробиологов и, главное, представителями власти.

Н.И. Вавилов, избранный действительным членом АН СССР в 1929 году и возглавивший Всесоюзную академию сельскохозяйственных наук имени В. И. Ленина (ВАСХНИЛ), способствовал продвижению исследователя из народа, который в 1934 году был избран действительным членом АН Украинской ССР, а через год – действительным членом АН СССР и награжден орденом Ленина. Еще в конце 1920-х годов «по инициативе наркомзема УССР А.Г. Шлихтера началась агрессивная пропаганда мифа о “народном академике” Лысенко», которая граничила едва ли не с его «сакрализацией»¹¹. Между тем в профессиональном плане, согласно отзывам действительно квалифицированных оппонентов, Лысенко был малограмотен, замещающая качества исследователя общественной активностью и выступлениями в духе передовиц «Правды» в средствах массовой информации (включая и в возглавляемом им журнале «Яровизация»). Пользуясь высоким положением, достигнутым благодаря своему происхождению и публичной активности, он фонтанировал все новыми и новыми проектами: обещал правительству резкое, едва ли не фантастическое увеличение урожайности зерновых путем своего рода быстрого «воспитания» растений разными методами, например перекрестного скрещивания опылителей, радикального продвижения ряда культур (например, абрикоса и винограда) на север и т.п.¹² Наиболее известен метод яровизации,

¹¹ Колчинский Э.И. Н.И. Вавилов и Т.Д. Лысенко в пространстве историко-научных исследований. С. 4.

¹² См.: Любичев А.А. О монополии Т.Д. Лысенко в биологии. Ульяновск, 2004. С. 308–311.

который как бы транслировал крестьянский обычай работы с семенами в область агробиологии (вместо их согревания перед посевом предлагалось их охлаждение, которое якобы позволит семенам адаптироваться к неблагоприятным погодным условиям, «воспитать» их для всходов, если весна выдается холодной). «Обещания Лысенко в краткие сроки вывести устойчивые сорта и путем яровизации повысить урожайность давали шанс партийным функционерам избежать ответственности за коллективизацию и голодомор», – замечает Э.И. Колчинский¹³.

Между тем опыты, проверяющие метод яровизации, посевы по стерне, культивирование ветвистой пшеницы, как и многие другие проекты Лысенко, продолжались многие годы, но какие-либо положительные результаты отсутствовали.

Во время Великой Отечественной войны страна отчаянно нуждалась в каучуке. Лысенко предложил получать каучук посредством гнездовых посадок среднеазиатского растения кок-сагыза. Попытки получения достаточного количества каучука из кок-сагыза также продолжались довольно длительное время, но этот каучук в буквальном смысле был на вес золота и поэтому получаемые объемы никак не могли удовлетворить государственные потребности, которые в тот период удовлетворялись синтетическим каучуком не очень высокого качества. Лишь по ленд-лизу в СССР была передана более совершенная технология получения синтетического каучука.

Таким образом, и в случае каучука Лысенко ничего не добился. Субтропические культуры так и не прижились в северных районах.

Многие крупные биологи серьезно критиковали деятельность Лысенко. Они напрямую обращались к руководителям страны, обосновывая колоссальный вред, наносимый Лысенко сельскохозяйственному производству¹⁴. Лысенко и его последователи упорно игнорировали эту критику на том основании, что она инспирирована врагами социалистического отечества и отечественной науки, которая противостоит вырождающейся буржуазной науке. Критику Лысенко власти также совершенно не замечали, хотя секретарь ЦК ВКП(б) А. А. Жданов, в 1946–1947 годах главный идеолог партии, и его сын Ю. А. Жданов, с декабря 1947 года возглавлявший отдел науки ЦК ВКП(б), скептически относились к работам Лысенко¹⁵. Тем не менее благожелательное отношение Сталина нивелировало любые попытки критической оценки деятельности Лысенко. Тоталитарный политический режим требовал слияния личности с личностью «вождя», причем этот феномен едва ли не «голографически» воспроизводился на всех ответвлениях вертикали власти. Лысенко был назначен властью «вождем» в области агробиологии.

Исповедуя марксизм-ленинизм, верховная власть СССР, вопреки смыслу ключевого принципа марксизма (единства теории и практики), упорно не обращала внимания на многолетнюю негативную сельскохозяйственную практику Лысенко. Здесь действовала система «эхо-камер и/или эпистемических пузырей» (epistemic echo chambers, epistemic bubbles). Эпистемическими «эхо-камерами» или «пузырями» сейчас в философии науки и социальной

¹³ Колчинский Э.И. Н.И. Вавилов и Т.Д. Лысенко в пространстве историко-научных исследований. С. 11.

¹⁴ Эфроимсон В.П. Указ. соч.

¹⁵ Вавилов Ю.Н. Обмен письмами между Т.Д. Лысенко и И.В. Сталиным в октябре 1947 г. // Вопросы истории естествознания и техники. 1998. № 2. С. 153–154.

эпистемологии называют ситуации, в которых информация о каких-либо явлениях черпается из заведомо и принудительно ограниченных источников, игнорирующих или даже подавляющих альтернативные источники¹⁶. Отсюда и вытекала «когнитивная слепота» и власти, и многих сторонников Лысенко, которые как бы и находились в эпистемической эхо-камере, в пределах которой они «слышали» только свои собственные голоса.

Лысенко к тому же успешно удалял своих критиков (из жизни; кому везло больше – лишь из науки). На сессии ВАСХНИЛ 1948 года он разгромил отечественных генетиков, провозгласив «единственно научной» лишь мичуринскую агробиологию, которая коренным образом отличается от «менделеевско-моргановской» генетики. Еще в 1940 году он был назначен директором Института генетики АН СССР, заменив репрессированного и позже погибшего в саратовской тюрьме Н.И. Вавилова. Спротивление Лысенко продолжали оказывать физики и математики, среди которых было немало влиятельных и именитых ученых. Однако вплоть до потери власти Н.С. Хрущевым в 1964 году Лысенко был «непотопляемым».

Чем можно объяснить феномен невероятного академического долгожительства Лысенко в условиях фактического краха всех практических воплощений его идей?

Власть как духовная опора идеологизированной науки

Лысенко был обласкан властью. Именно власть объясняет его «могущество» и фактор академического долгожительства, несмотря на отсутствие каких-либо убедительных доказательств практических приложений его теоретических конструкций. Ему покровительствовал в период его взлета и утверждения властного академического положения в биологии президент АН СССР в 1936–1945 годах ботаник В.Л. Комаров, который по существу разделял взгляды Ламарка, относящиеся к наследованию приобретенных признаков¹⁷. Сам же Лысенко и его сторонники, фактически следовавшие

¹⁶ Baumgaertner B. Yes, No, Maybe So: A Veritistic Approach to Echo Chambers Using a Trichotomous Belief Model // *Synthese*. 2014. Vol. 191. P. 2549–2569; Boyd K. Epistemically Pernicious Groups and the Groupstrapping Problem // *Social Epistemology*. 2018. Vol. 33 (1). P. 61–73.

¹⁷ Современная эпигенетика лишь с поверхностной точки зрения напоминает ламаркизм, но развивается в контексте неodarвинизма, поскольку изучает влияние среды на молекулярные процессы, существенно влияющие на активность генома без изменения последовательности ДНК в самих генах. Это обстоятельство позволяет, однако, в определенном смысле говорить о некоторой слабой форме неоламаркизма (*Transformations of Lamarckism. From Subtle Fluids to Molecular Biology*. Cambridge (Mass.), 2011; Wang Y, Liu H., Sun Z. Lamarck Rises from his Grave: Parental Environment-Induced Epigenetic Inheritance in Model Organisms and Humans // *Biological Reviews*. 2017. Vol. 92. P. 2084–2111). Развитие эпигенетики на ранних этапах, когда механизмы наследования некоторых приобретенных признаков были еще не известны, отчасти тормозилось невольными параллелями с лысенкоизмом и воспоминаниями о черных днях и разгроме генетики в СССР. Эпигенетика вдруг стала использоваться некоторыми российскими биологами с целью реабилитации Лысенко. Между тем архаичные идеи Лысенко не имеют никакого отношения к современной эпигенетике. Этот факт убедительно обосновывается и зарубежными (*Deichmann U. Epigenetics: The Origins and Evolution of a Fashionable Topic // Developmental Biology*. 2016. Vol. 416. P. 253; *Harper P.S. Lysenko and Russian Genetics*. P. 1098), и отечественными учеными (*Голубовский М.Д. Призрак Лысенко и его современные инкарнации // Историко-биологические исследования*. 2015. Т. 7 (2). С. 115–130; *Колчинский Э.И. «В бой идут одни старики...»*. С. 365–384).

в своих примитивных концепциях, предполагавших «воспитание» растений, Ламарку (и по существу вульгарному социоцентризму), объявляли себя последователями Ч. Дарвина, в пику буржуазному космополитизму воплощающими в действительность заветы И.В. Мичурина. Главное же заключается в том, что Лысенко покровительствовал сам И.В. Сталин, который в письмах даже обращался к Лысенко по имени и отчеству, что было довольно редким явлением¹⁸.

В воспоминаниях о великом отечественном генетике Н.К. Кольцове приводят эпизод, который иллюстрирует могущество Лысенко. Еще в начале 1935 года, на 2-м Всесоюзном съезде колхозников-ударников Т.Д. Лысенко был открыто и горячо поддержан Сталиным (такие эмоциональные акты были совсем не характерны для Сталина). «Народный академик действовал психологически выверенно, он знал, на что упираться, чтобы понравиться, всячески показывая свою скромность, и, видимо, попал в десятку, заявив: “Товарищи, разве не было и нет классовой борьбы на фронте яровизации?”. Тут Сталин встал с места и, аплодируя, выкрикнул в зал: “Браво, товарищ Лысенко, браво!”. Демонстративное одобрение вождя перевешивало оценки любых, взятых вместе, ученых экспертов»¹⁹.

Борьба против космополитизма означала утверждение отечественных авторитетов – основоположников в науке. В агробиологии на роль такого авторитета был выбран И.В. Мичурин, а подхватить эстафетную палочку развития мичуринского творческого наследия было доверено «народному» академику Лысенко, который и отстаивал принципы пролетарского подхода к растениеводству.

Тоталитарный режим, создавший атмосферу, благоприятствующую возникновению и развитию феномена идеологизированной науки и эффекта «эхо-камеры», обладал свойством «свехпроводимости», которое, в частности, выражалось в том, что оценки и суждения «вождя», первого человека в государстве, без искажений распространялись на всех, кого они касались. Под этим «зонтиком» и оказался Лысенко, и пребывал под ним не только при безграничной власти Сталине, но и при менее могущественном Хрущеве. Их «когнитивная слепота» заставляла «вертикаль власти» закрывать глаза на многочисленные пустые обещания «райских куш» в сельском хозяйстве, но практическую бесплодность идей Лысенко.

Марксизм-ленинизм в практической деятельности помещал принцип единства теории и практики в качестве критерия истины в область далекой периферии. Нельзя также не обратить внимания на то обстоятельство, что марксистско-ленинская идеология и ее носитель, советская власть, если перефразировать известное выражение К. Маркса, в своем революционном порыве не нуждались в помощи «духов прошлого» и не заимствовали у них «имена, боевые лозунги, костюмы». Прошлое отрицалось не диалектически, а скорее «метафизически», то есть через марксистское истолкование сущности «метафизического метода» как «голового отрицания». Если иметь в виду критерий воспроизводимости, то можно заключить, что в иных вариантах доктрина марксизма в том виде, в котором она замышлялась создателями в отношении науки, на практике оказалась осуществимой с большими искажениями.

¹⁸ Вавилов Ю.Н. Обмен письмами между Т.Д. Лысенко и И.В. Сталиным в октябре 1947 г. С. 164.

¹⁹ Бабков В.В. Н.К. Кольцов и его институт в 1938–1939 гг. // Онтогенез. 1992. № 4. С. 447; Раменский Е.В. Николай Кольцов: Биолог, обогнавший время. М., 2012. С. 322.

Список литературы

- Бабков В.В. Н.К. Кольцов и его институт в 1938–1939 г. // Онтогенез. 1992. № 4. С. 443–459.
- Бажанов В.А. Социальный климат и история науки. Парадоксы марксистской теории и практики // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2007. Т. XI. № 1. С. 146–156.
- Вавилов Ю.Н. Обмен письмами между Т.Д. Лысенко и И.В. Сталиным в октябре 1947 г. // Вопросы истории естествознания и техники. 1998. № 2. С. 153–157.
- Гессен Б.М. Социально-экономические корни механики Ньютона. М.; Л.: ГТТИ, 1933. 77 с.
- Голубовский М.Д. Призрак Лысенко и его современные инкарнации // Историко-биологические исследования. 2015. Т. 7 (2). С. 115–130.
- Грэм Л. Лысенко вблизи // Историко-биологические исследования. 2018. Т. 10. № 1. С. 42–51.
- Колчинский Э.И. Н.И. Вавилов и Т.Д. Лысенко в пространстве историко-научных исследований // *Природа*. 2018. № 1. С. 3–14.
- Колчинский Э.И. «В бой идут одни старики...», или о перспективах возрождения лысенкоизма в России // Вопросы истории естествознания и техники. 2018. № 1. С. 365–384.
- Колчинский Э.И. Пятьдесят лет спустя: размышления над книгами, изданными к 130-летию юбилею со дня рождения Н.И. Вавилова и накануне 70-летия августовской сессии ВАСХНИЛ // Вопросы истории естествознания и техники. 2018. № 3. С. 559–591.
- Колчинский Э.И., Ермолаев А.И. Разгромный август 1948 года: как власть боролась с биологией // *Политическая концептология*. 2018. № 3. С. 89–112.
- Конашев М.Б. Лысенкоизм как «белое пятно» в «социальной истории науки». Ч. 1 // *Социология науки и технологий*. 2017. Т. 8. № 2. С. 21–30; Ч. 2. Т. 8. № 3. С. 18–24; Ч. 3. Т. 9. № 2. С. 23–37.
- Коновалов Ю.Б. Иосифу Виссарионовичу Сталину от академика Т.Д. Лысенко // Вопросы истории естествознания и техники. 1989. № 2. С. 157–166.
- Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // *Ленин В.И. Полн. собр. соч.*: в 55 т. Т. 18. М.: Политиздат, 1968. 525 с.
- Ленин В.И. Философские тетради // *Ленин В.И. Полн. собр. соч.*: в 55 т. Т. 29. М.: Политиздат, 1969. 782 с.
- Любичев А.А. О монополии Т.Д. Лысенко в биологии. Ульяновск: УлГПУ, 2004. 422 с.
- Маркс К. Тезисы о Фейербахе // *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*: в 39 т. Т. 3. 2–3-е изд. М.: Политиздат, 1955. С. 1–4.
- Медведев Ж. Взлет и падение Лысенко. М.: Книга, 1993. 348 с.
- Пружинин Б.И. Социологизм в эпистемологии (критические заметки) // *Релятивизм, плюрализм, критицизм: эпистемологический анализ / Отв. ред. В.А. Лекторский*. М.: ИФ РАН, 2012. С. 61–79.
- Раменский Е.В. Николай Кольцов: Биолог, обогнавший время. М.: Наука, 2012. 388 с.
- Сойфер В. Власть и наука. История разгрома генетики в СССР. М.: Лазурь, 1993. 706 с.
- Эфроимсон В.П. О Лысенко и лысенковщина // Вопросы истории естествознания и техники. 1989. № 1. С. 79–93; № 2. С. 132–137; № 3. С. 96–109; № 4. С. 100–111.
- Baumgaertner B. Yes, No, Maybe So: A Veritistic Approach to Echo Chambers Using a Trichotomous Belief Model // *Synthese*. 2014. Vol. 191. P. 2549–2569.
- Vazhanov V.A. Social Milieu and Evolution of Logic, Epistemology, and the History of Science: The Case of Marxism // *Epistemology and the Social / Ed. by E. Agazzi, J. Echeverria, A.G. Rodriguez*. Amsterdam: Rodopi, 2008. P. 157–169.
- Boyd K. Epistemically Pernicious Groups and the Groupstrapping Problem // *Social Epistemology*. 2018. Vol. 33 (1). P. 61–73.
- Bukharin N.I. Theory and practice from the standpoint of dialectical materialism // *Science at the Crossroads. Papers Presented to the International Congress of the History of Science and Technology Held in London from June 29th to July 3rd, 1931 by the delegates of the U.S.S.R.* L.: Frank Cass and Co. 1931. <https://www.marxists.org/archive/bukharin/works/1931/diamat/index.htm> (дата обращения: 25.05.2019).

- Deichmann U. Epigenetics: The Origins and Evolution of a Fashionable Topic // *Developmental Biology*. 2016. Vol. 416. P. 249–254.
- Dejong-Lambert W., Krementsov N. On Labels and Issues: The Lysenko Controversy and the Cold War // *Journal of History of Biology*. 2012. Vol. 45. P. 373–388.
- Gordin M. Lysenko Unemployed: Soviet Genetics after the Aftermath // *ISIS*. 2018. Vol. 109. No. 1. P. 56–78.
- Harper P.S. Some Pioneers of European Genetics // *European Journal of Human Genetics*. 2017. Vol. 47. P. 1–18.
- Harper P.S. Lysenko and Russian Genetics: Reply to Wang & Liu // *European Journal of Human Genetics*. 2017. Vol. 25. P. 1098.
- Joravsky D. *The Lysenko Affair*. Chicago; L.: University of Chicago Press, 1986. 474 p.
- Roll-Hansen N. *The Lysenko Effect. The Politics of Science*. Amherst (N.Y.): Humanity Books, 2005. 335 p.
- Transformations of Lamarckism. From Subtle Fluids to Molecular Biology / Ed. by S.B. Gissis and E. Jablonka. Cambridge (Mass.): MIT Press. 2011. 480 p.
- Wang Z., Liu Y. Lysenko and Russian Genetics: an Alternative View // *European Journal of Human Genetics*. 2017. Vol. 25. P. 1097–1098.
- Wang Y., Liu H., Sun Z. Lamarck Rises from his Grave: Parental Environment-Induced Epigenetic Inheritance in Model Organisms and Humans // *Biological Reviews*. 2017. Vol. 92. P. 2084–2111.

Marxism and ideologized science phenomenon. Paradoxes of Marxist theory and practice*

Valentin A. Bazhanov

Ulyanovsk State University. 42 L. Tolstoy Str., Ulyanovsk, 432000, Russian Federation; e-mail: vbazhanov@yandex.ru; web: <http://staff.ulsu.ru/bazhanov>

The article analyzes the principle of practice, which is one of key principles of Marxism (Marxism-Leninism) that functions as a criterion of truth in epistemology, and a perspective according to which the essence of a personality and of social phenomena is formed exclusively by the given social and economic reality (the vulgar sociocentrism). In fact, the principle of practice has been interpreted as a principle of the unity of theory and practice. The author claims that an inquiry into the features of practical implementation of this principle in terms of ideologized science reveals a paradox. The paradox has to do with the peripheral status received by that the principle of unity of theory and practice as a criterion of truth in totalitarian regimes and had little influence on decision making. Due to the so-called epistemic bubbles and/or echo-chamber effects, sociocentrism nurtured the phenomenon of ideological science. This resulted in the long-lasting support for non-scientific concepts that promised significant practical results, but later proved fruitless. This phenomenon is discussed on the material of the so-called “Michurin biology” developed by T.D. Lysenko. The author the reasons why the discipline developed by T.D. Lysenko remained “alive” for so long without any firm practical confirmation for several decades. It is argued that within the so-called ideological science, the scientific criterion of reproducibility of an experiment gets demoted to the periphery of the methodological consciousness.

Keywords: Marxism-Leninism, the principle of practice, sociomorphism, ideologized science, Lysenko

* The present study has been completed with financial support from the Russian Foundation for Basic Research under the Project No. 19-011-00007a “The problem of synthesis of naturalism and sociocentrism in cognitive science: origins and impact upon epistemology and philosophy of science”.

For citation: Bazhanov, V.A. “Marksizm i vul’garnyi sotsiotsentrizm. Paradoksy marksistskoi teorii i praktiki” [Marxism and ideologized science phenomenon. Paradoxes of Marxist theory and practice], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 1, pp. 97–109. (In Russian)

References

- Babkov, V.V. “N.K. Kol’tsov i ego institut v 1938–1939 gg.” [N.K. Kol’tsov and His Institute in 1938–1939], *Ontogenez*, 1992, No. 4, pp. 443–459. (In Russian)
- Baumgaertner, B. “Yes, No, Maybe So: A Veritistic Approach to Echo Chambers Using a Trichotomous Belief Model”, *Synthese*, 2014, Vol. 191, pp. 2549–2569.
- Bazhanov, V.A. “Sotsial’nyi klimat i istoriya nauki. Paradoksy marksistskoi teorii i praktiki” [Social Milieu and History of Science. Paradoxes of Marxist Theory and Practice], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2007, Vol. XI, No. 1, pp. 146–156. (In Russian)
- Bazhanov, V.A. “Social Milieu and Evolution of Logic, Epistemology, and the History of Science: The Case of Marxism”, *Epistemology and the Social*, ed. by E. Agazzi, J. Echeverria, A.G. Rodriguez. Amsterdam: Rodopi, 2008, pp. 157–169.
- Boyd, K. “Epistemically Pernicious Groups and the Groupstrapping Problem”, *Social Epistemology*, 2018, Vol. 33 (1), pp. 61–73.
- Bukharin, N. I. “Theory and practice from the standpoint of dialectical materialism”, *Science at the Crossroads. Papers Presented to the International Congress of the History of Science and Technology Held in London from June 29th to July 3rd, 1931 by the delegates of the U.S.S.R.* London, Frank Cass and Co. 1931 [<https://www.marxists.org/archive/bukharin/works/1931/diamat/index.htm>, accessed on 25.05.2019].
- Deichmann, U. “Epigenetics: The Origins and Evolution of a Fashionable Topic”, *Developmental Biology*, 2016, Vol. 416, pp. 249–254.
- Delong-Lambert, W. & Krementsov, N. “On Labels and Issues: The Lysenko Controversy and the Cold War”, *Journal of History of Biology*, 2012, Vol. 45, pp. 373–388.
- Efroimson, V.P. “O Lysenko i lysenkovshchine” [On Lysenko and Lysenkoism], *Voprosy istorii estestvoznaniya i tekhniki*, 1989, No. 1, pp. 79–93; No. 2, pp. 132–137; No. 3, pp. 96–109; No. 4, pp. 100–111. (In Russian)
- Golubovskii, M.D. “Prizrak Lysenko i ego sovremennye inkarnatsii” [The Ghost of Lysenko and His Contemporary Incarnations], *Istoriko-biologicheskie issledovaniya*, 2015, Vol. 7 (2), pp. 115–130. (In Russian)
- Gordin, M. “Lysenko Unemployed: Soviet Genetics after the Aftermath”, *ISIS*, 2018, Vol. 109, No. 1, pp. 56–78.
- Graham, L. “Lysenko vblizi” [Lysenko Up Close], *Istoriko-biologicheskiye issledovaniya*, 2018, Vol. 10, No. 1, pp. 42–51. (In Russian)
- Harper, P.S. “Some Pioneers of European Genetics”, *European Journal of Human Genetics*, 2017, Vol. 47, pp. 1–18.
- Harper, P.S. “Lysenko and Russian genetics: Reply to Wang & Liu”, *European Journal of Human Genetics*, 2017, Vol. 25, p. 1098.
- Hessen, B.M. *Sotsial’no-ekonomicheskie korni mekhaniki N’yutona* [The Social and Economic Roots of Newton’s Principia]. Moscow; Leningrad: GTTI Publ., 1933. 77 pp. (In Russian)
- Joravsky, D. *The Lysenko Affair*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1986. 474 pp.
- Kolchinskii, E. I. “‘V boj idut odni stariki...’, ili o perspektivah vrozozhdeniya lysenkoizma v Rossii” [‘Some old people go to battle...’, or about the prospects for the revival of Lysenkoism in Russia], *Voprosy istorii estestvoznaniya i tekhniki*, 2018, No. 1, pp. 365–384. (In Russian)
- Kolchinskii, E.I. “N.I. Vavilov i T.D. Lysenko v prostranstve istoriko-nauchnykh issledovaniy” [N.I. Vavilov and T.D. Lysenko in Context of History of Science Studies], *Priroda*, 2018, No. 1, pp. 3–14. (In Russian)

- Kolchinsky, E.I. "Pyat' desyat let spustya: razmyshleniya nad knigami, izdannymi k 130-letnemu yubileyu so dnya rozhdeniya N.I. Vavilova i nakanune 70-letiya avgustovskoy sessii VASKHNIL" [Fifty years later: reflections on books published for the 130th anniversary of the birth of N.I. Vavilova and the eve of the 70th anniversary of the August session of the Academy of Agricultural Sciences], *Voprosy istorii yestestvoznaniya i tekhniki*, 2018, No. 3, pp. 559–591. (In Russian)
- Kolchinsky, E.I. & Ermolaev, A.I. "Razgromnyy avgust 1948 goda: kak vlast' borolas' s biologiyey" [The crushing August 1948: how power struggled with biology], *Politicheskaya kontseptologiya*, 2018, No. 3, pp. 89–112. (In Russian)
- Konovalov, Yu.B. "Iosifu Vissarionovichu Stalinu ot akademika T.D. Lysenko" [To Iosif Vissarionovich Stalin from T.D. Lysenko], *Voprosy istorii estestvoznaniya i tekhniki*, 1989, No. 2, pp. 157–166. (In Russian)
- Lenin, V.I. "Materializm i empiriokrititsizm" [Materialism and Empiriocriticism], in: V.I. Lenin, *Polnoe sobranie sochinenii* [Collection of Works], Vol. 18. Moscow: Politizdat Publ., 1968. 525 pp. (In Russian)
- Lenin, V.I. "Filosofskie tetradi" [Philosophical Papers], in: V.I. Lenin, *Polnoe sobranie sochinenii* [Collection of Works], Vol. 29. Moscow: Politizdat Publ., 1969. 782 pp. (In Russian)
- Lyubishchev, A.A. *O monopolii T.D. Lysenko v biologii* [On monopoly of T.D. Lysenko in biology]. Ulyanovsk: UIGPU Publ., 2004. 422 pp. (In Russian)
- Marx, K. "Tezisy o Feiervakhe" [Theses on Feuerbach], in: K. Marx & F. Engel, *Sochineniya* [Works], Vol. 3. Moscow: Politizdat Publ., 1955, pp. 1–4. (In Russian)
- Medvedev, Zh. *Vzlet i padenie Lysenko* [Rise and Fall of Lysenko]. Moscow: Kniga Publ., 1993. 348 pp. (In Russian)
- Pruzhinin, B.I. "Sotsiologizm v epistemologii (kriticheskiye zametki)" [Sociologism in epistemology (critical notes)], *Relyativizm, plyuralizm, krititsizm: epistemologicheskii analiz* [Relativism, pluralism, criticism: epistemological analysis], ed. by V.A. Lektosky. Moscow: IPh RAS Publ., 2012, pp. 61–79. (In Russian)
- Ramenskii, E.V. *Nikolai Kol'tsov: Biolog, obognavshii vremya* [Nikolai Kol'tsov: Biologist Ahead of His Time]. Moscow: Nauka Publ., 2012. 388 pp. (In Russian)
- Roll-Hansen, N. *The Lysenko Effect. The Politics of Science*. Amherst, N.Y.: Humanity Books, 2005. 335 pp.
- Soifer, V. *Vlast' i nauka. Istoriya razgroma genetiki v SSSR* [Power and Science. History of the Defeat of Genetics in the USSR]. Moscow: Lazur' Publ., 1993. 706 pp. (In Russian)
- Gissis, B. & Jablonka, E. (eds.) *Transformations of Lamarckism. From Subtle Fluids to Molecular Biology*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2011. 480 pp.
- Vavilov, Yu.N. "Obmen pis'mami mezhdru T.D. Lysenko i I.V. Stalinyim v oktyabre 1947 g." [The Change of Letters Between T.D. Lysenko and I.V. Stalin in October 1947], *Voprosy istorii estestvoznaniya i tekhniki*, 1998, No. 2, pp. 153–157. (In Russian)
- Wang, Z. & Liu, Y. "Lysenko and Russian Genetics: an Alternative View", *European Journal of Human Genetics*, 2017, Vol. 25, pp. 1097–1098.
- Wang, Y., Liu, H. & Sun, Z. "Lamarck Rises from his Grave: Parental Environment-Induced Epigenetic Inheritance in Model Organisms and Humans", *Biological Reviews*, 2017, Vol. 92, pp. 2084–2111.

Э.В. Трускинов

ВОПРОС НАСЛЕДОВАНИЯ ПРИОБРЕТЕННЫХ ПРИЗНАКОВ В СВЕТЕ НОВЫХ ЗНАНИЙ ПО ЭПИГЕНЕТИКЕ

Трускинов Эрнст Валентинович – доктор биологических наук, ведущий научный сотрудник. Всероссийский институт генетических ресурсов растений им. Н.И. Вавилова (ВИР). Российская Федерация, 190000, г. Санкт-Петербург, ул. Б. Морская, д. 42–44; e-mail: truskinov@yandex.ru

В статье поднимается и обсуждается старый, исторически все еще не отживший в научной эволюционной теории вопрос наследования так называемых приобретенных признаков. О его живучести свидетельствует возрождение неоламаркизма, черпающего свои представления из новой отрасли генетики – эпигенетики. В прошлом веке расцвет их был связан с периодом диктата Лысенко в агробиологии. Отмечается сходство эпигенетических изменений с тем, что ранее относили к длительным модификациям. Теперь раскрыт и изучается молекулярно-биологический механизм их возникновения и наследования. Дается своя концептуальная оценка, согласно которой следует различать безусловно и условно наследственные признаки. К первым относятся мутации, непосредственно затрагивающие генную структуру ДНК, ко вторым – эпимутации, влияющие на нее опосредованно.

Ключевые слова: изменчивость, наследственность, Лысенко, эволюция, эпигенетика

Для цитирования: Э.В. Трускинов. Вопрос наследования приобретенных признаков в свете новых знаний по эпигенетике // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 1. С. 110–117.

Сама традиционная формулировка вопроса о наследовании приобретенных признаков неудачна, ибо в свете учения об эволюции понятно, что все признаки биологических организмов так или иначе приобретаются и, конечно, наследуются, иначе не было бы никакой эволюции. Проблема наследования является по существу проблемой изучения взаимоотношения организма со средой. Это так, поскольку на современном уровне биологических знаний общепризнано, что новоприобретения у организмов происходят при обязательном участии тех или иных факторов внешней среды.

Спрашивается, откуда вообще возник этот вопрос наследования или ненаследования приобретенных признаков? Ламарк, да и Дарвин в принципе этот вопрос не ставили, т.к. считалось само собой разумеющимся, что все приобретенное должно закрепляться в эволюции. По Ламарку – путем прямой адаптации, по Дарвину – путем естественного отбора наиболее приспособ-

ленно. Впервые проблема наследования возникла благодаря А. Вейсману, который разграничил сомю (тело) и зародышевую плазму (половые клетки), а все изменения организации разделил на соматогенные и бластогенные. Согласно такому представлению, наследование приобретенных признаков, если оно имеет место, происходит по типу соматической индукции, т.е. путем передачи влияния внешней среды на репродуктивные органы через соматическую ткань. По Ламарку, эти изменения адекватны и передаются в таком виде по наследству. Вейсман не признавал это за научный факт, экспериментально доказал ненаследуемость повреждений, отрубая в ряде поколений хвосты крысам. Опыт этот был в общем показателен, но излишен. Многовековой опыт по обрезанию мужского населения у иудеев и мусульман более убедителен. Однако наряду с недоказанной адекватной соматической индукцией возможна неадекватная, и здесь также надо доказать, насколько она реальна и соответствует современным знаниям о мутационной изменчивости.

Несмотря на внешнюю схожесть взглядов Ламарка и Дарвина на наследование приобретенных признаков, на самом деле они далеко не идентичны. Для ламаркизма характерно отождествление всякого нового приобретения с приспособлением, а наследственность рассматривается лишь как некая подсобная сила эволюции, сохраняющая всякие изменения, поскольку все они благоприобретенные. Таким образом, происходит самоограничение частным случаем адекватной соматической индукции, на которой строится все эволюционное учение в обход творческой роли естественного отбора. В этом случае правильнее говорить вообще не столько о наследовании приобретенных, сколько благоприобретенных признаков, того, что проявляется в онтогенезе, но не закрепляется наследственно в филогенезе. Отрубленные хвосты у животных, конечно, не относятся к благоприобретению, хотя обрезание у людей, возможно, имеет не только сакральный, но и какой-то утилитарный смысл. Дарвин же, основываясь на богатейшем фактическом материале, накопленном наукой и практикой, смог различить как определенную, так и неопределенную изменчивость, адекватное и неадекватное влияние на потомство. При этом весьма прозорливо наибольшее значение придавал неопределенной изменчивости, не отрицая наследственного характера также и определенной: «Если странные и редкие уклонения в строении наследуются, то, конечно, должно допустить, что и менее странные и более обыкновенные особенности наследственны». И тут же полемически, но очень тонко размышляет: «Быть может, самая верная точка зрения на этот предмет заключалась бы в том, чтобы считать наследование каждого признака за правило, а не наследование его – за исключение»¹.

С возникновением в XX веке науки генетики, воспринявшей идею Вейсмана о неадекватности изменений в соме и половых клетках, взявшей за основу открытия Менделя, Моргана о корпускулярном характере и дискретности факторов наследственности, все изменения, возникающие в онтогенезе, принято делить на наследственные и ненаследственные, соответственно, на мутации и модификации. Отобранные мутации – это филогенетическая изменчивость, которая, однажды возникнув, фиксируется в генотипе и тем самым имеет решающее значение в эволюционном процессе. Иначе говоря, мутации – это сырье для эволюции. Модификации же являются чисто онтогенетическими изменениями, имеющими значение только в жизни одного

¹ Дарвин Ч. Происхождение видов. М.; Л., 1935. С. 124.

поколения. Поначалу считалось, что они не существенны для эволюции. Если соотнести их с определенной и неопределенной изменчивостью Дарвина, то первой должны бы соответствовать модификации, второй – мутации. Соответствие это отчасти подтверждает и прозрение Дарвина о возможности той и другой наследоваться. Теперь уже не вызывает сомнения возможность определенных направленных изменений мутационного характера (искусственная полиплоидизация, опыты по трансформации, применение мутагенов специфического действия и др.). И наоборот, некоторые неопределенные изменения могут иметь модификационный, ненаследственный характер (например, морфозы).

В свое время Дарвин писал, что мы слишком мало знаем о причинах и законах вариаций, чтобы построить надежную их классификацию. В настоящее время мы знаем безусловно больше, хотя далеко не все о первопричинах тех или иных изменений. Поначалу мутации мыслились в основном автогенетически, а модификации целиком относили к сфере влияния внешней среды. Экспериментальное, индуцированное внешними факторами (радиацией, химией, температурой и др.) получение мутаций (в том числе полезных) имело в биологии значение большого прогрессивного скачка, последствия которого сказались не только в эксперименте и в практике, но в области теории эволюции, лучшего ее понимания. Именно с этого времени представилась возможность решить, хотя бы в самом общем виде, проблему наследования теперь уж наглядно приобретенных признаков в положительном духе, а окружающая нас среда получила наконец по-настоящему научное признание как решающий фактор эволюции. И все же в частных своих аспектах эта проблема оставалась во многом не ясной. Это касалось выяснения того, почему и в каком смысле одни изменения наследственны, а другие нет, в каком отношении находятся друг к другу мутации и модификации, какова природа их «параллелизма», имеют ли модификации какое-либо эволюционное значение.

Почти весь XX век эта проблема носила общебиологический дискуссионный характер и была связана с целым рядом экспериментальных работ, направленных на доказательство как наследования благоприобретенных признаков, так и отсутствия такового. Это выглядело как идейная борьба взглядов и принимало порой драматический, а иногда даже трагический оборот. Чего стоит самоубийство в 1926 г. известного австрийского ученого П. Каммерера, наиболее активного и последовательного приверженца идеи наследования признаков, приобретенных разными экспериментальными способами. Обвиненный в фальсификации некоторых своих опытов, он покончил с собой. В дальнейшем этот вопрос из естественно-научного превратился, можно сказать, в натурфилософский и был идеологизирован, особенно в СССР с внедрением в науку спекулятивных неоламаркистских идей Лысенко, Презента и др., замаскированных под марксистскую идеологию. Реально это выражалось в противопоставлении взглядам и опытным данным классической или, как тогда ее «обзывали», формальной генетики раздутых советской пропагандой практических работ и достижений Лысенко, выдаваемых за так называемую мичуринскую биологию, в противовес некой буржуазной науке. История и исход этой борьбы известны и предreshены были подлинным научным прогрессом и триумфом исследований в области молекулярной биологии, раскрывшей структуру ДНК и расшифровавшей тайны генетического кода. С лысенковщиной было покончено лишь в 1964 г. с уходом

Хрущева. Урон, причиненный ею биологической науке, сказывался еще какое-то время в сельскохозяйственной практике, но не мог остановить то новое в селекции и семеноводстве растений, что дала миру генетика, буквально воскрешенная у нас после разгрома, учиненного на августовской сессии ВАСХНИЛ 1948 г. и после.

История, однако, несмотря на фантастический научно-технический прогресс, развивается циклически и имеет свойство возвращаться время от времени на «круги своя». И вот уж в XXI веке происходит нечто странное, вновь замаячил в информационном пространстве призрак Лысенко, при этом в свете и тени как научной, так и, по сути, моральной реабилитации. Будто не было на нем никакой вины за уничтожение в стране генетики как науки, за репрессии над многими видными ее представителями. Н.И. Вавилов лишь одна, хотя и самая значительная жертва его руководства сельскохозяйственной наукой. Впрочем, руководил всем в то время один вождь – Сталин, которого также воскресили ныне из исторического прошлого и возвели чуть ли не в бренды, символы России, гениальные менеджеры, по-нынешнему. Если он так велик и мудр, то не удивительно, что тень от его величия затрагивает и тех, кому он покровительствовал. Хотя то, что было мрачной тенью, кое-чем рассматривается теперь как свет, сияние, нимб. Что касается многих известных жертв сталинского репрессивного режима, то раз вождь так велик, то, значит, ничтожны они и заслуженно понесли кару².

Если вернуться в русло изначально поставленного вопроса о наследовании благо- или неблагоприятных признаков, то и тут, согласно этим неосталинистам, оказывается, что Лысенко был не так уж не прав, придерживаясь ламаркистских взглядов и развивая направление работ, якобы подтверждающих их. Обоснование этому приводится в ряде произведений не совсем научного характера, но ссылающихся как на старые, уже давно забытые факты, так и новейшие, взятые из бурно развивающейся теперь науки эпигенетики. На этом весьма сомнительном поприще отметились как пишущие о науке дилетанты, так и некоторые профессионалы, в том числе и высокоранговые ученые, кое-что смыслящие в генетике³. В связи с этим требуется все же разобраться, какая роль принадлежит в решении этого вопроса эпигенетике и, вообще, что это за наука, каким образом она может внести ясность в механизм наследования тех или иных признаков. Согласно определению, эпигенетическое наследование обусловлено изменениями экспрессии генов, фенотипа и вызвано механизмами, не затрагивающими последовательности ДНК. Эти изменения могут сохраняться в ряде поколений. Примерами молекулярных механизмов эпигенетических изменений являются метилирование ДНК, деацетилирование и другие модификации гистонов, демоделирование хроматина, лишь косвенно затрагивающие наследственный аппарат клетки. Соответственно, эпигеномом называется множество молекулярных меток, регулирующих активность генов, но не изменяющих первичную структуру ДНК⁴. Термин «эпигенетика» был впервые предложен английским биологом К. Уодингтоном в 1942 г., как производное от слов «генетика» и аристотелевского слова «эпигенез». Когда он ввел этот

² Kolchinsky E.I, Kutschera U., Hossfeld U., Levit G.S. Russia's new Lysenkoism // Current Biology. 2017. Vol. 27. P. 1042–1047.

³ См.: Животовский Л.А. Неизвестный Лысенко. М., 2014.

⁴ См.: Закиян С.М., Власов В.В., Дементьева Е.В. Эпигенетика. Новосибирск, 2012.

термин, физическая природа генов не была до конца известна, поэтому он использовал его в качестве концептуальной модели того, как гены могут взаимодействовать со своим окружением при формировании фенотипа.

Эпигенетическое наследование в соматических клетках играет важнейшую роль, обеспечивая их дифференцировку и развитие многоклеточного организма через поступающие сигналы окружающей среды. В рассматриваемом здесь аспекте наибольший интерес представляют факты, так или иначе свидетельствующие о возможности передачи эпигенетически возникших изменений потомству. Если при вегетативном, клоновом, митотическом размножении это объяснимо, то при генеративном, половом воспроизведении понять это более сложно, поскольку требует изменений в процессе мейоза. При этом важно понять также и эволюционный смысл эпигенетических изменений, если он имеется. Рассматривая эпигенетику в основном в контексте соматической клеточной памяти, надо разобраться, насколько она сродни генетике как таковой. В отличие от истинных генных мутаций, эпигенетические изменения обратимы. Большинство из них исчезает через несколько поколений и носит характер лишь временных адаптаций или модификаций. Теперь их принято называть эпимутациями.

В связи с этим следует обратиться к давним опытам отечественного биолога В. Иоллоса (1913–1921 гг.) на инфузориях, которых он приучал к разным экстремальным внешним факторам (химическим, температурным), вызывая повышенную стойкость к ним в ряде многих поколений одноклеточных в процессе бесполого размножения. После одной или нескольких конъюгаций наступало быстрое исчезновение приобретенных изменений и возврат к нормальному типу. Именно в результате этих опытов возник термин «длительные модификации», которым обозначаются угасающие мнимо наследственные изменения. Подобные результаты были получены в опытах со многими другими объектами и факторами воздействия, с влиянием не только на соматические, но и половые клетки. По этому поводу Ю.А. Филипченко писал: «Невольно является, конечно, вопрос, не сводится ли вообще влияние среды к созданию лишь длительных модификаций, которые при нормальных условиях через несколько поколений исчезают. Быть может, было бы излишним догматизмом сводить все случаи бластогенных изменений под влиянием внешних воздействий к длительным модификациям, но по отношению к некоторым из них это весьма вероятно»⁵. Следует добавить, что, по нашим более современным представлениям, эпигенетические наследственные изменения во многом соответствуют старым длительным модификациям. Отличия лишь в том, что теперь раскрыт молекулярный механизм таких условно наследственных изменений. Он представляет собой систему эпигенетических маркеров, выполняющих роль триггеров, пусковых крючков, запускающих или выключающих экспрессию генов и находящихся непосредственно над или при ДНК (метилование) либо вне ДНК (ацетилирование гистонов хроматина). В первом случае это аналогично включению или выключению света, во втором – реостату, снижающему или повышающему его силу, норму реакции. Отсюда возник афоризм английского биолога Питера Медовара, что «генетика предполагает, а эпигенетика располагает»⁶.

⁵ Филипченко Ю.А. Наследственность. М.; Л. 1926. С. 40.

⁶ См.: Ванюшин Б.Ф. Материализация эпигенетики, или Небольшие изменения с большими последствиями // Химия и жизнь. 2004. № 2. С. 32–37; Драгавцев В.А., Малецкий С.И.

В настоящее время к сфере эпигенетики, эпигенетического наследования относят любые фенотипические проявления организмов. Фактически эпигенетика стала последовательным этапом развития фенотипетики, изучающей пути реализации генотипа в процессе развития и становления его фенотипа. Из круга наследственных заболеваний лишь примерно 5% связаны с нарушением генного или хромосомного аппарата, т.е. относятся к истинно генетическим, остальные являются наследственно предрасположенными или эпигенетическими. Например, туберкулезом болеют не все инфицированные им, а лишь генетически к нему расположенные. Это касается и поколений людей, испытавших экстремальные, стрессовые условия голода, заключения. Исследования потомства людей, выдержавших блокаду Ленинграда, фашистские лагеря смерти, показали определенное негативное последствие наследственного эпигенетического характера у многих, но не у всех обследованных.

Ключевым вопросом эпигенетического наследования стал так называемый трансгенерационный эффект, т.е. наследование некоторых приобретенных в онтогенезе признаков в ряде поколений полового потомства. Это выдвинуло на первый план опять, казалось бы, забытый и давно решенный генетикой вопрос. Вновь полученные и старые переосмысленные факты возвращали к ламаркизму. Мало того, они колебали центральную догму генетики о потоке наследственной информации от ДНК к белку через транскрипцию и трансляцию. Догма уже была отчасти поколеблена с открытием обратной транскрипции, особо связанной с РНК-содержащими ретровирусами. Оставалось лишь установить обратную трансляцию от белка к РНК и ДНК, и круг наследственной передачи признаков путем соматической индукции замыкался. Что-либо о таком способе передачи пока не известно. Открытие мельчайших инфекционных агентов белковой природы – прионов, способных к саморепродукции и наследственной передаче без участия нуклеиновых кислот, – никак этот вопрос не решает. Само возникновение прионных болезней, вполне вероятно, эпигенетического происхождения. Информация о фенотипе заложена не только в геноме, но и эпигеноме, который пластичен и под действием тех или иных средовых факторов влияет на генотип и проявление генов. Таким путем и осуществляется то, что можно считать, условно говоря, «вторым кодом».

Возвращаясь к старым дискуссиям между генетиками и ламаркистами лысенковского толка, следует сразу же лишить Лысенко нимба пророка, предвидевшего в науке то, что не разглядела генетика. Его отрицание реальных ядерных основ наследственности – генов – строилось на признании наследственных свойств за всей клеткой. Роль цитоплазмы в генетике действительно была установлена, но опять-таки за счет генов, митохондриальных и пластидных ДНК. Так называемая вегетативная гибридизация, на основе которой во многом строились доказательства наследования приобретенных в результате прививок свойств, также по сути ничего не доказала. Доказала лишь истинная соматическая гибридизация, основанная не на смешении свойств привоя и подвоя, а на совмещении протопластов клеток, для чего понадобилась совершенно иная технология. Также нечистые, примитивные опыты Лепешинской по возникновению клеток из «бесклеточного вещества» оказались совершенно бессмысленными. Клетки и без клеточной оболочки остаются клетками. Опыты Лысенко по так

называемым переделкам озимости и яровости, если они действительно имели место, можно понять лишь с позиций популяционной разнородности материала и генетики, а не воспитания средовыми факторами. Словом, вряд ли Лысенко обладал каким-то даром научного предвидения, скорее упрямства и переоценки своих опытов, иногда просто фальсифицированных его приверженцами. Должного знания и понимания генетических законов наследования ни у него, ни у них не было.

Подводя итоги вышеизложенному, можно утверждать следующее:

Сама формулировка вопроса не правомерна. Следует иметь в виду в данном контексте наследование адаптивных, благоприобретенных в онтогенезе признаков в ламаркистском понимании их передачи половому потомству по типу адекватной соматической индукции. Бесспорных доказательств такой передачи пока не предъявлено.

Данные по эпигенетическому наследованию не позволяют относить изменения, вызванные таким путем, к категории благоприобретенных путем соматической индукции, т.к. являются эпимутациями, не затрагивающими напрямую генетический код ДНК, но косвенно влияющими на экспрессию генов, их фенотипическое проявление. Наследование это в ряде поколений может затухать по типу длительных модификаций.

Исходя из современных генетических и эволюционных, а также старых дарвиновских представлений, все признаки так или иначе могут стать наследственными. Можно их лишь разделять на безусловно и условно наследственные. К первым относятся мутации, непосредственно затрагивающие генные структуры клетки и передающиеся по наследству половому потомству. Ко вторым – эпимутации, наследуемые по типу длительных модификаций.

Список литературы

- Ванюшин Б.Ф. Материализация эпигенетики, или Небольшие изменения с большими последствиями // *Химия и жизнь*. 2004. № 2. С. 32–37.
- Дарвин Ч. Происхождение видов / Пер. с англ. К.А. Тимирязева; под общ. ред. Н.И. Вавилова. М.; Л.: Сельхозгиз, 1935. 630 с.
- Драгавцев В.А. Малецкий С.И. Пути «гены-признаки» неисповедимы // *Биосфера*. 2016. № 2. С. 15–22.
- Животовский Л.А. Неизвестный Лысенко. М.: КМК, 2014. 120 с.
- Филиппенко Ю.А. Наследственность. М.; Л.: Госиздат, 1926. 268 с.
- Эпигенетика / Под ред. С.М. Закияна, В.В. Власова, Е.В. Дементьевой. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2012. 592 с.
- Kolchinsky E.I., Kutschera U., Hossfeld U., Levit G.S. Russia's new Lysenkoism // *Current Biology*. 2017. Vol. 27. P. 1042–1047.

The question of inheritance of acquired characteristics in the light of the new knowledge in epigenetics

Ernst V. Truskinov

The N.I. Vavilov All-Russian Institute of Plant Genetic Resources. 42–44 Bolshaya Morskaya Str., St. Petersburg, 190000, Russian Federation; e-mail: truskinov@yandex.ru

The article raises and discusses the old question of inheritance of the so-called acquired characteristics, which has not yet become obsolete in the theory of scientific evolution.

Its vitality is evidenced by the revival of neolamarckism, which derives its ideas from a new branch of genetics – epigenetics. In the 20th century, the principle bloomed during the period of the dictatorship of Lysenko's agrobiology. The authors observe the similarities between the so-called epigenetic changes and those that used to be called long-term modifications. The molecular biological mechanism of their origin and inheritance has been discovered and is now studied. The author provides a conceptual assessment of these changes, according to inherited characteristics must be distinguished as those that are inherited unconditionally and conditionally. The former are the mutations that directly affect the genetic structure of the DNA, the latter are the epimutations that affect it indirectly.

Keywords: variability, hereditary, Lysenko, evolution, epigenetics

For citation: *Truskinov, E.V. "Vopros nasledovaniya priobretennykh priznakov v svete novykh znaniy po epigenetike" [The question of inheritance of acquired characters in the light of new knowledge in epigenetics], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 1, pp. 110–117. (In Russian)*

References

- Darwin, Ch. *Proiskhozhdenie vidov* [Origin of species], trans. by K.A. Timiryazev, ed. by N.I. Vavilov. Moscow; Leningrad: Selkhozgiz Publ., 1935. 630 pp. (In Russian)
- Dragavtsev, V.A., & Maletsky, S.I. "Puti 'geny-priznaki' neispovedimy" [Ways 'genes-traits' are inscrutable], *Biosphere*, 2016, No. 2, pp. 15–22. (In Russian)
- Filipchenko, Yu.A. *Nasledstvennost'* [Heredity]. Moscow; Leningrad: Gosizdat Publ., 1926. 268 pp. (In Russian)
- Kolchinsky, E.I., Kutschera, U., Hossfeld, U. & Levit, G.S. "Russia's new Lysenkoism", *Current Biology*, 2017, Vol. 27, pp. 1042–1047.
- Vanyushin, B.F. "Materializatsiya epigenetiki ili nebol'shie izmeneniya s bol'shimi posledstviyami" [Materialization of epigenetics or small changes with big consequences], *Khimiya i zhizn'*, 2004, No. 2, pp. 32–37. (In Russian)
- Zakian, S.M., Vlasov, V.V. & Dementieva, E.V. (eds.) *Epigenetika* [Epigenetics]. Novosibirsk: SB RAS Publ., 2012. 592 pp. (In Russian)
- Zhivotovsky, L.A. *Neizvestnyi Lysenko* [Unknown Lysenko]. Moscow: KMK Publ., 2014. 120 pp. (In Russian)

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

Michael H. Mitias

BASIS OF GENRE IN A LITERARY NOVEL

Michael H. Mitias, Professor of Philosophy at Millsaps College, Department of Philosophy. 1701 North Street, Jackson, MS 39210, USA; e-mail: hmitias@gmail.com

This essay provides a critical analysis regarding the basis of genre distinction in a literary novel: What is the epistemological and ontological locus of this basis? The thesis the author elucidates and defends is that theme constitutes the basis of genre distinction in a literary novel; it exists as a potentiality in the literary dimension of the novel *qua* significant form. This paper is composed of three parts. The first part focuses on the basis underlying the literary dimension of the novel, namely, art: possession of aesthetic qualities is what renders a novel a literary work of art. The second part argues that, as the basis of genre distinction, theme exists as a potentiality in the literary dimension of the novel. The third part illustrates in some detail how theme comes to life as a world of meaning in the aesthetic experience. If possession of aesthetic qualities is what renders a novel a literary work of art, if the literary dimension inheres in the novel as a potentiality capable of significant form, if theme exists in the literary dimension of a novel, it should follow that theme does not exist in the novel as a story but as a literary work, that is, as a potentiality in its literary dimension and nowhere else. Accordingly, the literary work of art should, and can, declare its genre identity.

Keywords: novel, genre, art, literature, aesthetic quality, world of meaning, aesthetic object, value, literariness, philosophicalness

For citation: Mitias, M.H. “Basis of genre in a literary novel”, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 1, pp. 118–137.

Introduction

Most aestheticians and literary critics agree that the domain of a literary novel is composed of different genres, such as mystery, horror, romance, or fantasy, and that this domain is open-ended, in the sense that it is possible for new genres and sub-genres to emerge in the near or distant future. Indeed, it is difficult for a person to buy or read a literary novel that cannot be included in one of the generally recognized genres. Moreover, it is agreed that *theme* forms the basis of distinguishing one type of literary genre from another. For example, a novel is classified as a “romantic novel” if its theme is romance. However, what is the *ontological status* of theme in a literary novel? How does it make its appearance in the aesthetic experience? Under what conditions can one identify the genre identity of a novel? To what extent is theme an “objectively” given reality?

My aim in raising these questions is not to query or dispute the existing classification of literary novels into genres, but to provide an epistemological and ontological explanation regarding the basis of genre distinction in literary novels. It is one thing to say that *Wuthering Heights* is a romantic novel, while it is something entirely different to examine the *rationale* behind this assertion, that is, to understand the principle by which it is categorized as romantic. Is it romantic because the plot revolves around a passionate love affair between a man and a woman? A romantic novel is a love story, but not every love story is necessarily a romantic novel. Many novels contain meaningful, enlightening, and dramatic love affairs, and some contain meaningful discourses on the nature of love, without necessarily being romantic.

We may, broadly speaking, say that theme provides the basis of genre distinction in the literary novel. This is a reasonable proposal, and I shall discuss it in some detail in the following pages, but it is not as clear as it seems. Although a plot may revolve around a love affair, a religious experience, or an exotic adventure and may give the impression that it is a romantic, religious, or adventure novel, it may not necessarily qualify for inclusion in the romantic, religious, or adventure genre since it may *veil a deeper, more central theme*. For example, the plot in Tolstoy's *The Death of Ivan Ilych* revolves around the rise and death of a successful and respected magistrate, but in fact, the theme of the novel deals with the meaning of human life¹. Again, although the plot constitutes the structure of the literary novel and frequently functions as the ontological *locus* of its theme, it cannot be the basis of genre distinction. This is based on the fundamental assumption that a literary novel is not merely a story. A story can be emotionally attractive, thrilling, or juicy without being a literary novel. The structure, purpose, and mode of existence of the story are different from the structure, purpose, and mode of existence of the literary novel. Albeit a narrative, the story is given as a ready-made object. It is the narrative we read; put differently, it is identical to the narrative we read. Even the psychological revelations made by the characters, the events, or the narrator, are descriptive in nature. Indeed, what we imagine or conceive when we read the story are to a large extent based on what we read in the text. This is one of the reasons why it would be reasonable to say that the plot of the story forms the basis of its genre identity. Therefore, it would be a romantic or horror story if the theme of its plot consists of predominantly romantic or horror elements.

In spotlighting the difference between a story and a literary novel, I do not in any way, underrate the value of the story or the role it plays in culture, imagination, or human life. My comparison is purely descriptive, not evaluative. Like the novel, the story presents a distinctive theme and purpose while meeting a particular aesthetic need. I would venture to say that, overall, stories are more in demand than literary novels. Can we underestimate the role stories play in cultivating the minds of children, as well as adults? Can we easily forget the stories our parents read to us when we are young? Can we ignore the essential function stories perform in the world of entertainment and information? Do teachers, religious leaders, and parents not use stories as a medium of explanation and raising questions?

However, unlike the story, the literary novel is not, *as a literary work*, identical to its plot, although the plot may play a decisive role in the development of its

¹ Porter, B. *Philosophy Through Fiction and Film*. Upper Sadler River, 2004, pp. 261–281.

theme, but *a potentiality inherent in it*. Moreover, any evaluative statement we make about the story can be corroborated by direct reference to the narrative. There is no need to venture beyond the text to ascertain that it is beautiful, interesting, or good. Is this why many people read stories in a short time, why most stories do not leave a deep impression or impact upon the way we think, feel, or act, or why a large number of people read stories mainly to kill time or simply to have a pleasant experience? But, the plot is not identical to the novel as a literary work of art and is not, in itself, the basis or the direct bearer of its aesthetic value.

As I have just pointed out, a literary novel is not only a story; more importantly, it is a work of art. But, what makes it art? I raise this question because its artistic dimension is the ontological locus of its theme. However, this dimension is not given as a ready-made reality the way its scenes, characters, or events are given but as a potentiality inherent in the novel as a *significant form*, that is, in the way the plot is arranged as a story². In this context, we can say that the significant form of the novel is tethered to, or embedded in, the story. The significant form provides the foundation of the novel as a literary work of art. It is what the artist aims at during the creative process and what the reader aims at during the process of reading the novel aesthetically. It is significant because it signifies meaning. *The literary novel is a world of meaning*³. This world is and should be, the object of literary appreciation and criticism. Tolstoy did not write *The Death of Ivan Ilych* to describe the death of an important government functionary, a man we frequently see walking in the streets of social life, but rather to disclose an essential dimension regarding the meaning of human life. The vehicle of this disclosure is the theme the form embodies or communicates. This theme emerges as a world distinct, but not separable, from the story as a significant form primarily because it inheres in it, in the sense that it exists in, or permeates, its very structure.

Now, if theme forms the basis of genre distinction in a literary novel, if the ontological locus of this theme is the literary dimension of the literary novel, if this dimension is not given as a ready-made reality but comes into being during the process of reading it aesthetically, and finally, if the differentiae which define the thematic identity emerges from the womb of the *literary dimension* of the novel, it would necessarily follow that an understanding of the basis of genre distinction in a literary novel should proceed from a reasonable analysis of (a) the literary dimension of the novel and (b) the conditions under which types of theme are embodied in the novel and realized in the aesthetic experience of the reader. This proposal is based on the assumption that the theme is often not provided directly in the structure of the novel as a story but as a work of art. Accordingly, an examination of how a story communicates the theme inherent in it as a significant form presupposes an inquiry into the sense in which a novel is a literary work of art. But, fulfilling this condition is not enough; we should also explore the nature of the particular theme whose presence in a group of novels distinguishes that group as a genre. Here we can ask: What determines whether a group of novels belongs to the romance, horror, or fantasy genre? Finding an answer to this question is urgent primarily because the differentiae that distinguish the group as a genre reside in the artistic dimension of the novel: Under what conditions can this dimension be realized in the aesthetic experience? The point, which calls for special attention here, is that neither the theme

² Bell, C. *Art*. New York, 1958, pp. 15–34.

³ Mitias, M. *What Makes an Experience Aesthetic?* Amsterdam, 1988, pp. 127–128.

nor the differentiae can be fully understood without an adequate account of the artistic structure of the literary novel and how it emerges during the aesthetic experience.

In the essay that follows, I shall, first, discuss the literary dimension of the literary novel: What makes a novel a literary work of art? Here, I shall argue that the literary novel is a world of meaning and that the main characters, actions, scenes, and events can be expressed in different figures of speech such as metaphors, similes, or symbolic images. Second, I shall discuss the possibility of articulating the basic features of a theme into *differentiae* that can act as the basis of genre distinction in a literary novel. Finally, I shall illustrate this possibility by an examination of a philosophical novel.

Literariness

What makes a novel a *literary* work? This question asks for the feature or aspect whose presence in the novel makes it a literary work. What is the mode of existence of this feature or aspect? How does it belong to the novel? If the literary novel is more than a story, it must be more than a descriptive narrative – what is this “more”? It cannot be supervenient to the structure of the given text, but an integral part of it, otherwise, we would not be able to experience the literary novel, *qua* integrity, as a literary work, and we would not be able to justify its inclusion in the genre of a literary novel. The identity of an object, regardless of whether it is physical, biological, or human, is determined by reference to its essential structure, or features, not by something external or superadded to it.

Art, I submit, is the principle of literary distinction. Accordingly, a novel is a literary work inasmuch as it is art. I say “inasmuch as” because (a) the art-making element is not given as a ready-made reality but as a possibility for infinite realization in the aesthetic experience, and (b) if this element is a ready-made reality, we would undercut the possibility of aesthetic evaluation; that is, we would not be able to judge works as good or better, more or less beautiful, excellent or mediocre. The aesthetic value of an artwork depends on the extent to which its artistic dimension is rich, profound, or spiritually uplifting. Art is also what distinguishes a literary novel from a story. Only when the novel acquires an artistic being, does it become a literary work⁴.

We can now ask: What makes an artifact, such as a painting or a symphony, art? *Possession of aesthetic qualities*; the unity of these qualities is what I call in this paper “significant form”. This kind of form is symbolic in nature and, like all symbols, embodies, or signifies, a content of meaning that transcends its given parameters. We do not imagine, conceive, or see this content in the symbol but based on certain rules and conventions, we can make a transition to the content of meaning signified by it. However, although this content is not identical to the symbol, it cannot exist from it separately, nor can it be superadded to it, mainly due to the way the signification being embedded in the symbol. This is why, during the process of transitioning from the symbol to its signification, the symbol becomes an ingredient of the signification.

⁴ Osborne, H. “What Makes an Experience Aesthetic?” *The Possibility of the Aesthetic Experience*. Dordrecht; Boston; Norwell, MA, 1986, pp. 117–138.

It is a generally recognized fact by philosophers and scientists that the aim of the scientist is to know *the facts* constituting the scheme of nature and, if possible, nature as a whole while the aim of the philosopher and the artist is to know the *meaning of these facts*. While the facts of nature are given as objects of empirical observation, the meaning is articulated based on the knowledge disclosed by the scientist. The scientist's knowledge of matter, life, and consciousness plays a decisive role in how we understand ourselves as human beings, how we design our life-projects, how we treat other human beings, how we understand the nature and purpose of the cosmic process, or how we interpret the meaning of justice, freedom, love, and happiness. In contrast to the realm of facts, the realm of meaning is the realm of human values – truth, beauty, and goodness. The first embraces values such as wisdom, erudition, and good sense; the second embraces values such as justice, love, and honesty; and the third embraces values such as elegance, grandeur, and gracefulness. To this list, we may add metaphysical and religious values. The first embraces values such as freedom, creativity, and meaning of existence in general, and human life in particular, while the second embraces values such as grace, faith, and piety. A quick, yet investigative, look at the domain of a literary novel will readily show that human values – their source, nature, and application – is the central theme of the novel

Values are not natural facts; they are human constructs. They are ideals, and as ideals, they are schemas, plans for action at the individual and social levels in the cultural, social, economic, political, and technological spheres of human life. An ideal defines the essential nature of *a type* of action without either implying or referring to concrete, particular actions. For example, equality, fairness, or rightness defines the essential nature of the ideal of justice, but this definition is general and as such ideal; it states that every just action should exhibit equality, fairness, or rightness as its essential nature. The activity of translating the general into a particular action or type of action is the task of the individual, the jury, the judge, or the legislator. This is based on the assumption that no two situations in any area of human life – practical, theoretical, scientific, moral, artistic, or religious – are identical. What may be just, generous, wise, elegant, or appropriate in a particular situation may not be so in a different situation, culture, or historical period. Consider the value, or ideal, of divine love. Is there one specific way of loving God? Again, is there one way of loving human beings, creating beautiful objects, seeking freedom, discovering the truth, or pursuing happiness? Again, do we not discover new, deeper, or richer meaning in a novel when we read it repeatedly or, as we grow older and hopefully wiser? Do teachers not frequently ask students to re-read a novel or a poem in the hope of penetrating their deeper meaning? This point merits particular emphasis, not only because the type of values, which permeate the artistic dimension of the literary novel and make it literature, *is a wealth of potentiality* awaiting realization in the aesthetic experience, but also because it can be realized in different ways and degrees. How can we discover new meanings or even delve deeper into the depth of the literary novel if these meanings do not exist in the novel or of if we do not believe that the novel is an inexhaustible source of meaning?

But, how does value exist in the literary novel? This question aims at the sense in which a literary novel is a significant form, for, as stated earlier, possession of this kind of form is what makes it art and consequently a literary work of art. As a story I buy from the bookstore, the literary novel is a structure or a kind of formation; as such, it is a form. This form constitutes its foundation as a novel.

If in some way it changes, the story changes, and if it collapses, the novel collapses. However, the novel is not merely a form; it is a significant form. It is not merely a story, but the kind of story that “hides” something, viz., meaning within its folds. I say, “hide” because it is not given directly to our imagination, and yet it can be lured from its hiding place by the seductive power of its significant form in the event of assuming an aesthetic attitude and making a serious effort to read the novel aesthetically. This power resides in what aestheticians call “aesthetic qualities”.

As I shall shortly discuss in some detail, their presence in an artifact is what makes it art, and their presence in the novel is what makes it a literary work of art! The birthplace of this form is the creative vision of the artist. The novelist does not create the words she uses in composing the novel; she creates a form, i.e., a plot that embodies meaning. How can this kind of form embody meaning? The type of meaning intended in this context is not lexical or conceptual, nor the meaning of the novel as a narrative, but the type of meaning that inheres in the form as an organic unity and emerges in the aesthetic experience as an aesthetic object. The novel as an artwork undergoes a transformation of identity during the aesthetic experience; it becomes an *aesthetic object*. What is the ontological status of this object? Let me at once state that the meaning signified by the significant form inheres in the literary novel as a potentiality that can be actualized during the process of reading it aesthetically. This assertion calls for an explanation⁵.

The meaning communicated by the novel exists within the web of the aesthetic qualities that inhere as a potentiality in its significant form. The capacity of this kind of form to embody meaning, and to disclose it in the aesthetic experience, is magically transferred by the novelist’s creative vision to the form she is trying to create. *This magic infuses and steers the way in which the form is created.* The uniqueness of this way and the magic of the hand that fashions it is what distinguish the novel from the story. It is what incites and gradually directs the imagination of the reader to the meaning implicit in the form. A novel that cannot perform this twofold function remains a story. Accordingly, when we say that meaning inheres as a potentiality in the literary novel, we should mean that its form has the capacity, *potential*, to communicate this meaning by virtue of its form. This meaning comes to life on the wings of the aesthetic qualities whose presence in the novel is what makes it art and, consequently, a literary work of art: a novel is a literary work inasmuch as it is art. Thus, any discourse about literariness is in effect a discourse about the artistic dimension of the novel, and any discourse about this dimension is, in turn, a discourse about the aesthetic qualities, which inheres in its significant form. The unity of these qualities, which appear in the aesthetic experience as an aesthetic object, constitute the structure of the novel as a literary work.

Generally, form is a whole composed of parts; it is a specific arrangement of individual elements – things, colors, lines, motions, shapes, words, and images – into a basic structure. Possession of form is a necessary condition for the existence and knowledge of an object, regardless of whether it is physical or mental. A formless object does not, and cannot, exist. We know it by means of its form, that is, by the way its elements are grouped into a structure. But, unlike natural

⁵ Mitias, M. (ed.) *The Possibility of the Aesthetic Experience*. Dordrecht; Boston; Norwell, MA, 1986, p. 59.

objects and even objects in the visual and auditory fine arts, the literary novel exists in a non-sensuous medium, namely, written and sometimes oral language. However, like the painter, the sculptor, or the musician, who does not create her medium, but forms it in a certain way, the novelist does not create the words she uses; she *forms them in a certain way*. As a symbolic medium, ordinary language communicates meaning conceptually. This type of language prevails in science and philosophy. However, the literary novelist uses this medium to create and communicate different, and sometimes higher, levels of meaning. She does not only create figures of speech such as allegory, simile, satire, irony, metaphor, and images, which express different types or dimensions of meaning, she also creates stories that embody *worlds of meaning*; these worlds defy philosophical or scientific conceptualization. How does the literary novel embody meaning?

I tend to think that the logic governing the creative process in the different art forms is one and the same. Ordinary language, which consists of words that are formed phonically and as written marks on paper, can be a medium of artistic expression. Let me elaborate this statement by two examples, the first is from the visual arts and the second is from the domain of the literary novel⁶. First, a preliminary remark is in order. As a means of expression, significant form is a kind of language mainly because, like ordinary language, it is *symbolic* in nature. But, unlike ordinary language, which communicates conceptual meaning in most of its uses, significant form communicates *human meaning*, the kind that instantiates *values* in the multitude of moral, religious, political, metaphysical, and cultural spheres of human experience. It is also important to point out that, unlike ordinary language, which is constructed according to certain rules and conventions, significant form is created according to the logic of the creative vision that illuminates the process of artistic creation. This is why it is possible to say that the artist creates rather than follow specific rules in this kind of activity. But, although the artwork is the outcome of a creative vision, one that comes into being *sui generis*, the intuition and articulation of the meaning inherent in it is neither arbitrary nor idiosyncratic. This is primarily due to its creation being governed by the logic that steers the creative process, on the one hand, and the logic of the kind of meaning the artist seeks to communicate, on the other. This twofold logic forms the basis of learning how to penetrate the meaning implicit in the different art forms and works. Is this not the kind of logic relied upon by art teachers in teaching students how to appreciate works of music, painting, literature, dance, or sculpture? Do we not gradually master the dynamics of this logic in the activity of experiencing artworks as we grow intellectually, socially, culturally, and emotionally? This is based on the assumption that art teachers, critics, art historians, and lovers of art are, to a reasonable extent, conversant in the logic that underlies aesthetic appreciation and evaluation in the different art forms.

My critic would now interject: you have also referred to this dimension as a world *and* as “world of meaning”. How do we experience this dimension as a world? What makes it a world? This is a fair question. *First*, the characters, events, and scenes within which the action of the novel takes place are not shadowy but substantial objects. Although Ivan Ilych does not exist in the real world, and although he exists as a potentiality in the novel, which is an abstract type of existence, he comes to life as a real human being during the reading process, and

⁶ Ingarden, R. *The Literary Work of Art*. Evanston, 1979, pp. 34–59.

this reality is sometimes more substantial than the reality of the objects that fill our social and natural environment – at home, in the workplace, or in the streets of the social life. His pain, anxiety, agony, questions, guilt, screams, and passion for life are not simply abstract mental states; they are living objects and events in my mind, heart, and will. I do not experience Ivan as a shadowy object out there in a vista of my imagination, but as a real human being with whom ordinary people can interact and understand. When I am reading the novel aesthetically, I *empathize* with him; I become a possible Ivan. He forces me to look at myself in the mirror of truth. I cannot ignore the questions his predicament provokes in my mind, even though I may refuse to feel that I am another Ivan. Do we not sometimes suddenly notice that we are shaking our heads, pursing our lips, blushing, laughing, frowning, or feeling sad, joyful, or confused in the process of reading a literary novel?

Similarly, the scenes and events that make up the tapestry of the novel come to life in the activity of reading it aesthetically. For example, the funeral scene with which the novel begins is as real as the myriad scenes we encounter in real funeral homes. The corpse, friends, family members, flowers, and music are instantiations of real corpses, friends, family members, flowers, and music we encounter in real funeral homes. Although we do not encounter a scene identical to this one in real life, it is *true to real life* – to how people say farewell to a dead man, how they view death, how they gossip at funeral homes, how funerals are more about the living than the dead. Additionally, they are true to life, not only because Tolstoy discloses the essence of such a scene, which the philosopher can do conceptually, but primarily because the *way* he disclosed it endowed the novel with the capacity to become a luminous presence in the experience of the reader. The ability to endow images, scenes, or descriptions with this kind of capacity is the secret of the creative imagination. This secret lies in the capacity to infuse these images, scenes, or descriptions with life.

Second, as a significant form, the literary novel is an indeterminate reality. It is not merely the story the novelist writes; it is the significant form that inheres in it. As a literary work, the novel can be read differently at different times, by different readers, and from different perspectives. No two identical readings of the novel are possible, not only because the psychological, intellectual, and cultural knowledge and skills of the reader are always changing, not only because the significant form is weaved out of a multiplicity of meanings, but also because the novel is an inexhaustible source of meaning. This is one main reason why we can characterize the literary novel *as a world of meaning*. As I emphasized earlier, value is a schema, a plan for action; as such, it is a fountain of possible realizations.

We enjoy reading the literary novel because it is written beautifully, or aesthetically. Beauty is an intrinsic value. We seek it as an end in itself, not as a means to an end. This value manifests itself in the way the novelist chooses the plot, the language she uses, the images she creates, the figures of speech she employs to express the elusive feelings, emotions, and meanings, the way she depicts the scenes, and the way she presents the theme of the novel. These parts do not exist in it discretely but as an organic unity, so do their beauty and the beauty of the work as a whole. However, as realized meaning, beauty is not a particular object of any kind; accordingly, it is indefinable. Can we describe the beauty we feel when we listen to a beautiful piece of music or contemplate a magnificent sunset? Can we describe the love we feel when we are in the heat of union with

the beloved? The beauty of a work of art is the spiritual air that radiates from the form of the work as an organic unity; we breathe it the way we breathe the air of spiritual life. It flows from this form the way light flows from the sun as an inexhaustible abundance. Do we not delve deeper into the beauty of a sunset the more we contemplate the physical and cosmic dynamics that underlie it? Do we not discover newer and more profound meaning when we read *Moby Dick*, *Middlemarch*, or *Of Human Bondage*, as we grow older? Do we not enjoy the beauty of a man or a woman when we know that the beauty we perceive with our eyes reflects inner intellectual and moral beauty? Can we define this kind of beauty – its charm, profundity, warmth? Even these three epithets are a metaphorical way of referring to it! Beauty is seductive! It lures the reader into the heart of the novel the way the beauty of a woman lures the heart of a man into her heart or the way the beauty of a man lures a woman into his heart. It plays an active role in changing the reader's attitude from the mode of ordinary perception to the mode of aesthetic appreciation.

But, we do not usually read novels simply because they are beautiful but mainly because they are morally, intellectually, and spiritually meaningful. I do not exaggerate if I say that the meaning we experience in them is a concretization of a rich mosaic of human values: religious, moral, metaphysical, cultural, and aesthetic. Let us venture another look at *The Death of Ivan Ilych*. As a value, human life is the dominant theme of the novel. This value is unusually complex because it is composed of a cluster of social, political, aesthetic, moral, and intellectual values. We encounter these values in the major scenes of this novel: in the workplace, home, social life, Ivan's relationships with his colleagues, his wife, his doctor, his children, and his peasant. Every value that underlies these scenes is, as I argued earlier, a potentiality for a multitude of realizations in different ways and degrees. The more we read this novel aesthetically and reflectively, the deeper we glide into the womb of this potentiality. I tend to think that the desire to enjoy meaning is a fundamental urge in human nature.

Third, the theme of the literary novel comes to life in the aesthetic experience as an aesthetic object. As I indicated earlier, the aesthetic object is the aim of the novelist during the process of artistic creation and the aim of the reader during the process of reading it. The aesthetic object is a world of meaning. It does not derive its being and identity from an external source; it is an independent and individual sphere of meaning. This is another reason why we can refer to it as "world". The meaning we experience in it originates from the values that dominate the theme of the novel. When I read *The Death of Ivan Ilych*, I discover what it means to face death and how this phenomenon provokes the question of the meaning of human life; I also see the urgent need to come to grips with this question. In this discovery, I do not avail myself of any external source but rely exclusively on the life that unfolds before my mind as I read the novel. It seems that Tolstoy planted the seeds of the theme of the novel in the first chapter. These seeds grow and become a tree in the course of reading it. In fact, the story that unfolds in my experience becomes my story because, in the act of reading it, I am its author. I am the agent that brings it to life. Paradoxically, I become captive to its world. Can it be otherwise if I am one with it while I am reading it?

We make a grave mistake if we view the aesthetic object as a reality independent of the medium the artist used in the process of creating her work, namely, the novel that sits on the the shelf of my bookcase for two reasons. First,

as a text, the book embodies the aesthetic object as a significant form: the aesthetic object exists in the significant form as a potentiality. Expressed metaphorically, this form inhabits the medium in which it inheres. It cannot be experienced or conceived separate from it. It is, after all, the way this medium is formed! Accordingly, if the significant form is the unity of the aesthetic qualities which make up the structure of the significant form, these qualities can be realized only in their medium *qua* significant form. Second, regardless of whether it is physical or conceptual, this medium is spiritualized in the aesthetic experience, because in reading the novel aesthetically we do not experience it merely as a story but also as a meaningful story, a story imbued with realized aesthetic qualities: elegance, love, joy, justice, freedom, or tragedy. This is based on the assumption that the phenomenon of experience cannot be reduced to a physiological, conceptual, or psychological event. Am I aware of the physical painting when I am experiencing *Mona Lisa* aesthetically? Am I aware of any concepts or images when I am reading *The Death of Ivan Ilych* aesthetically? In this sort of experience, the human self rises to its highest level of spiritual realization. It is, I think, appropriate to say that during this event I am a drop of experience, as Whitehead would say, and that this event is spiritual in nature. I say "spiritual" because it includes the physical, psychological, and conceptual elements that form the substance of the experience, but as an organic unity. The experience of the whole is always more than the mathematical sum of its parts.

It should be clear from the preceding discussion in its entirety that if the basis of *literary distinction is art*, if the basis of artistic distinction is possession of aesthetic qualities, if significant form is the unity of these qualities, if their unity constitutes the structure of the aesthetic object, if this object is a world of meaning, then it should follow that a novel that is a literary work, embodies such an object. I have discussed the constituents of this line of reasoning mainly to show that the literary dimension of the novel exists in it. If a novel is a literary work of art, it should declare its literariness from within, from the depth of its artistic structure, not by the judgment of an external authority; and if an authority makes such a judgment, it should be based on this kind of declaration.

Theme as the Basis of Genre in the Literary Novel

I think the time is ripe to ask: What is the basis of genre in the literary novel, for example, is it a romance, horror, or fantasy novel? In answering this question, I shall begin with a statement on the basis and then discuss it in some detail.

It is generally recognized in the domains of aesthetics and literary criticism that theme is the basis of genre distinction in the literary novel: we know the genre identity of a novel by its theme. Readers of literary novels spontaneously drift toward the genre section of their interest when they desire to read a novel in the library or buy one in the bookstore. They intuitively, and sometimes by practice, know that horror or fantasy novels are found in the horror or fantasy novel section, and they take it for granted that literary novels are classified into genres on the basis of their themes, but they hardly know, and rarely question, the basis, or criterion, of these classifications. They simply expect that the theme of the novels in the horror section will signify horror novels and the theme represented in the romance section will denote romantic novels; most, if not all of the time, they are not mistaken in their expectation.

However, the question which should pique the interest of the aesthete and the literary critic is, What do we mean when we say that theme is the basis of genre distinction in a literary novel? I raise this question because a literary novel may contain more than one plot, as in Thackeray's *Vanity Fair* or Hardy's *Far from the Madding Crowd*, and in fact, many novels contain a multiplicity of themes, some more important than others. For example, a crime novel may contain a passionate love affair and a genuine religious experience. How does one theme acquire precedence or centrality in such novels? In some cases, this precedence is evident, but in others, it is not. Who makes this determination? Can a romantic or a mystery novel be romantic or mysterious to one reader or critic but not to others? Can a novel be romantic in one social or cultural context but not in others? I raise these questions only to emphasize the thesis I discussed in the first section of this paper, and plan to explore further in this section, namely, the basis of genre identity inheres in the significant form and emerges as an aesthetic object in the aesthetic experience. Let me elaborate on this argument.

If a novel is a literary work of art, if its literary dimension inheres as a potentiality in its significant form and comes to life as an aesthetic object in the aesthetic experience, that is, if its identity inheres in its structural form, it should follow that *the basis of its genre identity must inhere as a potentiality in its literary dimension*, otherwise, the novel would be voiceless, silent about its identity: it would not be able to declare its identity. All it can say is: "They call me a romantic, mystery, or horror novel". However, suppose a novel is classified as a horror novel, but I experience it as a romantic novel, in other words, suppose the romantic dimension is couched within a theme of horror – would my reading of the novel be correct? Moreover, the assertion that Hardy's novel, *Far from the Madding Crowd*, is a romantic novel logically, and I can add epistemologically, implies that romanticness inheres in it. If, for example, we say that people are rational animals, we certainly imply that rationality is one of their essential, or defining, features. A person who does not instantiate this feature cannot be treated or classified as a rational person. We treat a demented person, one who is insane, as non-rational. Do we not exclude mentally deranged people and children from responsibility on the grounds that they are not in possession of their rational power and consequently cannot distinguish right from wrong or good from bad?

But, my critic would ask: if the basis of literary distinction is the formal structure of the novel, what is the basis of the different genres within the sphere of a literary novel? Is there one basis? The basis is, as I insisted earlier, theme. Nevertheless, I should immediately add that a basis called "theme" does not exist. What exists, is types of themes: romantic, horror, or mystery themes. As a basis of genre distinction, the theme of each genre should inhere as a potentiality in the formal structure of the novel. Accordingly, the quest for a basis of genre distinction in the sphere of the literary novel is in effect a *quest for bases for every genre* within this sphere. If art is the differentiae of literariness, if these differentiae inhere as a potentiality in the novel *qua* significant form, if it comes to life as a world of meaning in the aesthetic experience, then it should follow that, if theme is the basis of a genre distinction in the sphere of literary novel, this theme should define its identity as a particular type of literary novel. If a literary novel is romantic, we should be able to experience its romanticness as its preeminent theme.

My critic would linger on the word "preeminent" and wonder whether a literary novel can have more than one identity, therefore, belonging to more than

one genre. I tend to think that a novel can have a multiplicity of themes but one preeminent theme, or identity. Broadly speaking, a novel presents a slice of life. This slice presents a complex amalgamation of individuals, actions, events, scenes, conversations, conflicts, and problems. It is extremely challenging, and sometimes impossible, to depict a theme without necessarily depicting a few or several themes, as is the case in Gabriel G. Marquez' *One Hundred Years of Solitude*. The depiction of such themes does not necessarily detract from the centrality of the major theme of the novel; on the contrary, it supplements and frequently enlivens it. This should not mean that the secondary themes are *secondary* in their value. Although the dominant theme of *The Death of Ivan Ilych* is questioning the meaning of human life, the novel contains several truly significant, and I can add profound, themes. Consider, as an example, Ivan's relationship with Gerasim, the man he treated as an insignificant peasant when he was at the peak of his social and professional success. The focus of this relationship is human love, the kind that originates from an innocent, pure, caring, giving heart and from a mind that intuitively comprehends the laws of nature and serenely abides by their precepts. Who can reflect on this relationship without feeling inspired by the power of true love? But, although secondary, and may be treated as a topic in itself, this theme forms an integral part of the question on the meaning of human life, since love and authenticity represent the foundation of a meaningful life. I think we should view the different themes of a literary novel as an organic unity and its central theme as the principle of this unity. This theme should function as the basis of its genre identity.

Philosophicalness

Since there are several genres of literary novels, and since one basis of genre identity does not and cannot, in principle, exist, it is incumbent upon aestheticians to articulate the *differentiae* of each genre. Just as we were able to articulate literariness as the defining feature of the literary work of art, we should be able to articulate the feature of each possible genre, e.g., horror or romantic novel. In doing this, we should ascertain that this feature inheres as a potentiality in the novel as a significant form and that it comes to life as an essential ingredient of the aesthetic experience⁷.

In what follows, I shall discuss one literary genre: *the philosophical novel*. I choose this genre only because it is not widely recognized by aestheticians, not to mention the general literary reader. My aim in this discussion is to show in some detail how philosophicalness inheres in the *literary stratum* of the literary novel, and how it emerges as a world of meaning in the aesthetic experience. Although philosophical, this world is neither discursive nor descriptive but *a luminous presence*, one we directly see, feel, and comprehend. I shall begin with a brief analysis of the concept of philosophicalness and then discuss how this feature is embodied in the main characters of the novel as metaphors. I am indebted to Professor Alicja Kuczynska for the idea that philosophical character and the major scenes of the philosophical novel are metaphorical in character. We may view this part of the paper as an anatomy of two metaphors.

⁷ Kuczynska, A. "Art as a Philosophy," *Dialogue and Universalism*, 2018, Vol. 28, No. 1, pp. 9–150.

What makes a text, a theory, an activity, a discourse, or a question philosophical? An answer to this question should proceed from an adequate understanding of what philosophers actually do – their aims, the domain of their inquiry, and the method they employ to establish the truth or validity of their ideas, theories, or views. *First*, unlike the scientist, whose aim is to explore the essence of the facts that make up the domain of nature, viz., matter, life, and consciousness, the aim of the philosopher is to explore *the meaning of these facts*. While the domain of nature consists of *physical facts*, the domain of meaning consists of *human values*: beauty and its derivatives (e.g., elegance, grandeur, or gracefulness), good and its derivatives (e.g., justice, friendship, or love), truth and its derivatives (e.g., wisdom, erudition, or validity), and metaphysical values (e.g., freedom, purpose, or order). The experience of realizing a particular value is an experience of meaning. The scientist may say that consciousness is reducible to brain processes; the philosopher wonders about the implications of this assertion to moral, religious, social, and artistic life? What does it mean to be free or to pursue ideals in this short life of ours if we are ripples in the cosmic process? How can we understand or explain creativity? How should we live in a world of brute facts? Are human beings evil or good by nature? I will not be too much amiss if I say that the preeminent questions people have been asking since the dawn of human civilization in the areas of morality, art, metaphysics, religion, and culture, constitute the domain of philosophical inquiry.

Second, unlike the scientist who relies exclusively on empirical observation in her endeavor to ascertain the nature of physical facts, the philosopher relies on contemplation. The field of her contemplation is composed of three general dimensions: the mosaic of knowledge articulated by natural and social science, human achievements during the last five millennia in the different areas of civilization and culture, and the philosopher's own observation of the scheme of nature and human life as it unfolds in the course of human history. The aim of this contemplation is to articulate an adequate concept, or understanding, of the world and humanity: Is the world material or spiritual in nature? Why do we exist rather than not? What is the purpose of the universe? Who created it? It is extremely difficult, and I think impossible, to answer the fundamental questions of human life or to explore the nature and validity of human values if we do not proceed in this undertaking from a reasonable understanding of the fabric of human nature – whether our existence and the existence of the world is accidental or purposeful, and if purposeful, who is the source of this purpose. No matter the topic of her inquiry, the vision of the philosopher is always focused on the source, essence, or *arche* of the type of reality she aims to understand.

Third, unlike the scientist who verifies the truth of her claims or theories by way of empirical verification, viz., sensuous observation, instruments, experiments, and mathematical calculation, the philosopher verifies the truth of her claims or theories using logical reasoning conceptual analysis, and demonstration. Although the sphere of this method is mind, it is, generally, consistent with the most recent findings of science, established knowledge, and common sense. It would be notoriously odd if the philosopher's claims contradict the testimony of science or common sense, even though this type of contradiction is a frequent occurrence in the history of ideas. However, although the scientist and the philosopher differ in their aims, fields of investigation, and methods of inquiry, they communicate their knowledge discursively. Concept is the medium of communication in both science and philosophy.

However, if philosophical knowledge is essentially discursive, how can a literary novel, which is a work of art, be philosophical? The mere presence of philosophical ideas, questions, problems, or conversations in a novel, no matter their abundance, does not necessarily make it philosophical. If it is philosophical, its philosophical dimension, or character, must be embedded as a potentiality in its literary dimension, but as such a potentiality, it can never be discursive, even though the experience of this dimension may provoke philosophical questions, insights, or ideas in the mind of the person who reads the novel. Thus, the question the philosophical novelist faces is how to transform content of conceptual meaning into a potential luminous presence, that is, into a meaning we directly intuit as a quality of the situation – event, action, conversation, or problem – we experience in the process of reading the novel aesthetically. How is this possible?

It is critically important to recognize that any symbolic form, philosophic, scientific, or artistic, originates from what a large number of philosophers and artists call *pre-reflective intuition*. This type of intuition is the birthplace of the different types of meaning and consequently any form of symbolic expression – concept, metaphor, image, idea, value, figure of speech, or theory. Do we not call the state of mind, which precedes the formation of a hypothesis, a “hunch”? Does the creative act in any area of human experience, theoretical or practical, not originate from an intuition that emerges from an encounter with a problematic aspect of the universe, or from contemplation on the meaning of this or that type of experience? Does the philosopher’s system not originate from, and rest on, her fundamental intuition of the nature of the universe as a whole and the meaning of human life? We may view this intuition as “cognitive clay” that can be formed in a multitude of different ways. We should always remember that the realm of inquiry in art and philosophy is the realm of human values: meaning. The mystery that permeates the universe, the purpose of human life, the problems people face in the course of daily living, the basis of happiness, the problem of evil, the dynamics of human nature – yes, these and related issues which occupy the attention of the philosopher also occupy the attention of the artist.

Let us concede, my critic would now ask, that the intuition and articulation of meaning is the preeminent interest of the philosopher and the artist alike. Essential features of philosophicalness are argument, analysis, and demonstration – does the philosophical novelist argue or demonstrate? No! The philosophical novelist does not argue, analyze, or demonstrate. *She presents; she depicts*. She draws a picture of a moral, metaphysical, religious, social, or political situation *philosophically*. This picture may or may not contain discursive philosophical discourse, but instead reveals the life of the values that are implicit in the situation in the fullness of their truth, problematic character, and possibilities. This kind of picture provokes the reader to think about the situation and see its meaning and relevance to the individual and society, creates a moment of self-consciousness and hopefully self-examination, kindles our sense of curiosity, in short, transforms the reader into a momentary philosopher. How can any literate person read *The Death of Ivan Ilych* without having a direct encounter with the ugly face of death, without asking about its significance in her life, without feeling guilty if she discovers that the life she has been leading is a sham? The magic of the literary novel is that it discloses *the world of the possible*. The potential for living in a more profound and wider world of meaning always exists. When we enter this world, we cannot remain speechless; we become

“voluntary residents” in it. In the following section, I shall illustrate how philosophicalness inheres in a literary novel and comes to life in the aesthetic experience of the reader. The novel I shall select for analysis is Mitias’s *The Philosopher and the Devil*.

Analysis of One Metaphor

I have so far argued that the literary novel (a) should declare its genre identity from within and (b) the ontological *locus* of this identity is its significant form. This two-fold assertion implies that genre identity inheres as a potentiality in the significant form and comes to life as an aesthetic object in the aesthetic experience. The world of this object is a world of meaning. A careful examination of these two propositions will readily show that if a novel is philosophical, its philosophicalness should be an integral part of the aesthetic object; it should shine as the essential quality of the aesthetic experience. How can this quality inhere in the novel as a potentiality in the significant form, and become actual in the aesthetic experience?

The thesis I shall now elucidate and defend in this last section of the paper is that philosophicalness can inhere in the significant form of the novel as a potentiality and become actual in the aesthetic experience *inasmuch* as its main characters, and to some extent its scenes and events that are metaphorical in nature⁸. Metaphor is an essential artistic category. A character can be a metaphor when she stands for a philosophical quality, and she stands for such a quality when she exemplifies it, in what she does, i.e., in her action, so that the action reveals the quality. Does Rodin’s *The Thinker* not exemplify pictorially the quality of thoughtfulness, usually characteristic of philosophers, in a bronze statue? We intuit this quality directly, by acquaintance, not by a conceptual process. In this context, the character instantiates the essential feature of philosophicalness in the way she speaks, feels, makes decisions, responds to questions and problems, and acts. If, for example, she suddenly finds herself in a problematic situation, she does not respond to it impulsively or emotionally but rationally, reflectively. If the situation involves the value of justice, she reflects on the rule of justice, evaluates the social, psychological, material, and cultural dimensions of the situation and then translates the essence of the rule into judgment and the judgment into action. This attitude applies to every question or problem she faces in her life. With the wand of creativity in her hand, the novelist translates the essence of the values, beliefs, and questions in the novel into living pictures. Moreover, as a type, the philosophical character always aims at the central values, questions, and problems of human life: happiness, beauty, love, death, hate, justice, freedom, or truth. She always stands as the spokesperson of these values and questions. Is it an accident that all the philosophical novels that punctuate the tapestry of a literary novel struggle with questions and values such as freedom, love, God, faith, and the meaning of human life? One quick look at novels such as *Moby Dick*, *Of Human Bondage*, *Middlemarch*, *Metamorphoses*, *The Brothers Karamazov*, and *The Magic Mountain* will lend credibility to this claim.

Although the philosophical character is an imaginary construct, and although she is essentially a depiction, she acquires a life of her own in the creative hands

⁸ Mitias, M. *The Philosopher and the Devil*. London, 2018.

of the novelist: she becomes a substantial, living reality in the aesthetic experience. We see, feel, and think her the way we see, feel, and think a real person. Indeed, we experience the character as more real than the people we encounter in the streets of social life because we experience her more intimately, more truly, more directly than we experience the ordinary person.

But, my critic would ask, some novels such as Proust's *Remembrance* and Dostoevsky's *The Brothers Karamazov* include philosophical conversations and sometimes arguments – can we still classify them as philosophical novels? Yes. Rational discourse exists in many literary novels. Their presence is secondary, auxiliary, not primary. Their function is to illuminate the meaning of a value, the truth of a belief, or the dynamics of a moral or social problem. They can perform this kind of function only when a philosophical context requires their presence. We should view the prevalence of philosophical thought in a novel like *The Brothers Karamazov* in light of this fact. How can any symbolic form communicate the most difficult questions and values such as evil, God's existence, hate, a lust for power, love, death, or freedom without some appeal to explanation, argument, or conversation? Besides, can we fully comprehend the significance of philosophical thought apart from its literary context in which it is embedded? We think and comprehend it in *The Brothers Karamazov* in terms of this very context: What do people really want? Do they want freedom, true education, a life of Christian love, of beauty, of justice, or alas! of security, a satisfied stomach, and a few crumbs of pleasure, love, freedom, and social recognition? Can we grasp the full significance of these questions, which reach a climax in the Grand Inquisitor scene, *but* within the context of the sudden visit of Jesus to Seville during which he resurrects a child from the dead and then has a chilling, ironic conversation with the Grand Inquisitor? Let me probe the main challenge of this question in some detail by a focused look at *The Philosopher and the Devil*.

Since philosophicalness inheres as a stratum in the literary dimension of the literary novel, and since literariness inheres in the novel *qua* significant form, it would be prudent to begin the analysis of *The Philosopher and the Devil* with a synopsis of the novel, primarily because it is a recently published literary work. I shall highlight the parts that are relevant to its literary and philosophical dimensions.

Andrey Adamczewsky is a highly respected and admired professor of philosophy at Lambeth College in Jackson, Tennessee. He is married and has two children, a daughter called Antigonis and a son called Richard. His wife, Amanda, is a professor of psychology at Lambeth College. She is having an affair with a psychology professor who also teaches at Lambeth College. But, Andrey, who knows about the affair, is a devoted husband. He loves his wife truly, loyally, and never loses hope of the possibility that she will return to him. He is also a loving parent and feels strongly attached to Antigonis. Andrey is working on a most important project: the design and implementation of a decent world order in which individuals and nations can thrive under the conditions of freedom, justice, peace, and prosperity.

We are introduced to Andrey when he is recovering from serious heart surgery. One morning, soon after his wife leaves for college, he hears a knock at the door of his house, but he is not allowed to answer any phone or house calls. His wife reminded him on more than one occasion that this is the surgeon's instruction and that he should act accordingly. Andrey tries to heed this instruction but he fails only because of the visitor's persistent knocking at the door. Thinking

that it must be important, he feels an urge to peek through the peephole to see the visitor, but he is unable to detect anybody on the other side of the door. Nevertheless, the knocks keep streaming into his ears. He peeks through the peephole again, but the entrance to his house is empty! After repeating this process a few times, he hears a friendly voice that addresses him as Professor Adamczewsky, as if the owner of the voice knows him.

Baffled, Andrey reluctantly opens the door. To his surprise, the visitor, who was invisible a second ago, becomes visible at the threshold of the door. He introduces himself as the devil. The devil? Impossible! Andrey has no choice but to allow the intruder into his living room. They have a lengthy conversation on the source, nature, and purpose of natural and human evil in the universe. During the course of the conversation, the devil tries to convince Andrey that he is indeed the devil even though the professor does not believe in his existence. However, the devil reminds the professor of his lectures on Empedocles who theorized that the universe is ruled by two cosmic forces: Love and Strife. Love is the source and principle of union and construction in the universe, while Strife is the source and principle of separation and destruction in the universe. The devil is an embodiment of the cosmic force of Strife. Nothing whatsoever in the universe can exist without him, since separation is a necessary condition of change, and since change is a necessary condition for the creation of anything! The moment something comes into being he acts on its gradual destruction!

Andrey inquires about the purpose of the devil's visit, and the devil is blunt: Andrey should desist from his work on the design and implementation of the decent world order project! Why? The devil is again blunt: Andrey's project is an act of love. His mission as the devil is to frustrate Love's projects, and he is determined to frustrate this project. Andrey declines the devil's request. Disappointed, the devil warns the philosopher that he has a plan that will make him change his mind, but Andrey ignores the devil's warning.

Well, the devil begins to execute his plan, first by inclining his son to be a drifter and later on a criminal, then by inflicting on Andrey the most horrible and devastating nightmares which interferes with his work at the college and soon leads to his suspension from the philosophy department, then by the news that his wife has left him alone with the children, then by sending Richard to prison, then by leading his daughter into a serious car accident, and finally by inflicting upon him a fatal heart attack. During all this time, the devil visits Andrey and tries to dissuade him from his pursuit of the world order project, but Andrey declines his request. When Andrey is reduced to a lump of flesh and bones and is about to die, the devil visits him again and gives him one last chance, but Andrey refuses to accept the devil's request. In a state of indescribable rage, the devil curses Andrey and disappears forever, while Andrey regains his life and thrives again. The devil does not have authority over the souls of human beings!

Read as a story, *The Philosopher and the Devil* is not a literary work and, consequently, it is not a *philosophical* novel. Most people would read it as a religious, psychological, or perhaps amusing story in which a philosopher defeats the devil in a duel. Some may read it as a variation of the well-known story of Job in the Old Testament. Yet, this is a philosophical novel *par excellence*. If we read it aesthetically, we recognize, the moment Andrey meets the devil at the threshold of his house, that the devil is not an anthropomorphic being but an embodiment of evil, the same evil the ordinary person, the philosopher, the theologian, and the artist abhor and seek to understand. Even though Andrey does not

believe in his reality, *he accepts it implicitly only because evil exists*. The devil did not pay a friendly or a social visit to Andrey; he comes with an evil plan: the destruction of a project of love. This realization by the reader marks the transition from reading the novel as a story to reading it as a work of art. If the devil in the Christian sense does not exist, why would a magical being, one that can assume any physical form or appear and disappear instantly, suddenly appear at the door of the most celebrated professor in Jackson, Tennessee? The mere reflection on this incredible fact, which cannot escape the aesthetic reader, beckons the unfolding of the world of the aesthetic object that is potential in the novel as a significant form. She cannot anymore read it as a story but as a narrative with a “deep” meaning – as a world of meaning. If evil is not a fact the way cats and stones are facts, what is it? How should we understand it? Again, if change, which both the devil and Andrey agree is king in the universe and that everything in it, including human beings, is a ripple in the cosmic process, why should people strive for the realization of human ideals? Are these ideals worth living and dying for? Andrey was willing to die rather than surrender his soul to the devil – was he a wise or a foolish person? The author of the novel does not give answers to these or any other questions raised in the novel. He created the conditions by asking them. These conditions come to life in the dramatic depiction of the duel between the devil and Andrey. However, what makes it possible for this transition from the ordinary to the aesthetic way of reading the novel to occur? I will not be too much amiss if I propose that the power, which makes this change possible, is metaphor. Metaphor is a powerful figure of speech; it derives its power from the fact that its very essence is expressive in character. It does not contain its meaning by implication or within the folds of a concept but by *signifying* it, by directly pointing to a meaning that transcends its symbolic form. The more the signification of a metaphor increases, the more powerful it becomes. Can one overlook the supreme importance of good and evil in human life?

The two main characters, the philosopher and the devil, are metaphors. The basis of this metaphorical application is simile. These two characters represent the forces of good and evil in the world. These forces are in conflict, and the conflict is *depicted* as a duel between Andrey and the devil. The force of good signifies love, beauty, creation, and wisdom, while that of evil signifies destruction, hate, selfishness, exploitation, and ignorance. The duel is not presented as a discursive contest or fight but as a pictorial, yet living, presentation of a series of events, and actions that are weaved into a dramatic portrayal.

But, my critic would insist, what is the ontological status of these two metaphors? I aver that they inhere in *the way* the author constructed the plot of the novel, that is, in the kind of characters, theme, scenes, and events by which he knitted these elements into a story. As I argued earlier, the capacity of a form to be significant derives from the creative vision of the author and inheres in the kind of form she creates. Signification is what we comprehend when we read the novel aesthetically. It is always embodied in the action of the characters and the aesthetic dimension of the different scenes and events that make up the structure of the novel. In *The Philosopher and the Devil*, we know Andrey by what he does and by the way he makes his decisions, not by what he says or feels about himself, and certainly not by what his colleagues or the devil say about him. He reveals himself to us in the way he treats his son, wife, daughter, college officials, and the devil. Similarly, although the devil presents himself as the real devil and declares his identity and plan to Andrey at the beginning of their duel,

we really know him and ascertain that he is the real devil in and through his actions. What is revealed by the actions of both characters transcends what is given in their metaphorical articulation.

Concluding Remark

I began this essay with an inquiry into the nature and basis of genre in a literary novel. It is generally recognized that theme is the basis of *genre distinction* within this sphere. But, as I pointed out, it is not clear how theme exists in the novel and how it functions as a principle of genre distinction: what is the ontological locus of theme in a literary novel? How does it emerge in the aesthetic experience? I focused my attention on the question because if, for example, a novel is romantic, it must declare its romantic identity. This claim is based on the assumption that it cannot make this declaration if the basis of its identity does not inhere in it. But, how does it inhere in it? In the preceding pages, I elucidated and defended the thesis that the theme of the literary novel inheres in its literary dimension, and that this dimension, in turn, inheres in the novel as a significant form. Possession of aesthetic qualities is what makes a novel a literary work of art. Theme exists as a potentiality in the medium of the aesthetic dimension of the literary novel and emerges as an aesthetic object during the process of aesthetic experience. In *The Philosopher and the Devil*, it exists as a metaphor. The aesthetic object unfolds in the aesthetic experience as a world of meaning. Any reference or discourse about the theme of a literary novel, critical or analytical, is a reference to or a discourse about this world. It should be the basis of *literary appreciation and criticism* in a literary novel. In a philosophical novel, the characters as well as the events which make up its plot, are metaphors. In this and similar cases metaphor, or any type of symbolic form, is the building block of the aesthetic stratum of the literary novel.

References

- Bell, C. *Art*. New York: Capricorn Books, 1958. 190 pp.
- Ingarden, R. *The Literary Work of Art*. Evanston: Northwestern University Press, 1979. xxxiii, 415 pp.
- Kuczynska, A. "Art as a Philosophy," *Dialogue and Universalism*, 2018, Vol. 28, No. 1, pp. 9–150.
- Mitias, M. (ed.) *The Possibility of the Aesthetic Experience*. Dordrecht; Boston: M. Nijhoff; Norwell, MA: Kluwer Academic, 1986. ix, 171 pp.
- Mitias, M. *What Makes an Experience Aesthetic?* Amsterdam: Rodopi, 1988. 154 pp.
- Mitias, M. *The Philosopher and the Devil*. London: Olympia, 2018. 238 pp.
- Osborne, H. "What Makes an Experience Aesthetic?" *The Possibility of the Aesthetic Experience*, ed. by M.H. Mitias. Dordrecht; Boston: M. Nijhoff; Norwell, MA: Kluwer Academic, 1986, pp. 117–138.
- Porter, B. *Philosophy Through Fiction and Film*. Upper Sadler River: Pearson Prentice-Hall, 2004. xv, 426 pp.

Основа жанра в литературном романе

Майкл Х. Митиас

Милсапс Колледж (Миссури, США). Millsaps College, Department of Philosophy. 1701 North Street, Jackson, MS 39210, USA; e-mail: hmitias@gmail.com

В данном очерке представлен критический анализ оснований, по которым осуществляется различие литературных романов по жанрам. Какова эпистемологическая и онтологическая локализация этих оснований? Автор отстаивает тезис, согласно которому основа жанрового различия романов конституируется темой. Тема произведения существует в качестве потенциальности внутри литературного измерения романа, понимаемого в качестве значимой формы. Статья состоит из трех частей. Первая часть посвящена искусству как основанию литературного измерения романа, ведь именно наличие эстетических качеств делает роман произведением литературного искусства. Вторая часть посвящена тезису о том, что тема как основа жанрового различия существует в качестве потенциальности в литературном измерении романа. В третьей части более подробно представлена экспозиция того, как тема претворяется в жизнь в качестве мира смыслов в опыте эстетического. Если обладание эстетическими качествами делает роман произведением литературного искусства, если литературное измерение присутствует в романе как потенциальность, содержащая значимую форму, если тема существует в литературном измерении романа, то тема должна существовать в романе не как сюжетная линия, а как литературное произведение, т.е. как потенциальность в своем литературном измерении и больше нигде. Именно поэтому литературное произведение искусства может и должно самостоятельно заявлять о своей жанровой принадлежности.

Ключевые слова: роман, жанр, искусство, литература, эстетические качества, мир смыслов, эстетический объект, ценность, литературность, философичность

Для цитирования: *Mitias M.H. Basis of genre in a literary novel // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 1. С. 118–137.*

ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

А.Л. Юрганов

О ПЕРВОМ ОПЫТЕ ДЕСТАЛИНИЗАЦИИ В ФИЛОСОФСКОМ ОБЪЯСНЕНИИ «НАЦИОНАЛЬНОГО ВОПРОСА» (1957 ГОД)

Андрей Львович Юрганов – доктор исторических наук, профессор. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125993, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: iurganov@yandex.ru

В статье рассматривается ситуация в СССР после XX съезда КПСС, когда рухнули некоторые идеологические запреты и стало возможным обсуждать философские проблемы без опасения, что за высказанные идеи может последовать наказание. Это не значит, что свобода слова стала полномасштабной – нет, она была ограничена решениями того же XX съезда партии, который, развенчав культ Сталина, тем не менее запрещал думать, что вся идеология коммунистической власти была ложной, а вся политика советской власти была насильственной. Уже в годы войны стало возможным говорить не только с позиций классовой борьбы, но и с позиций национального приоритета в оценках тех или иных событий. После смерти Сталина, главного теоретика национального вопроса, возникла потребность поставить под сомнение некоторые фундаментальные тезисы Сталина о природе наций – о причинах их возникновения. Х.Г. Аджемян, будучи талантливым публицистом, философом, добился в 1957 г. публичного обсуждения своего доклада в Отделении исторических наук АН СССР. Обсуждение не было широким, но сохранившаяся стенограмма выступлений участников дает представление, как философская мысль в эпоху XX съезда освобождала себя от догматических установок. Провокационный доклад Аджемяна обнажил внутреннее сознание гуманитарной науки, стоявшей на перепутье дорог. Это кризисное состояние истории и философии представляет интерес и исследуется в данной статье.

Ключевые слова: марксизм, национальный вопрос, нация, Аджемян, Сталин, XX съезд КПСС

Для цитирования: Юрганов А.Л. О первом опыте десталинизации в философском объяснении «национального вопроса» (1957 год). Предисловие к архивной публикации // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 1. С. 138–157.

1 июня 1957 г. ученый секретарь Отделения исторических наук АН СССР Ю.В. Бромлей оповестил научную общественность о том, что скоро, в двадцатых числах июня, состоится обсуждение тезисов Х.Г. Аджемяна, посвященных критике теоретических оснований концепции о буржуазном происхождении нации. Однако обсуждение было перенесено на осень. 28 ноября 1957 г. состоялось наконец заседание с обсуждением тезисов Аджемяна. Его не забыли, а помнили как одного из самых ярких полемистов

на знаменитом совещании 1944 г. в ЦК ВКП (б), посвященном проблемам исторической науки...

После критических замечок Сталина на статью Энгельса (1934) историческая наука испытала состояние раскола и глубокого кризиса: трудно было утверждать как истинные (с отсылками на одни и те же первоисточники = цитаты «классиков») две установки, которые между собой конкурировали за право утверждать первенство своей *предваряющей идеи* – либо классовой борьбы, либо национального интереса. Это размежевание было настолько существенным, что сторонники классового подхода испытывали трудности даже в большей мере, чем появившиеся апологеты национальной точки зрения на природу исторических событий¹.

Опираясь на слова Сталина, они утверждали, что спор идет именно о признании или непризнании национального интереса в истории России как первоочередного, предваряющего классовую борьбу. Об Аджемьяне академик А.М. Панкратова, самый яркий сторонник классового подхода к истории, писала в своих «Записках» так: «Что это за фигура, я точно не представляю себе. Он член Союза писателей, философ по образованию, историк по склонностям, поэт-переводчик по специальности, армянин по национальности. Он прислал к нам в “Исторический журнал” свою статью на тему “О социальной сущности кавказского мюридизма”. В этой статье, как и в лекциях Тарле, все было поставлено на голову и в том же направлении. Это была статья, в которой вопрос о мюридизме был только на самом последнем плане. На первом плане подчеркивалось, что классовая борьба в истории устарела, что слова первой строфы гимна о “Великой Руси” надо толковать так, что царская Россия объединила все народы и принесла им прогресс и культуру. Он подчеркивал, что Пугачев и другие вожди народных движений реакционны, так как разрушают государство, а Екатерина II и другие цари более прогрессивны, так как они укрепляли и расширяли государство»².

А.М. Панкратова была потрясена выступлением Аджемьяна на совещании в ЦК ВКП (б). Он зачитал большую часть своей статьи о природе мюридизма. Удивлены были и все остальные: «Чтение продолжалось свыше часа. Впечатление было неотразимое. Собравшиеся *не верили своим ушам и глазам* (курсив мой. – А.Ю.). В президиуме молчали и внимательно слушали»³.

Никто не осмелился на совещании вынести окончательное решение – правильно ли думать о первичности национального момента в рассмотрении классовой истории человечества? Даже Сталин после совещания не решил задачи, которую сам же поставил: неопределенность окончательного ответа давала ему больше оснований разоблачать идейные ошибки своих мнимых врагов, чем какое-либо определенное решение.

После XX съезда партии отпала необходимость защищать национальную точку зрения на русскую историю, опираясь на критические замечания Сталина в адрес Энгельса. Теперь сама партия призывала критично относиться к теоретическому наследию вождя народов. Это порождало новую перспективу в рассмотрении «национального вопроса», во многом узурпи-

¹ Юрганов А.Л. Русское национальное государство. Жизненный мир историков эпохи сталинизма. М., 2011.

² Письма Анны Михайловны Панкратовой // Вопросы истории. 1988. № 11. С. 59.

³ Там же.

рованного Сталиным. Статья, принеся ему репутацию человека, понимающего в «национальном вопросе», была опубликована в 1913 г. в журнале «Просвещение» под названием «Национальный вопрос и социал-демократия». В 1914 г. эта статья, замеченная Лениным и Троцким, была издана отдельной брошюрой с тем же содержанием, но под другим названием – «Национальный вопрос и марксизм». После революции Народный комиссариат по делам национальностей еще раз издал брошюру, но под новым названием, в котором ощущалась еще большая претензия автора на право называть себя теоретиком партии, – «Марксизм и национальный вопрос». С таким названием она много раз переиздавалась и вошла во второй том собрания сочинений Сталина⁴.

Определение нации, данное Сталиным, строилось таким образом, чтобы соединить все ее признаки в нерасторжимое единство: отсутствие хотя бы одного признака из определения лишало нацию права считать себя нацией. Вот это определение: «Нация – это исторически сложившаяся устойчивая общность людей, объединенных общностью языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры»⁵.

Историк Б.С. Илизаров подчеркивает: «Не трудно заметить, что такая формулировка может быть применима к любому обществу любой эпохи. В Древнем Риме исторически сложилась устойчивая общность людей (государство существовало около тысячи лет) с общегосударственным языком (латинским), с единой территорией и управлением, с общей экономической жизнью всех провинций, что постепенно приводило к выработке общего психического склада у римских граждан и ко все большей нивелировке культуры. Тех, кто не вписывался в эту “общность”, тех уничтожали... Но в статье Сталина отчетливо прослеживается и вторая линия, согласно которой нация является “не просто исторической категорией, а исторической категорией определенной эпохи, эпохи поднимающегося капитализма”»⁶.

Итак, главная установка большевистской партии и лично Сталина в объяснении нации заключалась в обосновании первенства экономических условий, без созревания которых немислимо ничто другое. Капитализм видится аналогом «бытия» для конкретного рассмотрения истории народа, в котором не может быть опережающего развития надстройки (сознания, культуры и т.д.).

Определение нации, данное Сталиным, не выдержало испытания временем, считает Б. С. Илизаров. Оно упустило важнейший атрибут нации, без которого немислимо все остальное – самосознание людей.

...и сталинская метафизическая, и ленинская диалектическая точка зрения на нацию не выдержали элементарной проверки временем. Пока остаются люди, сознающие свою принадлежность к той или иной нации, до тех пор она (нация) существует, вне зависимости от того, в какой исторической формации они (люди) живут, и даже независимо от того, на каком языке они изъясняются и на какой территории существуют⁷.

⁴ Илизаров Б.С. Почетный академик Сталин и академик Марр. О языковедческой дискуссии 1950 года и проблемах с нею связанных. М., 2102. С. 112.

⁵ Там же. С. 126.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 127.

Мы видим, что «национальный вопрос» чрезвычайно глубоко привязан к мыслительной установке. Любое конфликтное противостояние, затрагивающее установочное знание, в полной мере показывает горизонт самой науки, ее мыслительные пределы, возможности «переоценки ценностей».

Обсуждение тезисов Аджемяна в 1957 г. обнажило внутреннее сознание науки, когда на пути сомнений и новых философских решений оказывалось трудно изживаемое мифологическое восприятие марксистской доктринальности как единственного мировоззрения, обладающего истиной.

В архиве РАН сохранилась стенограмма этого совещания⁸. Согласно документу, председатель собрания А.А. Губер обратился сначала к Аджемяну, не против ли он сразу начать обсуждать его тезисы, и, получив согласие, спросил, кто хотел бы выступить? Стенограмма содержит запись Аджемяна, сделанную после совещания; в ней он комментирует непростой момент в начале обсуждения, когда, судя по всему, никто не хотел выступать!

[В связи с тем, что наступает долгое молчание и А.А. Губер вновь призывает товарищей высказаться, Х.Г. Аджемян берет слово и отмечает, что созыв столь узкого совещания не мог принести пользу делу. Он берет под сомнение понятие «специалисты по нац. вопросу», которыми будто являются присутствующие товарищи, и полагает, что келейный характер этого узкого совещания стоит в противоречии с тем огромным и живым интересом, который проявляет наша научная общественность к нац. проблеме]. А. Аджемян⁹.

Собралось действительно немного – человек 6–7, не более. Но состав участников все-таки не был заурядным.

Слово взял Б.Ф. Поршнев. Он отметил сразу, что «тезисы Аджемяна предлагают нам коренную ломку всех тех понятий, из которых, я не скажу большинство, по существу все мы, при некоторых разногласиях по отдельным вопросам, исходили»¹⁰.

О главной трудности в восприятии тезисов Аджемяна он сказал предельно ясно: «Трудность эта состоит в том, что марксизм учит, что общественное бытие определяет общественное сознание, – это же, в конце концов, наша исходная позиция, в этом суть материализма в области общественных наук; когда мы изучаем какое бы то ни было идеологическое явление, явление из области истории сознания, познания и т.д., мы ставим это на почву материалистического, экономического развития общества». Главное, стержневое объяснение нации и ее становления в тезисах Аджемяна не может быть принято, потому что оно отрицает установку всей исторической науки – рассматривать сначала экономические предпосылки, а потом уже культурные, исторические, языковые и т.д.

Автор предлагает нам, отказавшись от выяснения экономического содержания или экономической основы, экономической причины существования нации, целиком обратиться к сфере сознания и самосознания. Мне кажется, что т. Аджемян ничего нового этой своей концепцией не предложил, ибо определение нации по признаку, скажем, отнесения себя к определенной нации, т.е. по признаку национального сознания, – это давным-давно уже предлагалось. Еще австро-марксизм не мог преодолеть субъективного подхода к понятию «нация»¹¹.

⁸ АРАН. Ф. 457. Оп. 1. Д. 45.

⁹ Там же. Л. 1.

¹⁰ Там же. Л. 2.

¹¹ Там же. Л. 4.

Д.В. Мочалов, выступивший вслед за Поршневым, тоже не стал рассматривать аргументы Аджемьяна, ибо они для него исходили из другой объяснительной установки, согласно которой первично самосознание людей, а не экономика.

Борис Федорович сказал, что рассмотрение представленных соображений заставило бы нас поставить под сомнение некоторые установившиеся понятия. Что же это за понятия? Вот, например, одно такое понятие: наше представление о национальных движениях и их историческом месте, – то, что говорил Ленин. Говоря об историческом развитии, он отводил определенное место в истории национальному движению; на Западе – это конец XVII века, первые три четверти XIX века. Если мы откажемся от наших марксистских понятий о нации, тогда мы этим явлениям вообще не найдем места в истории и не объясним их¹².

Г.Л. Кабаев, выступивший вслед за Мочаловым, обвинил Аджемьяна в том, что его позиция «антимарксистская», «ненаучная», «идеалистическая», «ревизионистская», «буржуазно-идеалистическая», «националистическая», крайне «субъективистская» и даже расистская¹³. Однако Кабаев недооценил полемический талант Аджемьяна и сильно стусевался, когда тот уличил его в высокомерии и невежестве.

(Кабаев) Даже в эпоху раннего феодализма и вообще в эпоху феодализма нельзя признать наличие наций, так как члены народности, разделенные на множество княжеств, не имели тесного экономического сотрудничества, экономических взаимосвязей; они были обособлены экономически, не обменивались постоянно продуктами своего труда; более того, веками разоряли, грабили друг друга... Какава же это единая нация? Как вы можете все это опровергать?

Х.Г. Аджемьян. А разве арабы – не нация, хотя они и разделены между собою множеством государств и даже нередко дерутся между собою?

Г.Л. Кабаев. В общем т. Аджемьян не хочет признавать то, что давным-давно доказано марксизмом, и пытается возродить раскритикованную Сталиным и другими марксистами теорию Бауэра об общенациональном характере. Попытка опереться только на какой-то самодовлеющий национальный дух означает попытку опереться на идеалистов, спиритуалистов, на кого угодно, только не на науку. Я не буду больше задерживать ваше внимание, поскольку об этом можно говорить много и доказывать правоту марксистской теории нации. Но это давно доказано. Должен только сказать, что само название тезисов «Критика взглядов на так называемую буржуазную нацию» – не соответствует основному содержанию. Здесь речь идет не об эпитете «буржуазная» нация, а о самом понятии нация. Тов. Аджемьян вообще критикует нашу теорию наций. Самый термин – «буржуазная нация» – он, конечно, не точен. Вернее было бы говорить о термине «капиталистическая нация», связывая это наименование со способом производства.

Х. Г. Аджемьян. Хрен редьки не слаще!

Г.Л. Кабаев. Это научно точнее...

Х.Г. Аджемьян. А какой труд философов Вы можете назвать, который доказывает эту концепцию?

Г.Л. Кабаев. Есть кое-то в печати.

Х.Г. Аджемьян. Я был бы признателен, если бы Вы указали на какой-нибудь источник.

Г.Л. Кабаев. Я думаю, нет больше необходимости обсуждать.

¹² АРАН. Ф. 457. Оп. 1. Д. 45. Л. 9.

¹³ Там же. Л. 12–14.

Х.Г. Аджемян. Я спрашиваю, на какой труд философов Вы можете указать.

Г.Л. Кабаев. О термине – капиталистическая нация?

Х.Г. Аджемян. В обоснование того, что буржуазная нация – это не точно, а капиталистическая нация – более точно.

Г.Л. Кабаев. Я сейчас не могу назвать статью, но вообще-то в печати есть.

Х.Г. Аджемян. Когда я говорил относительно неудачной организации, я не имел в виду того, что следовало собрать большую аудиторию. Я имел в виду приглашение действительно компетентных товарищей, которые могли бы обсудить эту спорную проблему. И этим я не хотел сказать, что те товарищи, которые почтили наше совещание своим присутствием, некомпетентны. Нет, я имел в виду, чтобы не было фигуры молчания, и чтобы совещание не было ограничено несколькими лицами, потому что эта проблема волнует очень многих, интересует очень многих. И было бы гораздо плодотворнее, если бы мы не так келейно, не так исподтишка организовали это совещание, чтобы присутствовали люди, которым есть что сказать – за или против, это все равно; полагаю, что они сказали бы против, но это было бы гораздо плодотворнее, потому что три человека не могут сказать столько, сколько десять – двенадцать человек. Для такого вывода у меня есть исторический опыт. Я помню, в 1947 году в этом же зале, после трехлетних моих просьб, была организована дискуссия о движении, чтобы пересмотреть те взгляды, ту концепцию, которая существовала в отношении этого движения, сорвать тот ореол национально-освободительной борьбы, который был вокруг Шамиля. И хотя не было особого желания на это, академик Б.Д. Греков внял моим просьбам и организовал подобную дискуссию. И эта дискуссия не была так келейно организована, пришло человек 30–40, выступило 10–12. Все они говорили примерно в том же плане, все говорили, что это «буржуазная теория», что это «ведет к социал-демократическому уклону», ревизионизму, что эта точка зрения не совпадает с тем, что было сказано Марксом и Энгельсом¹⁴.

После выступления Кабаева слово для ответа взял Аджемян. Он весьма обстоятельно стал объяснять свою позицию, обращаясь к каждому из оппонентов. Его общая аргументация сводилась к тому, что он не отрицает экономики как фактора в становлении нации, но не считает его ведущим признаком, которым следует руководствоваться при определении нации.

(Аджемян – Поршневу) Вы говорите, что здесь не дана критика концепции, которая является господствующей. Это ваше замечание я считаю единственно верным, дельным, и я должен объяснить, почему я отказался от критики. Вы можете подумать, что я побоялся дать подробный критический анализ этой концепции. Нет, товарищи, я не боялся этого и не считал это вопросом не достойным внимания. Это было очень важно – дать подробный критический анализ, как вообще возникла сталинская теория о буржуазности наций, о том, что нация могла явиться лишь при буржуазном способе производства, показать резкое различие между ленинским и сталинским взглядами на нацию. Это я и сделал, собственно говоря, в двух авторских листах работы. Там я специально остановился на этом. Но организаторы данного совещания мне посоветовали не выступать с таким докладом, а дать краткие тезисы, в которых я бы не вступал в полемику, не вдавался в критический анализ всего того, что было и есть, а только выдвинуть свои положительные предложения, сформулировал мой взгляд, мою концепцию о том, что такое нация. Я знал, что сочетание позитивного и негативного могло бы только помочь научной разработке вопроса, но так как мне было так предложено, я считал нужным не отказываться от такой

¹⁴ АРАН. Ф. 457. Оп. 1. Д. 45. Л. 18–22.

постановки... В чем, я считаю, порочность и ненаучность тех возражений, которые я сегодня слышал от товарищей? Первое. Все три моих оппонента говорили, что я отбрасываю фактор экономики, а это есть антимарксизм, это есть идеализм. Должен сказать, что это должно быть пересмотрено, потому что у меня нигде не сказано, что экономика тут ни при чем. У меня сказано, что экономическая общность не есть тот критерий, который является определяющим для формирования нации. Без экономики не может существовать не только нация, народ, но и личность, и дикарь без экономической основы не может существовать. Экономика – это основа всего. Но от этого постулата переход к такому суждению, будто бы общность экономики является критерием и решающим условием формирования нации, для перехода народности в нацию, – это дистанция огромного размера, такой скачок очень произволен, и нельзя подменять одно понятие другим, историческую правду – голым силлогизмом. Да, экономическая общность не является фактором, определяющим формирование нации. Но экономика как базис является необходимой не только для нации, но и для любого социального явления, для любого явления общественного развития. Это разные вещи. Поэтому с самого начала говорить, что я, видите ли, отбрасываю экономику, что это идеализм и т.д. – это очень примитивный способ полемики. Это означает просто нежелание вдуматься в то новое, что предлагается; означает желание с самого начала шельмовать оппонента, предъявлять ему ни на чем не основанные обвинения. Должен сказать, что такова же была и предыдущая моя дискуссия с историками по поводу Шамиля. Мне говорили, что выдвигаемые мною положения – это идеализм, что это ревизионизм, социал-демократический уклон и т.д., что я не признаю те отдельные места в переписке Маркса и Энгельса, где они говорят, что Шамиль может сделать то-то и то-то и что хорошо было бы, если бы он помог разгрому российского самодержавия, тем самым сползаю от платформы марксизма к ревизионизму. Все это совершенно разные вещи. Я не хотел бы, чтобы вы не только со мною, но и с любым буржуазным идеологом полемизировали таким примитивным языком, потому что так называемые буржуазные идеалисты тоже очень хорошо понимают, что такое экономика, на то они и буржуазные идеологи...¹⁵

Интересно отношение Аджемьяна к космополитизму, с которым он не соглашался еще в 1944 г., следуя национальной точке зрения на мировые события. Он критиковал методы расправ Бери, которые заменили собой методы просветительские и научные.

Мы только в 1948 году пришли к этой проблеме, когда началась борьба с космополитизмом, – и вели эту борьбу, как вам известно, без понимания, что же такое космополитизм и как с ним покончить. При этом и эта борьба у нас пошла очень неудачно. Не было теоретической разработки этого вопроса, не было ясного понимания того, куда мы идем и чего добиваемся. Тогда не было даже ясного понимания того, что есть тот второй фронт, который у нас долгие годы игнорировался. Даже борьба с покровищиной велась методами расправы, а не методами научного анализа ее антипатриотической сущности. При этом имеется другое очень важное явление, которое вы не хотите видеть, – это именно то, что в тот период, когда шла борьба против космополитизма, именно в этот период шло совершенно ничем не оправданное уничтожение лучших людей нашей партии и наций («Ленинградская оппозиция», т. Вознесенский и т.д.), которых обвиняли именно в великодержавном русском шовинизме. Мы знаем, что ныне эти люди посмертно оправданы. Ясно, что они не были повинны в великодержавном шовинизме. Ясно, что вся эта шумиха, которая тогда была поднята,

¹⁵ АРАН. Ф. 457. Оп. 1. Д. 45. Л. 24–27.

имела целью просто отвлечь внимание от тех дел, которые совершали берийские (так! – А.Ю.) молодчики под эгидой антиленинской концепции о «буржуазности» наций и, в частности, русской нации. Можно ли оторвать эту «теоретическую базу» от тех практических мер репрессивной политики, которые велись долгие годы под лозунгом борьбы с «буржуазным национализмом»?¹⁶

Аджемян заявил нечто, что больше всего пугало научную общественность: «Я говорю, что нация появилась именно как результат развития сознания, при котором сознание вступает в такую новую веху, название которой в философии есть самосознание»¹⁷.

Он утверждал, что позиция Сталина отличалась от рассуждений Маркса и Ленина: «Для того, чтобы ясно обозначить пропасть между этой теорией буржуазной нации Сталина и тем, что мы имеем у Маркса, Энгельса и Ленина, я сошлюсь на простой пример. Можете ли вы найти хоть одно высказывание у Маркса, Энгельса, Ленина о том, что они не считали, что существовали древние нации. Вы не можете этого сказать. Наоборот, мы знаем, что они рассматривали древних греков, древних евреев, древних римлян, китайцев, индусов не иначе, как древние нации»¹⁸.

Выступление Аджемяна возбудило оппонентов, особенно Поршнева и Губера: они перешли от полного непризнания мировоззренческой концепции к спору, в котором решающую роль стали играть аргументы конкретные.

Х.Г. Аджемян. С чего начал т. Поршнев? С того, что общественное бытие определяет общественное сознание. И он понимает это так, что раз возникло буржуазное общество, значит появилось буржуазное сознание. Или раз возникло рабовладельческое общество, значит появилось и рабовладельческое самосознание, рабовладельческая культура и т.д.

А.А. Губер. Но не культура рабовладельцев!

Х.Г. Аджемян. Совершенно верно! Я не хочу сказать, что буржуазная нация – это нация буржуев.

А.А. Губер. Но у вас так получается!

Х.Г. Аджемян. Да нет! Но кому принадлежит ведущая, основная роль в этом изменении, в этой метаморфозе, в переходе народности в нацию? Кто осуществит скачок от царства аморфной народности в царство сложившейся нации? Согласно концепции И. Сталина – буржуазия! Этим и определяется пресловутый термин «буржуазная нация». Этим и определяется неперемutable условие нации – экономической общности, героем которой также была буржуазия¹⁹.

Б.Ф. Поршнев вошел в аргументацию Аджемяна, чтобы найти в ней самые слабые места. Эта ситуация острого и уже не мировоззренческого спора помогла выявить самые существенные стороны представленных тезисов.

Б.Ф. Поршев. Ну, хорошо, не непосредственно, а отдаленно, сложно, – но какую же Вы видите экономическую основу под нацией?

Х.Г. Аджемян. В моем понимании, возникает это на почве рабовладельческого строя – это и есть та общественно-экономическая формация, которая является экономической базой древних наций.

¹⁶ АРАН. Ф. 457. Оп. 1. Д. 45. Л. 28–30.

¹⁷ Там же. Л. 32.

¹⁸ Там же. Л. 34.

¹⁹ Там же. Л. 43.

Б.Ф. Поршневу. Тогда это должно было бы погибнуть вместе с рабовладельческим строем.

Х.Г. Аджемян. Наоборот, мы видим, как тогдашняя письменность, искусство, драма, трагедия не погибли, а развивались при феодализме, еще больше при капиталистическом и еще больше стали развиваться при социалистическом обществе. Нация возникла на почве рабовладельческой формации, но ее значение, цели и исторические судьбы выходят за пределы этой формации²⁰.

Губер был явно обеспокоен тем, что спор ни к чему не ведет, потому что он касается установочных знаний: «...вы подходите к этому вопросу с идеалистической точки зрения»; «...это идеалистическая точка зрения – вот что нас беспокоит». Ему важно было понять – верно ли, что он и Аджемян мыслят совершенно по-разному. Ведь оба они на словах не отрицают марксизм, но оказывается, что можно утверждать марксистские идеи в противоположных модусах. Если для Губера марксизм – это признание экономики первичным фактом образования наций, то для Аджемяна первичным фактом является культура!

(Губер). Вы считаете, что нация – это есть культура!

Х.Г. Аджемян. Вы правильно расшифровываете мою мысль. Когда я говорю, что культурное наследие, культурный облик, духовный облик является той сферой, которая определяет нацию, я как раз хочу сказать, что то, что мы называем культурой, это есть произведение авторов, принадлежащих к определенной нации, это есть выражение нации. Нация является субъектом, культура является объектом. Нация является автором, а культура является произведением этого автора. Это для меня совершенно ясно. И в этом есть критерий определения нации. Я не хочу этим сказать, что экономика не играет никакой роли в формировании нации. Наоборот, она играет первейшую роль как базис, как почва, но она не дает критерия для определения нации²¹.

Надо отдать должное изощренности философских рассуждений Аджемяна, которые оказались неожиданными для тех, кто оставался в плену догм. Прежние способы разоблачения «антинаучных взглядов» явно уходили в прошлое, – обществоведческая наука с трудом выходила из сталинского плена цитат, опасаясь свободы мысли больше, чем самих аргументов в споре.

(Х. Г. Аджемян) Вы говорите, что экономика для нас является первенствующей, мы признаем примат экономики. Но дело в том, что примат экономики, в признании которого я с вами не расхожусь, который я признаю, не означает, что эта категория более высокая. Она первичная, но не более высокая. Я помню, в одной философской диссертации диссертант употреблял такое выражение – «материя как наивысшая категория». Я там сказал, что материя не является наивысшей категорией, материя является первичной, а между первичной и наивысшей большая разница. То же и дух, сознание, культура – это вторичное, но это не значит, что это низшее. Наоборот, сознание, дух, самосознание – это явления более высокого порядка, чем экономика²².

Аджемян отстаивал не только свои новаторские взгляды, но он также боролся за академические манеры в обращении друг с другом. Получив машинописную стенограмму 15 декабря 1957 г., он приписал своей рукой:

²⁰ АРАН. Ф. 457. Оп. 1. Д. 45. Л. 55.

²¹ Там же. Л. 83–84.

²² Там же. Л. 85.

После проверки стенограммы отмечаю, что А.А. Губер на мою благодарность не ответил той благодарностью, которая стала нормой для академических кругов истстари. Это характерно! Хотя я, поставив этот доклад и не рассчитывая на благодарность Отд. Ист. наук, но должен отметить это нарушение научного этикета и что важнее – научной этики, корни которого (нарушения) очень глубоки»²³.

В этой дискуссии не возник консенсус – каждый остался при своем мнении, но иначе и быть не могло. Спор шел не об аргументах, а скорее об установках мышления. Или мыслить с прежней уверенностью, что экономика определяет собой культуру, или рассуждать без заранее готовых ответов, но с установкой на первичность самосознания как единственного фактора, без которого немислима никакая «нация» и «национальная культура». Аджемян выполнил свою историческую роль, проводя рефлексивный анализ сталинских тезисов по «национальному вопросу». Таким образом сама дискуссия вольно или невольно вынуждена была проблематизировать понятийную сферу традиционного научного дискурса. Именно этот шаг, казалось бы, незаметный, на самом деле порождал собой десталинизацию научного сознания. Так постепенно люди науки выходили из египетского плена цитат классиков марксизма-ленинизма, чтобы обрести новый горизонт мыслительного процесса.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Х.Г. Аджемян

Критика взгляда т.наз. «буржуазной нации» (тезисы)*

1

В нашем докладе критика (здесь и далее подчеркнуто в машинописи автором. – А.Ю.) ошибочного взгляда, как якобы буржуазного по своей сути явления, мы постараемся провести не путем анализа методологии этого

²³ АРАН. Ф. 457. Оп. 1. Д. 45. Л. 94.

* Доклад Х.Г. Аджемяна был прочитан 28 ноября 1957 г. в Отделении исторических наук АН СССР. Его содержание вызвало в основном критические высказывания участников дискуссии. Однако позиция Аджемяна не была опровергнута аргументами, а скорее не принята в соответствии с установкой, что нации формируются, прежде всего, в культурном самосознании и экономические факторы, на которые указывал И.В. Сталин, решающего значения не имеют. Участники дискуссии (Б.Ф. Поршнев, А.А. Губер, Д.В. Мочалов, Г.Л. Кабаев и др.) отвергли пересмотр марксистской концепции национального вопроса, в котором не предполагалось, что факты культуры имеют первоочередное значение в истории формирования наций. Доклад Аджемяна заставил участников обсуждения проблематизировать то, что не подвергалось сомнению, а именно: само установочное знание марксистской науки. Тезисы Х.Г. Аджемяна сохранились в двух вариантах (АРАН (Архив Российской академии наук). Ф. 457. Оп. 1. Д. 56; Ф. 457. Оп. 1. Д. 45). Отличаются они незначительной авторской правкой. Опубликован тот вариант (Д. 45. Л. 1–16), который был воспроизведен вместе со стенограммой обсуждения. Я рассматриваю его как конечный продукт редактирования машинописной рукописи. Мне пришлось произвести незначительную корректировку текста в связи с тем, что для Аджемяна русский язык не был родным: явные ошибки я исправлял, а те, которые демонстрируют его экспрессивную лексику, оставлял с указанием, что это авторский стиль.

воззрения, а путем положительной разработки самой проблемы нации, отвечая, главным образом, на три вопроса:

а) Каков научный критерий определения происхождения и формирования нации.

б) Каковы результаты применения этого критерия в отношении таких наций, как китайцы, индусы, египтяне, евреи, греки, римляне, армяне, грузины и т.д., с одной стороны, и русских, французов, англичан, поляков, чехов – с другой.

в) Какова классовая сущность нации в период капиталистической общественно-экономической формации с точки зрения того нового качества, которое обрели нации на этой стадии развития.

В заключение мы дадим основные определения нации, которые в свете положительной разработки этой проблемы должны заменить тот взгляд, который все еще господствует среди нашей интеллигенции под названием «буржуазной нации» в период досоциалистической формации.

2

В плане определения критерия нации следует прежде всего учесть, что нация как историческая категория, естественно, не могла существовать во все тысячелетия развития человеческого рода на всем протяжении пяти исторических общественно-экономических формаций. Но это не значит, что правомерно на этом основании решить вопрос так, что лишь капитализм породил нации. Насколько несостоятелен нацистский взгляд на нацию, как нечто вечную категорию (так! – А.Ю.), настолько же априорным и бездоказательным нужно признать взгляд, будто лишь развитие экономической общности на уровень капиталистического хозяйства способно народность превратить в нацию. Народность имеет и другой смысл, когда, например, говорим народность правления советским государством, а потому можно было бы заменить этот термин этносом.

На заре возникновения человеческого рода существовали лишь расы, из которых постепенно отпочковались племена. Найти в этих племенах, а тем более в расах что-либо общее с нациями, разумеется, абсурдно. Но вот разветвление племен в течение долгих веков приводит к новому синтезу – к народности. Процесс дифференциации расы (монгольской, арийской, семитской и т.д.) в племена и процесс генерализации, синтеза этих племен в народность, – представляет из себя ту предысторию нации, которая длится до тех пор, пока (не) появляется новый фактор, который превращает народность в нацию.

3

Трудность определения нации состоит в отыскании этого фактора. Установить «этногенез нации» – значит установить, что же нового произошло в процессе развития народа, которое эту аморфную стихию, или более точно безнациональную массу, превратило в нацию, т.е. единый организм с определенным обликом, чувством единства, воли, мысли, восприятия, словом, общностью духовного склада. В поисках этого фактора (или факторов) мы даем себе отчет в том, что он должен быть или из сферы базиса, или из сфер надстройки, т.е. либо вырастает на почве экономики, либо духа (культуры, политического, правового самосознания).

4

Что этот фактор не возникает на почве базиса, как фактор экономики, производственных отношений, это явствует из того, что нации возникли на разных ступенях экономического развития, явствует из того, что экономическая разруха часто в истории не ослабляет национальное чувство и единство, а, наоборот, укрепляет, усиливает его (пример Пруссии и России в период нашествия Наполеона из новой истории или появление Аннибала у ворот Рима из истории древней). Другой пример: японцы – одна из наиболее своеобразных наций нашей планеты в экономике и промышленности проявляла исключительный талант подражания Европе; однако их национальное своеобразие выступает как раз не в таланте этого подражания, а, наоборот, в особенностях их душевного склада, нравов, норм поведения и мышления.

5

Когда же мы берем такой фактор из базиса, как (фактор) экономического единства, то мы попадаем в другое логическое противоречие, а именно: приходим к такому абсурду, что греки стали нацией лишь во II половине XIX в., тогда как золотой век национальной культуры, коей и поныне и долгие века впредь законно могут гордиться греки, относится не к прошлому веку, а... (к) V веку до нашей эры, – Перикл, Фидий, плеяда поэтов и философов, представляющая(ся) абсолютной ценностью, гордостью древнегреческой национальной культуры. То же самое относится к египтянам, китайцам, индусам, армянам, грузинам и т.д., которые экономическую общность обрели лишь в прошлом веке (да и то довольно относительно общность!), а национальное становление их относится к седому прошлому, когда они внесли в мировую сокровищницу непреходящие ценности. Иранцы обрели экономическую общность лишь в XIX веке, но Фирдоуси, Гафыз, Хаям, Саади, персидские миниатюры, музыка, танцы, богатый язык и т.д. имеют более чем тысячелетнюю историю, образуя алтарь национальной культуры этой древней нации, не вкусившей из чаши благ и зол экономической общности.

К тому же буржуазия – герой экономической общности этих стран – выступает не всегда за национальный фактор, а лишь тогда, когда ее экономические интересы требуют стать на защиту национального признака, идеи, общности и т.д. Космополитическая сущность буржуазии очевидна и как говорил поэт: «покрыты мздой очеса» и не ей стать в защиту национальных интересов!

6

Именно поэтому мы направляем наши поиски в сферу надстройки – культуры, политики, права, чтобы найти решающий фактор национального становления бывших народностей. Но и здесь вначале нас ставит в тупик та очевидная истина, что надстройка была еще со времен первобытного общества, еще тогда, когда дикарь был способен к каннибализму и украшению пещер художественными изображениями. Если так древна человеческая культура (надстройка), то что же принять за десницу Кощя, которая,

прикоснувшись к неблагородному веществу, – превращает его в золото – в нацию? Мы не сомневаемся, что греки времен Сократа, Платона, Демокрита и Аристотеля составляли нацию, но что же является истоком этого национального становления – не знаем. Анализ развития древних народностей и наций нас приводит к тому, что из исторической арены исчезли те народности, которые не дошли до ступени объективации или опредмечивания своей духовной природы, т.е. не могли создать произведения культуры и искусства, которые выражали бы их духовную субстанцию²⁴. Как только народность дошла до ступени этой объективации, ее дух обретает предметную конкретность и совершается тот скачок, который известен в философии и социологии как переход от ступени сознания к самосознанию.

7

И в самом деле, создание письменности, развитие языка и литературы, формирование национальной культуры в виде отражения в книгах (папирусных и пергаментных) истории народа, его фольклора, его эпоса, религиозных и правовых устоев дают аттестат зрелости каждой народности, о том, что она уже стала нацией. Вслед за тем, как бы волшебным жезлом, появляются и более поздние атрибуты национальной культуры: нотописание, театр, теоретическая (а не лишь эмпирическая) архитектура. Наконец, философия и отпочковывающие(ся) из нее положительные науки дорисовывают портрет духовного облика нации.

8

Однако этим еще не ограничивается сила самосознания. Народ осознает не только свою духовную самость, но и физическую. Каждой нации становится дорогим ее физические, физиономические особенности, которые так же опредмечиваются в искусстве, получают реальное и идеальное изображение, выдвигая нормы прекрасного. На этой стороне надо особенно акцентировать, ибо, говоря о нации, говорят лишь о языке и в лучшем случае о душевном складе. Физическая же особенность, которая часто является паспортом национальной принадлежности, у нас не принято (о ней) говорить. Видимо потому, что есть боязнь «биологизировать» понятие нации, т.е. попасть в ересь нацизма, расизма. На деле, констатируя наличие этого признака, мы лишь дополняем состав национальных признаков, отдавая должное и этому фактору, ибо когда, напр., говорят: «Гоар Гаспарян – типичная армянка», то обычно мы задаем вопрос: «в каком смысле?», и здесь может последовать ответ: «по внешности», или «по культуре», или, наконец, «в смысле внутренних и внешних качеств». Уже в этом обыденном диалоге ясно видно, что эта сторона национального облика – не пустяк. Даже такая деталь, как изящество ног у китайки, является одной из сторон национального художественного чувства. Разумеется, у каждой нации свои особые достоинства. В этом

²⁴ «Пользуясь этими философскими терминами Маркса и вообще немецкой классической философии, я хочу лишь показать, что концепция, защищаемая мною, уже в своей потенции была заложена в философско-исторической литературе прошлого века. Х.А.»

смысле и прекрасная баллада А. Мицкевича в чудесном переводе великого Пушкина «Будрыс и его сыновья», воспевающая красоту польских женщин, является лишь одним из ярких образцов этой истины.

9

Но мы, как марксисты, должны дать ответ на такой важный вопрос: на какой же ступени общественно-экономической формации возникает способность к такому скачку от ограниченного сознания к самосознанию, когда появляется потребность к познанию самого себя, к устремлению своего сознания вовнутрь своего духа для постижения своей самости. Небезынтересно, что у Гегеля в его «Феноменологии духа» скачок от сознания к самосознанию происходит в период наличия борьбы между «господином и рабом», т.е. в период рабовладельческой формации. Многие подтверждает истинность этой мысли, столь гениально изображенной в труде, о котором с восхищением говорили Маркс и Энгельс, к которому обращался Ленин в самые тяжелые годы своей работы в качестве кормчего во главе советского государства. Но если по отношению египтян, индусов, китайцев, греков и т.д. такое совпадение национального становления и рабовладельческой формации бесспорно, то по отношению ряда наций – русских, французов, немцев, англичан и т.д. – дело обстоит иначе, ибо их национальное становление происходит в рамках феодализма. Из этого вытекает вывод о наличии различных формирований нации, а именно: а) наций древнего формирования, б) наций средневекового формирования.

10

Но когда мы обозреваем богатое царство национальных образований, то обнаруживаем, что эти два формирования являются основными, но не единственными, что процесс формирования новых и новых наций продолжается и в период капиталистической формации и даже в недрах социалистической формации. Примером первой может служить североамериканская нация, которая возникла в чрезвычайно специфических условиях, а именно ее создали люди, принадлежащие иным, уже развитым нациям. При всем уважении к этой нации следует сказать, что, как это ни парадоксально, насколько любовью гражданин США является патриотом своей нации, настолько он и является национальным отступником той нации, которой он принадлежал когда-то. Те же немногие граждане, которые в национальном отношении не пошли по пути отступничества, стали очень опасными гражданами для своей родины, как, напр., те немцы, которые не ассимилировались в этом этническом котле, стали как в Первой, так и во Второй мировых войнах вести подрывную работу против США в пользу своего «фатерланда». Таким образом, противоречивый характер буржуазии, которая, с одной стороны, склонна к разжиганию национального фанатизма, а с другой стороны, ее же склонность к космополитизму и погоня за личной прибылью ценой растоптывания национальных интересов, сказались на общей духовной природе этой нации – чада капиталистической формации. Пороки родителей воплотились в детях. Следует, наконец, отметить, что процесс формирования новых наций при капитализме продолжается.

11

Что касается наций, рожденных в период социалистической формации, то их можно было бы с большим правом называть социалистическими нациями, имея в виду ту непреложную истину, что они во всех предыдущих 4 формациях были настолько далеки от столбовой дороги человеческой культуры, их цивилизации, что еще не успели дойти до степени национального самосознания, самости, не имели своего алфавита, письменности, иных культурных атрибутов. Однако у нас по известным причинам укоренилась иная терминология, и социалистической нацией называется любая нация Советского Союза. В результате великая русская нация, напр(имер), называлась «буржуазной нацией» до 1917 г. и «социалистической» после Великого Октября. Разумеется, русская нация формировалась не в период капиталистической формации, а еще в недрах феодализма, ибо национальное самосознание было присуще русским еще в период Александра Невского. «Слово о полку Игореве» есть блестящий документ национального самосознания. Все это говорит за то, чтобы была принята иная терминология, а именно – не «буржуазная русская нация», «социалистическая русская нация», (а) русская нация периода феодализма, ...(русская нация) капитализма, ...(русская нация) социализма. Термин же «социалистическая нация» может подойти к якутам, ненцам, самоедам, ингушам, балканам (так! – А.Ю.) и иным юным нациям. Трехформационная долговечность присуща также таким нациям, как поляки, чехи, украинцы, сербы, болгары, венгры и т.д. Армяне и грузины хотя и формировались на несколько веков раньше, чем эти нации, но они также укладываются в трех формациях. Правда, армянский театр возник при Тигране Великом, т.е. в I в. до н.э., однако это был не национальный театр, точнее, это была разновидность греческого национального театра в условиях армянского двора. Армяне при Тигране Великом еще не были нацией, ибо национальное самосознание со своими атрибутами: армянский алфавит, письменность, искусство, историография, наука начали получить реальное очертание лишь в IV в., и наконец в V в. в битве на Аварайте²⁵ обнаружилось, что армяне действительно составляют подлинную нацию с развитым национальным, политическим и правовым самосознанием.

Что же касается имеющего широкое хождение выражения «буржуазная нация», то сторонники этой теории (проф. Дружинин, проф. Сидоров А.Л. и др.) обычно оправдывают этот термин на том основании, что буржуазия в период капиталистической формации является господствующим классом. Однако это господство в сфере идеологии весьма противоречиво. В период засилия вульгарной социологии было обыкновенным делом отдать Пушкина, Лермонтова и др. *великих национальных ценностей* (так! – А.Ю.) дворянству, Достоевского, Гончарова, Чехова – буржуазии. На деле буржуазия не способна была создать подобных ценностей. Еще один из героев Достоевского заметил, что русская национальная буржуазия безнациональна. Класс, который в условиях роковой Первой мировой войны был готов отдать Питер немцам, лишь был задушить великое революционное движение

²⁵ Аварайская битва произошла в 451 г., это крупнейшее сражение в истории Армении. Оно было на Аварайском поле; армяне, возглавляемые Варданом Мамиконяном, разгромили войска Сасанидов.

русской нации, не создавал и не мог создавать бессмертных ценностей в сфере национальной культуры. Все русские гении, вышедшие из дворянства, буржуазии или крестьянства, были явлениями общенациональными, т.е. не буржуазными, а выразителями тех народных масс, которые составляют 95% всей нации. У того же Достоевского (см. «Идиот») молодой миллионер Рогожин не только не читал, даже не слышал имя Пушкина. И это в условиях 60-х годов! А ведь Рогожин духовно одаренный человек, а не кретин, чтобы объяснить дело какими-либо исключительными обстоятельствами. Исключение составлял не Рогожин, а скорее братья Третьяковы или С. Морозов. Мои оппоненты скажут, что буржуазия могла не породить гениев, но выходявшие из иных классов гении могли тем не менее по характеру, сущности своей *идеологии мировоззрения* (так! – А.Ю.) быть буржуазными. Но это и как раз нельзя доказать, ибо идеология революционных демократов, а тем самым и Гоголя, Пушкина, Гончарова, коих они так страстно пропагандировали, по сущности своей была антибуржуазной, разрушающей устои буржуазной реакции. Гений созидательной энергии буржуазии проявлялся не в сфере национальной, а в социально-экономической жизни, где он выступает как катализатор развития техники, индустрии, торговли и финансов – категории, которые не пахнут нацией. Если Карлейля, Ницше, Киплинга можно с некоторым правом отдать буржуазии, то Герцена, Чернышевского, Белинского, Добролюбова, Толстого отдать этой антинациональной силе довольно странно и смешно.

12

Итак, в нашем определении наций мы опустили столь важные стороны ее, как экономическая общность и территория, и ограничивались лишь языком, культурой, национальным характером, включив здесь и физические особенности наций. Легко предвидеть, что такое «невнимание» к указанным двум признакам нации можно истолковать как идеализм, мистику, немарксистский подход и т.д. Я уже объяснил, почему я исключаю экономическую общность из неперенных признаков наций. Что же касается территории, то, признавая важность этого фактора, все же я считаю, что это не тот признак, без которого «национал» теряет свой национальный облик. Велика важность этого признака для нации, но не для ее отдельных представителей. Иной раз эти последние, покинув национальную территорию, становятся еще более крепко связанными со своей Родиной. Революция выбросила из территории около трех миллионов русских, а также много украинцев, грузин, армян и т.д. Значит ли, что они потеряли свою национальность и, живя, скажем, в Лондоне, стали англичанами? Нет. А их дети? Если допустить, что их дети получили бы в национальных школах свое среднее образование, то и дети не денационализировались бы. Но и при отсутствии такого образования наш «лондонский русак» еще не может быть принят в лоно английской нации. Верно, что ассимиляция разовьется, но она осуществится именно из-за потери национального облика (язык, культура, характер, физиология и т.д.), а не территории. А вот оставим в стороне нашего лондонца и возьмем пример многомиллионной, хотя и не типичной нации – евреев. Хотя они и не признаются нацией из-за отсутствия территории, но это не помешало тому, чтобы они были и остались весьма ярко выраженной нацией.

Хотя они и живут в Европе на протяжении тысячелетий, но они, даже потеряв язык, не потеряли свой национальный характер, духовный склад, физиологию и т.д. Голландский мыслитель Спиноза своей философской системой явно обнаруживает свою национальную первооснову. Немецкий поэт Гейне своим юмором, остроумием говорит о том, что в нем немецкого очень мало. Есть один веский аргумент против этого утверждения о том, что евреи – нация; он состоит в том, что сами евреи очень часто яростно отрицают, что они – нация.

– Я лишь по происхождению еврей, – доказывал профессор политэкономии Е., в личной беседе со мною. – По происхождению же нельзя судить, ибо мы – не расисты. Я русский.

Если бы так рассуждали все евреи и при этом без какого бы то ни было фарисейства, наши доводы в пользу еврейской нации – отпали бы. Но даже тогда факт созданного государства Израиля о чем-то говорит. Да и даже о многом! Нация создавала Библию, Храм Соломона, религию единобожия в условиях древности и само понятие фарисейства, нация, способная тысячами не ассимилироваться, может ли ассимилироваться в наш век возвышения национального фактора над космополитической пустой доктриной? Разумеется, нет!

13

Из сказанного мои оппоненты могут делать вывод, что я слишком раздуваю значение нации и что при прежней концепции «буржуазной нации» легче было бы расправиться с националистической опасностью. Но не наоборот ли?

Дело в том, что с «гидрой национализма» мы тягались лет 25, ведя борьбу на двух фронтах. Первый фронт был великодержавный национализм. Второй – местный. Легко видеть, что борьба таким образом велась не на двух, а на одном фронте, так как оба участка борьбы составляли одну опасность – национализма (хотя в его двух формах). А как можно было бы обеспечить не мнимую, а истинную борьбу на двух фронтах? Надо было, разумеется, вторым фронтом сделать национальный нигилизм, национальное отступничество со всеми его выражениями. Результаты такого мнимого представления двух фронтов известны как в РСФСР, так и в условиях наших национальных республик. Истинный второй фронт создан лишь после 1953 г., и он дает свои прекрасные результаты, ибо меры, предпринятые Партией, зиждутся на заветах Великого Ленина и чутком отношении к национальным чувствам наших народов.

14

Но следует также учесть, что нашими определениями о нации мы сузили место и значение национального фактора, а не раздували, ибо мы свели этот фактор к чисто надстроечным явлениям, оторвав от того базиса, к которому он крепко был прибит. Ведь если допустить, что именно экономическая общность создала почву для становления народности в нацию, то легко сделать вывод, что чем больше развивается эта общность, тем больше

и развивается сам национальный фактор. Такое перманентное усиление национального фактора в зависимости от развития экономики вытекает из самой логики (о) мнимой нерасторжимости связи, которая якобы существует между нацией и экономикой.

15

Оторвав понятие нации от понятия экономической общности, считая территорию непременным признаком (ее) для нации, но не для национальной единицы, без которой нация не может якобы существовать, мы считаем обязательным (такие) национальные признаки: национальное самосознание, понимание своей национальной самости каждой личности нашего времени. Спаянная таким образом одной единой культурой, в которую входят и язык, и искусство, и знание истории, и знание своей земли, сильных и слабых сторон, обычаев, традиций и т.д., нация представляет из себя единый организм (см. гл. «О национальном единстве» из «Государства и революции» Ленина). Разумеется, это единство диалектично, противоречиво, но при всем том оно обладает качественной определенностью. Наличие классовой борьбы не уничтожает, а подтверждает это единство, как доказывал еще Маркс.

16

Но глядя вглубь грядущих веков и имея в виду ближайшие века, можно уверенно сказать, что антагонистические классы на нашей планете в течение одного века будут устранены и на их месте останутся неантагонистические, тогда как антагонизм наций заменится дружбой наций, а сами нации разовьют свою культуру, свои потенциальные силы, породят такой благородный элит (так! – А.Ю.), какой еще нации не могли выдвигать вследствие существующих оков национального и социального порядка. Национальный нигилизм, как и шовинизм, сгинут, как две крайности, взаимно определяющие друг друга, и из чаши национальной культуры для алчущих душ будет пениться бесконечность абсолютных ценностей в сфере искусств, науки, творчества!

17

Марксистская литература о нации за сто лет была богата оттенками и вариациями решений национальной проблемы, но все же здесь нужно выделить те решения, которые, с одной стороны, согласуются с духом и тенденцией современной истории, с другой стороны, соответствуют теории пролетарской революции, развитой Марксом и Лениным (см. Ленин «Государство и революция» в разделе «О единстве нации»). Оба эти момента: а) историческая тенденция; б) теоретические предпосылки Маркса и Ленина – отдают должное национальному фактору и тем самым фактору единства нации. На другом полюсе мы имеем разные оттенки национального нигилизма, господствующего в теории и практике долгие годы. Одним из любопытных образчиков этого нигилизма может служить «прогноз» К. Каутского

о той нации, к которой он со стороны отца принадлежал. Еще в 1908 г. он предрек неизбежность ассимиляции чехов с австрийцами на том основании, что: «капитализм развивается быстрее, чем чешская культура». Через 10 лет этот прогноз сбывается... с обратной стороны. Но Каутский меньше всего характерен для нац. нигилизма, ибо теория «буржуазная нация» стала гораздо (более) грозной силой на этом фронте и играла роль молоха по отношению национального элита (так! – А.Ю.) народов СССР.

18

Итак, нации появились не раньше рабовладельческой формации и могут появляться не позже социалистической формации. Они – явления не социально-экономического характера, а социально-культурного порядка, включающие в себя общность исторического, географического происхождения, общность языка, культуры, физиологических особенностей, обычаев, морально-этических и эстетических склонностей, составляющих национальный характер. Этот последний имеет очень важное значение с любой точки зрения, и в том числе с точки зрения политической, и не есть некая мистика, как полагают нац. нигилисты (события в Венгрии один из сигналов того, что за этой мнимой мистикой – реальное содержание национального духа и морально-политического единства, учесть которое следовало бы клике Ракоши и др.).

Публикация и комментарии А.Л. Юрганова

Список литературы

- Илизаров Б.С.* Почетный академик Сталин и академик Марр. О языковедческой дискуссии 1950 года и проблемах с нею связанных. М.: Вече, 2102. 432 с.
 Письма Анны Михайловны Панкратовой (вступительная статья Ю.Ф. Иванова) // Вопросы истории. 1988. № 11. С. 54–79.
Юрганов А.Л. Русское национальное государство. Жизненный мир историков эпохи сталинизма. М.: РГГУ, 2011. 765 с.

On the first experience of de-stalinization in the philosophical explanation of the “national issue” (1957)

Appendix: Horen G. Ajemyan. The critique of so called “bourgeois” nation

Andrej L. Yurganov

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya Sq., Moscow, 125993, Russian Federation; e-mail: iurganov@yandex.ru

The article considers the situation in the USSR after the XX Congress of the Communist Party of the Soviet Union, when some ideological prohibitions had fallen and it became possible to discuss various philosophical problems without the fear that of punishment. This did not mean that freedom of speech became full-scale – no, it was limited by the decisions of the same XX Congress of the party, which, having debunked the cult of Stalin, nevertheless forbade to think that the entire ideology of the communist leadership

was false, the entire policy of the Soviet power was violent. Already during the war, it had become possible to speak not only from the standpoint of class struggle, but also from the standpoint of national priority in the assessment of certain events. After Stalin's death, who was the main theorist of the national question, there was a need to question some of Stalin's fundamental theses about the nature of nations – the reasons for their emergence. In 1957, H.G. Ajemyan, a talented publicist and philosopher, made possible a public discussion of the talk he had given at the Department of Historical Sciences of the Academy of Sciences of the USSR. The discussion was not broad, but the surviving transcript of the participants' speeches gives an idea of how philosophical thought in the era of the XX Congress freed itself from the dogmatic attitudes. Ajemyan's provocative talk revealed the inner consciousness of the humanities, which metaphorically conceived of itself as located at the intersection of a number of roads. The article further explores the described state of history and philosophy as a crisis.

Keywords: Marxism, national issue, nation, Ajemyan, Stalin, XX Congress of the CPSU

For citation: Yurganov, A.L. "O pervom opyte destalinizatsii v filosofskom ob'yasnenii 'natsional'nogo voprosa' (1957 god)" [On the first experience of de-stalinization philosophically speaking of the "national issue"], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 1, pp. 138–157. (In Russian)

References

- Ilisarov, B.S. *Pochetnyi akademik Stalin i akademik Marr. O iazykovedcheskoi diskussii 1950 goda I problemach s neiu svyazannykh* [Honorary Academician Stalin and Academician Marr. On the 1950 language debate and the problems associated with it]. Moscow: Veche Publ., 2012. 432 pp. (In Russian)
- Ivanova, Yu.F. (ed.) "Pis'ma Anny Michailovny Pankratovoi" [Anna Pakratova's Letters], *Voprosy istorii*, 1988, No. 11, pp. 54–79. (In Russian)
- Yurganov, A.L. *Russkoe nazional'noe gosudarstvo. Zhiznennyi mir istorikov epochi stalinizma* [Russian National State. Life world of historians of the Stalinist era]. Moscow: RGGU Publ., 2011. 765 pp. (In Russian)

ДИСКУССИИ

Д.Х. Булатов, И. Маркелов, Н.Н. Сосна

РЕАЛЬНОЕ, ЭЛЕМЕНТЫ И «ЗВЕЗДНАЯ ПЫЛЬ»

Булатов Дмитрий Хаметович – художник, куратор. Балтийский филиал Государственного центра современного искусства. Российская Федерация, 236000, г. Калининград, ул. Дмитрия Донского 7/11, оф. 609; e-mail: dbulatov@gmail.com

Маркелов Ипполит – кандидат биологических наук, заведующий SkBiolab. Технопарк Сколково. Российская Федерация, 143026 г. Москва, ИЦ «Сколково», Большой бульвар, д. 42, стр. 1; e-mail: ipppolit@gmail.com

Сосна Нина Николаевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: phljrn1@yandex.ru

Дискуссия посвящена актуальным вопросам, возникающим на стыке разных дисциплин и даже разных практик: философской, естественно-научной и художественной, каждая из которых пытается сегодня определить способы взаимодействия человека с быстро меняющейся окружающей средой. Их диалог, с одной стороны, указывает на невозможность формулировать истины, верные для всех эпох и культур, а с другой – позволяет исследовать режимы сосуществования органического и неорганического, живого и неживого, человеческого и нечеловеческого в динамичных пределах отдельно взятой действующей единицы. Этот диалог позволяет установить не только сходства, но и различия и исключения, обозначающие границы понимания каждой из дисциплин и область применения вырабатываемых ими понятий, как и показать условия переноса объемов этих понятий в область действия смежных дисциплин. И этот режим переклечения способен дать более объемное видение. Обилие примеров из области современных художественных практик призвано это также демонстрировать.

Ключевые слова: границы философии, элементное, постгуманизм, art&science, эксперимент, искусство, медиа

Для цитирования: *Д.Х. Булатов, И. Маркелов, Н.Н.Сосна.* Реальное, элементы и «звездная пыль» // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 1. С. 158–172.

Ситуация философии обусловлена как ее собственным развитием, так и входящими обстоятельствами. Появившись в эпоху античности как главное жизненное занятие и вершина наук, затем она проходила и периоды служения (теологии в Средние века), подвергалась пересмотру и тотальному обновлению средств («философствованию молотом»), а к концу двадцатого века пришла,

будучи связанной с новыми радикальными проектами нефилософии, призывавшими к иным, принципиально нефилософским практикам мысли.

Один из таких проектов, складывавшийся «внутри» философии и направленный к ее трансформации, на протяжении нескольких десятилетий последовательно разрабатывается Ф. Ларюэлем. «Нефилософия прерывает для себя философскую траекторию реального, отождествлявшегося с различными инстанциями на протяжении своей истории (сущее, усия, бытие, единое, субстанция, понятие, множественность и т.д.)... (без риска) создать ложное впечатление, будто философия превосходится при помощи крайнего философского средства... она позволяет трансформировать философский (Маркс) и психоаналитический (Лакан) дискурс на предмет Реального в особенно «показательный» и плодотворный симптом зарождающегося опыта мысли – зарождающегося за пределами философских возможностей»¹. Важно, что такая нефилософия как проект некоей общей теории должна включать другие типы знания, прежде всего естествознание, то есть пройти стадию «квантовой и генерической трактовки», когда философия и квантовая физика будут определены друг другом.

В общих формулировках задач этого проекта уже хорошо просматриваются характерные черты сегодняшних теоретических изысканий, использующих, как, например, А. Гэллоуэй², разработки Ф. Ларюэля или развивающихся дополнительно им (дополнительно в соответствии с принципом Н. Бора, конечно). Эти изыскания а) при всей своей теоретичности настороженно относятся к философскому знанию и способам его продуцирования; б) переводят естественно-научные термины, преимущественно из областей теоретической физики, теории информации, а в последние несколько лет и биологии, и особенно молекулярной, в область гуманитарного знания.

С этими же движениями современной теоретической мысли связан и всплеск интереса к позднему творчеству А.Н.Уайтхэда. Причина здесь скорее всего не столько в попытках оценить науку опять-таки с точки зрения философии (как в работах И. Стенгерс)³ или даже расширительно трактуемой социологии (как у Б. Латюра), сколько в открывающемся курсом лекций «Процесс и реальность» новом горизонте мышления, в котором исконно человеческое как главный предмет размышлений, более того, вся онтологическая система пересматривается в космическом масштабе и не в пользу антропологически понятой субъективности. «Общие принципы физики – это как раз то, чего мы должны ожидать как специфического приложения метафизики, которой требует философия организма. *Ошибкой современных философий было невнимание к каким бы то ни было научным принципам.* Науке следует изучать конкретные виды, а метафизике – общие понятия (*generic notions*. – Выделено мной. – Н.С.), которым подчиняются частные принципы»⁴. Современная увлеченность построением космогоний вырастает, как представляется, в том числе из этих корней. С образованием в последние годы особого кластера пессимистических видений развития событий, включая проекты

¹ Ларюэль Ф. Словарь нефилософии // Синий диван. 2013. № 18. С. 26.

² См.: Galloway A. Laruelle: Against the Digital. Minneapolis, 2014. Ср. также: Galloway A. Assymetry instead of extension (interviewed by N. Sosna) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2018. Т. 11. № 4. С. 75–79.

³ Stengers I. Thinking with Whitehead. A free and wild creation of concepts. Cambridge (Mass.); L., 2011.

⁴ Whitehead A.N. Process and reality. An essay on cosmology. N.Y., 1978. P. 116.

объектно-ориентированных онтологий, «темной экологии» и мира-без-нас, разворачивающихся не в далеких галактиках или параллельных мирах, а прямо и непосредственно в «пыли этой планеты»⁵.

Научное знание, на важность которого для общей теории указывают каждый со своей стороны как Уайтхэд, так и Ларюэль, по разным причинам не включало компоненты, связанной с осмыслением техники. Однако именно исследования технического, его связей с антропологическими структурами, его роли в переопределении, казалось бы, установленных границ «между природой и культурой» были главной задачей анализа нежурналистски понятых медиа. «Теория всего» не была целью этого направления, некоторые представители которого намеренно избегали языка философии, тогда как другие признавали, что их работа не была бы возможной без континентальной философии XX века. Стремясь определить, что же нового привнесло развитие техники в последние полвека в структуру связей человека и окружающего пространства, точнее, среды, эти исследования пришли к важным теоретическим выводам общего порядка: о существовании «глубинного времени медиа»⁶, о технических элементах «природной среды», о понимании коммуникации как таковой⁷. Они также оказались пересечены материальными структурами, общими человеческим и не-только-человеческим элементам, из своей перспективы выходя к «теории элементного».

Очевидно, что многие из этих практик развития теории являются экспериментальными, в том числе ввиду достаточно небольшого периода своего существования, особенно в сравнении с возрастом философии. Опираясь на ее наследие, они предлагают иначе оценивать его, выстраивать в нем новые, актуальные сегодня связи. И в этом их практики дополняют практики современного искусства, предлагая и произведения одного рассматривать прежде всего как эксперимент – не социальный, не политический, но тем не менее выводящий нас навстречу взаимодействию с новыми условиями. И такая область современного искусства, как Art&Science, оказывается в этом контексте наиболее интересной, так как выстраивает высказывание при помощи одновременно и научных и художественных средств, со своей стороны содействуя складыванию новых способов мышления и созданию нового языка описания.

Предлагаемый читателю далее материал является расширенной и переработанной версией дискуссии, состоявшейся в рамках летней школы «Биомедиа: визуализация, дизайн, границы», которая состоялась 19–21 июня 2019 года по инициативе школы культурологии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ и была посвящена указанным выше сюжетам. В дискуссии принял участие Дмитрий Булатов, организатор выставочных и издательских проектов в области art&science и новых медиа. Его произведения были представлены на различных выставках и фестивалях, в т.ч. на 49-й и 50-й Венецианских биеннале (2001, 2003), Ars Electronica (ORF, 2002) и мн. др. Он организовал и курировал более двадцати международных проектов и выставок, в т.ч. «SOFT CONTROL: Искусство, наука и технологическое бессознательное» в рамках программы «Марибор – Культурная столица Европы 2012» (Словения). Это

⁵ *Тагер Ю.* В пыли этой планеты. Пермь, 2017.

⁶ *Zielinski S.* Deep Time of the Media. Toward an archaeology of hearing and seeing by technical means. Cambridge (Mass.), 2006.

⁷ Ср.: *Parikka J.* Geology of the media. Minneapolis, 2015.

автор книг и антологий по современному искусству, член редакционных советов журналов «DOC(K)S» (Франция) и «НОЕМА» (Италия). Дважды лауреат национальной премии в области современного искусства «Инновация» (Россия, 2008, 2013). В 2014 году был номинирован на «Золотую Нику» фестиваля Prix Ars Electronica (Австрия) в разделе «Visionary Pioneers of Media Art». Другой участник – Ипполит Маркелов, художник, кандидат биологических наук, основатель Science Art group «18 Apples». Участник выставок и художественных лабораторий: Ars Electronica (Австрия), SymbioticA (Австралия), GOSH (Китай), Уральская индустриальная биеннале, Московский музей современного искусства, Музей современного искусства «Гараж». Победитель грантовой программы 2016/2017 года «Искусство и технологии» Музея современного искусства «Гараж».

НС: Позвольте представить вам участников: Дмитрий Булатов, специалист по технологическому искусству, куратор, редактор двухтомника «Эволюция от-кутор: искусства и наука в эпоху постбиологии»; Ипполит Маркелов, биолог и художник, участник лаборатории постчеловеческих исследований. Продолжая темы, затронутые в предыдущие дни, я хотела бы начать с вопроса, который в какой-то мере затрагивает все выступления и касается проблем, связанных с работой на микроуровне, с определением базовых единиц, которые могут рассматриваться как единицы активности, действия. В эти дни коллеги говорили об уровнях анализа, говорили о глубинных элементах, частицах; следуя призывам Донны Харауэй, предлагали рассматривать «грязь»⁸ как продуктивное инициирующее смешение, генерирующее производство последующих формообразований. «Глубокие медиа», в некоторых случаях подразумевающие иные типы обращения с химическими элементами, выделенными из не подлежащих использованию компьютерных плат, проводов и даже ненужной, но еще органической ткани, также указывают на совершенно особый тип работы, производимой на микроуровне, с анализом микродачных. В моей уважаемой дисциплине также вполне проявляется интерес к элементному, агентному, стихийному (с отсылкой к античным смыслам этого термина) как некоторым базовым единицам сегодняшних космогоний. То есть речь идет о том, чтобы выделить некоторую единицу, в том числе заимствуя и(или) переинтерпретируя терминологию строгой науки в рамках гуманитарных дисциплин, трансформирующихся под влиянием технологического развития. Как вы могли бы еще раз определить эти базовые элементы, исходя из перспектив вашей деятельности?

ДБ: Для меня принципиально важны недискретные топологии, потому что они определяют структуру объекта и описывают его переход с дискретного уровня на уровень аморфной, но «скоординированной» материи. А глубокие медиа – это набор средств. В своей лекции я говорил о физическом воздействии полей (магнитных, электрических, гравитационных), а также субстратных элементов современных технологий (металлы, соли и др.) и подчеркивал, что с ними должна производиться работа – художниками, исследователями. В том числе – работа интерпретации причинно-следственных связей между этими воздействиями и различными формами жизни, включая человека. Эти связи не стоит сводить только к естественно-научной области, где силы и субстраты предстают перед нами в виде строго формальных систем. Глубокие медиа – это также территория искусства. В качестве примера

⁸ См.: Haraway D. *When Species Meet*. Minneapolis, 2007.

я привел бы выставку Кристиана Фогаролли «Камень глупости», которая этой зимой открылась в галерее Маццоли в Берлине. Фогаролли занимается изучением форм и структуры камней, их свойств и условий возникновения. Однако кроме научных подходов он также использует значимые культурные мотивы, в частности сюжет об извлечении камня глупости, популярный в картинах XV–XVII веков. Хирург якобы излечивает пациента от глупости, удаляя из его головы камень. Это такой «субмедиальный», алхимический ход – в голландском языке выражение «вырезать камень» означают обмануть, поэтому действие на картинах напоминает шарлатанство, нежели какую-то реальную операцию. С другой стороны, благодаря Фрейду мы знаем, что в нас действуют силы, заставляющие нас окаменевать. И эта метафора работает. То есть можно сделать полноценное исследование, которое, с одной стороны, будет включать в себя микроскопию и спектрометрию камней с описанием их строения и состава, а с другой – развернуть повествование при помощи подходов, открытых возможностям воображения. И эти части проекта могут прекрасно дополнять друг друга.

ИМ: Для меня этот вопрос лежит скорее в области теоретического осмысления. Я привык мыслить уровнями, масштабами, поэтому в начале лекции я показывал научно-популярный фильм «Powers of ten», снятый по заказу компании IBM в 1977 г., который показывает масштабы изученной вселенной от 1×10^1 метра, где мы с вами находимся, до 1×10^{26} границы изученной вселенной и 1×10^{-16} границы взаимодействий на атомном и субатомном уровне. Поэтому в моем понимании самые интересные работы рождаются, когда мы осмысляем взаимодействия между этими разными уровнями. Дело в том, что помимо хорошо известных нам круговоротов веществ в природе существуют геологические круговороты, то есть процессы планетарного масштаба. Так же Земля как часть Солнечной системы является частью больших галактических процессов, всё всегда взаимосвязано, везде все элементы являются частью одной общей системы, и, по моему мнению, самые интересные художественные работы вскрывают эти взаимосвязи, они ищут, как в примере Дмитрия Булатова, связь между, казалось бы, медицинскими подходами и некой поэтикой железа. В этом плане мне очень нравится метафора Моби «Все мы сделаны из звезд» («We are all made of stars»). И действительно, если мы с вами начнем разбираться, то в каждом из нас есть атомы, которые когда-то были частью Солнца или каких-то других звезд, в каждом из нас есть атомы, которые были частью египетской мумии, возможно фараона. Эта глобальная взаимосвязь неочевидна, но мне кажется, она представляет интерес, особенно с художественной точки зрения.

ДБ: Добавлю, недаром в технологическом искусстве появилось целое направление психогеофизики. Все мы помним о практиках представителей Ситуационистского интернационала, использовавших психогеографию. Ги Дебор определял ее как «изучение психологического воздействия географической и городской среды на человека». Ситуационисты задействовали топографию города в качестве медиума, выстраивая маршруты как средство воздействия на человека. В области глубоких медиа этот сюжет получает свое развитие – на уровне психофизического воздействия сил и полей. Так, например, петербургский художник Борис Шершенков в своем проекте «Electriflora» рассматривает образцы городской «электрофлоры» – сгустки проводов, изоляторы, кронштейны и т.д. – как организмы небιологического

толка, которые увеличиваются и усложняются, включая в себя всё новые и новые технологические слои. В этих сущностях художник видит признаки жизни, паразитирующей на человеке и распространяющейся в организме городов. Это такая лемовская история об автономных саморазвивающихся сгустках, которые завоевывают пространство через городскую инфраструктуру. А дальше автор предлагает публике при помощи устройств – специально сделанных технологических расширений для органов чувств – услышать и почувствовать энергию и информацию, переносимую этой электрофлорой. Что и предлагается в качестве нового опыта: эту «внешнюю» нечеловеческую жизнь можно слышать, с ней можно взаимодействовать. Здесь, кстати, уместно вспомнить тезис Норберта Винера о том, что суть кибернетики лежит в изучении контроля извне над чем-либо, говорим ли мы об организмах или любых других акторах. Другой пример – проект художника и куратора Варвары Бусовой, которая работает над кандидатской диссертацией по археологии. В ее проекте под названием «Департамент по связям с предками» в качестве такого актора выступает прах из погребальных памятников Великой Степи – смешанные до неразличимости обрывки ДНК людей, животных, растений и микробов. Используя методы технонаучного воздействия на материю – гальванизацию, ультразвук и лазер, – она пытается установить коммуникацию с той сложной неделимой сущностью, которая находится за пределами нашего опыта. Эти проекты – и Бориса Шершенкова, и Варвары Бусовой – гомологичны друг другу, они имеют дело со странными и пугающими проявлениями топологического и подразумевают конструктивную работу с ним. Что из этого получится, сказать сложно, но художники пытаются развернуть эту идею и ухватить ее суть в научных и художественных описаниях. То есть, отвечая на ваш вопрос – я не поддерживаю сведение разговора о глубоких медиа только и исключительно к физическим предствимостям. Как мне кажется, мы не должны исключать и спекулятивные сценарии – это один из инструментов технологического искусства, которое своими практиками не столько подтверждает существующие версии технонаучной реальности, сколько очерчивает границы их применимости. Ученые, как правило, не могут позволить себе так работать.

НС: Большое спасибо. И также поясню, что спорадически возникающие теории элементного недаром используют прилагательные: это не вполне теория элементов, как можно было бы говорить об элементах системы Менделеева, или атомных или субатомных частиц, которые являются предметом построений физики. Отчасти наследуя многолетней уже традиции дистанцирования от субстантиваций разного типа⁹ и в какой-то мере используя результаты исследования связей и отношений, эти вновь появляющиеся теории рассматривают процессы взаимодействия, трансформирующие участников этих процессов, таким образом уделяя внимание и связям, с одной стороны, и формам наслаивания и сгущения этих связей, «узления» их, фактически, до состояния неких квантованных единиц, которые вступают во взаимодействие с тем, что их окружает, с другой стороны. Эти взаимодействия можно по-разному описывать: кто-то больше занимается средовыми эффектами, кто-то – большими комплексными системами связей, включающими как

⁹ В рамках этой традиции даже знаменитый теолог выступил против предцифрования бытия божественной сущности как неизбежно умалющего и редуцирующего Ее – см.: *Marion J.-L. Dieu sans l'être*. Paris, 1991.

человеческие, так и нечеловеческие единицы, очерчивающими горизонты различно понимаемых «экологий», в том числе «экологий без человека». Вы, например, Дмитрий, достаточно настойчиво используете в подобных контекстах термин «симметрия». Можно ли сказать, что недискретные топологии, включающие материальные и нематериальные элементы, человеческие агенты и нечеловеческое, разворачиваются и сворачиваются по некоей симметричной схеме?

ДБ: И равноправной схеме. Безусловно, симметрия и равноправие – термины из разных областей, но мне кажется, что они в равной мере описывают суть происходящего. И, кажется, делают это лучше, чем замкнутый дуализм эпохи Просвещения, который сейчас лидирует в науке и искусстве. Дуализм асимметричен, это – неравноправный процесс. Он происходит из внутреннего убеждения в том, что логическими закономерностями окружающий мир можно и должно исчерпать. А самопредставление природы – проявляющееся, мы никогда не знаем, как она отреагирует на наши инициативы. Во всех проектах, о которых я рассказывал, творческий акт выступает признанием того, что мы не занимаем никаких лидирующих позиций в таком взаимодействии. Художник что-то создает, а затем он уступает функцию посредника полуавтономной и развивающейся по своим собственным законам системе. Суть такого подхода можно было бы назвать «раскрытием» – это исследование с открытым финалом. Но такой подход возможен только на условиях симметрии и равноправия в отношениях с окружающим миром. Только эти условия способны дать нам ощущение всеобщей взаимосвязанности, в которой человек является только одним из видов вещей. Мне кажется, в этом и заключается элемент современности. На всех этапах своего существования современное искусство задавалось одним и тем же вопросом: «Что есть современность?» Это сложный вопрос, потому что разные области знания дают на него разные ответы. Здесь и приходят на помощь глубокие медиа. Дело в том, что художник существует на пересечении множества временных координат: с одной стороны, он живет в современности, которая взыскует социальной скорости и технологической адекватности, а с другой стороны, он пребывает в истории, которая нивелирует понятие времени. И хороший художник обычно старается держать под контролем все возможные координаты. Конечно, может показаться странным: как можно говорить о современности, рассматривая в качестве примера «человека из Альтамуры» – неандертальца, который провалился в карстовый колодец 150 000 лет назад, после чего долго вращался в кальциты и известняки? Но глубокие медиа позволяют нам сделать это, рассматривая технологии как проявление через адаптацию. Когда я рассказывал в лекции о взаимодействии музыканта с «полуживой» сущностью – функционирующей нейронной сетью, – я отмечал, что в этом проекте аналог «биологического мозга» выступает не как центр познания, а как перформативный посредник. Он является органом, который отвечает за телесное проявление в мире. Благодаря чему и становится возможным более гибкое приспособление организма к окружающей среде. В нашем случае эта гибкость моделируется за счет музыкальной импровизации между человеком и материальным органическим сгустком. Вот чем хорош этот проект: ему нет места в декартовом пространстве дискретных процессов. Он говорит нам о том, что мы постоянно находимся в динамическом процессе изменений, и сам творческим образом развивает эту мысль. Здесь уже можно говорить об «эстетической

парадигме» – создании разного рода устройств, где могут быть опробованы такого рода экзистенциальные эксперименты. Такая стратегия – ее еще называют медиаантропологической стратегией – подразумевает включение человека в систему связей (природных, технологических) и растождествление с ее механизмами за счет создания новых форм и новых идентичностей. Если мы посмотрим вокруг себя, то мы найдем множество примеров подобных коммуникативных отношений. Пример с музыкантом говорит нам о наличии более слабых связей в таких отношениях, а вот пример «человека из Альтамуры» – о более сильных. В этом смысле разговор о симметрии и равноправии – это всегда разговор о степени децентрализации человека в его коммуникативных отношениях с другими агентами.

Вопрос из зала: Возвращаясь к симметрии, говоря про неорганические агенты, можно обнаружить некую интенцию, опять же, органического агента к взаимодействию с органической материей. В примере, где камень возникает внутри человека либо камень замещает органическое тело. Как вы относитесь к самому моменту интенции, присутствует ли он?

ДБ: Материя подвижна, креативна и реляционна. И вопрос заключается в том, чтобы узнать, каковы режимы существования – или, скажем так, соседства – органического и неорганического, живого и неживого в пределах отдельно взятой сущности. Как достичь восприятия, которое поддерживает формы родства между этими режимами? Мне кажется, что примеры «человека из Альтамуры» или бронированной улитки-гастропода, которая прорастает пиритом, чтобы защититься от экстремальной окружающей среды, дают представление об этом. Если следовать в русле этих размышлений, то мне кажется, что нам еще предстоит осознать реалии, в которых проявления воли, равенство и демократические ценности не считаются атрибутами только человеческого сообщества.

ИМ: Коллеги, позвольте мне выйти за рамки этого антропоцентрического дискурса. Когда мы с вами говорим об органике и неорганике, мы используем язык, и у вас свое поле, у естественно-научных дисциплин тоже свое поле – и это поле контекстов. Я, например, имея естественно-научный бэкграунд, с ужасом слушаю эти вещи, потому что понятие органического – это понятие условное: речь о химии углерода, но есть такая же химия кремния, которая не менее сложна, просто в наших условиях, которые сформировались на нашей планете, она не настолько богата, но потенциально она в каких-то других условиях, на других планетах может показывать еще большее разнообразие, чем мы видим с вами. Поэтому взаимодействие неорганического и органического априори есть. И в целом, когда мы говорим о каких-то взаимодействиях, мы постоянно пытаемся вычленивать какие-то элементы. Возвращаясь к вашему вопросу, по факту, если мы копаем глубже, используя термины химических веществ, то мы сталкиваемся с тем, что всем движут определенные процессы. И эти процессы одинаковы как здесь, так и на Марсе, так и в какой-нибудь далекой галактике. Во всяком случае, текущее развитие научной мысли свидетельствует о том, что скорее всего все физические, химические законы универсальны для нашей вселенной. Или просто мы своим соматосенсорным аппаратом и разумом не способны понять, что есть что-то другое, даже косвенно, через инструментарий. Когда мы говорим о химическом уровне, то там настолько все эти процессы сложно взаимосвязаны, что просто нет смысла делить на органику и неорганику, оно все плавно друг в друга перетекает и сосуществует

вместе, задавая такие вот сложные формы, как мы с вами и эти дискуссии, но это же тоже элемент другого огромного процесса.

ДБ: Тогда возникает вопрос: что стоит за этими процессами?

ИМ: ...Энтропия и энергия.

ДБ: Хорошо. Если мы рассматриваем феномен валентности, то мы ведь тоже говорим о соединительных силах, о соотносимости и родстве – а что стоит за этой способностью атомов образовывать химические связи с другими атомами?

ИМ: Энергетическая эффективность к такому взаимодействию. Потому что у этого элемента есть определенный набор тех данных ему свойств, в связи с которыми он, таким образом, взаимодействует с другими элементами. Это же какая-то базовая химия, во всяком случае так мы ее можем описать сейчас.

ДБ: Не прибегаем ли мы к определенной редукции в наших описаниях жизни? Смотрите, биолог говорит нам: жизнь – это генетический код, физик и химик говорят: жизнь – это энергия и самоорганизация материи. На это литературовед заметит, что жизнь – это набор метафор, а инженер ему возразит: жизнь – это программируемая материя. Понятно, что ближе всего нам оказываются предустановленные утверждения – мы считаем их справедливыми, исходя из того контекста, в котором мы сами мыслим и действуем. Но ничего ведь не стоит на месте, и, возможно, нам когда-нибудь захочется избавиться от дисциплинарного мышления. Если, например, Ипполит сейчас переключит режим, откуда он мыслит как биолог, на режим художника – будет интересно. Кстати, заметьте, что еще 20 минут назад этот человек говорил нам, что все мы состоим из звезд.

ИМ: Буквально из звезд.

ДБ: Да. И этот режим переключения замечателен – он способен нам дать более объемное видение. Речь не идет о вере в холизм всех жизненных проявлений. Но вместо дискуссии о принципах жизни, ее границ и пределов, этот режим помогает нам задаться вопросом о том, какие отношения исключаются в произведенном делении, в такой-то и такой-то классификации. Приведу пример *Ars Electronica* – это один из крупнейших фестивалей искусства и науки, который несколько лет назад сделал своей темой алхимию. И многие известные ученые, инженеры и деятели культуры с удовольствием включились в дискуссию по поводу этой исключенной составляющей современной науки. Мы видим, что при всей плодотворности междисциплинарного диалога науки о жизни не способны мыслить онтологически и политически. А тема алхимии, с ее вниманием к внеопытному и доопытному знанию, обращает наше внимание на онтологические вопросы, оставленные без внимания наукой. И это была отличная кураторская задумка, помещающая ученых, инженеров и художников в единое пространство поиска и эксперимента.

ИМ: Дмитрий, у меня тогда к Вам небольшой вопрос. Возвращаясь к предыдущему Вашему выступлению в рамках сегодняшнего круглого стола. Вы упомянули двух наших коллег, которые выходят за рамки своих научных дисциплин и пытаются очертить границы применения, используя определенный инструментарий, как научный, так и художественный. И делают они всё это под таким зонтичным термином, как *Art&Science*. Не становится ли возможным сделать более радикальный вывод и сказать, что *Art&Science* по сути представляет собой некий онтологический подход к познанию мира, и можно ли описывать его в таких терминах?

ДБ: Можно, но только отчасти. Далеко не вся область Art&Science описывается в этих терминах, но одной из главных ее забот является предполагаемый фундаментализм науки и классические постулаты научной объективности, которые вызывают массу критики. В этом смысле мне близки позиции Томаса Куна, Пауля Фейерабенда и Донны Харауэй, которые ставят под сомнение нашу способность сформулировать истины, верные для всех эпох и культур. Может быть, действительно тогда вместо т.н. универсальных научных истин лучше говорить о «современной философии природы» – территории, где в равной степени были бы представлены интересы искусства, науки и философии? Может быть, это странная аналогия, но в связи с этим я вспоминаю деятельность монахов-иезуитов XVI–XVII веков. Ведь что такое орден иезуитов? Сегодня мы бы сказали, что это была такая сеть междисциплинарных центров, которые объединяли ученых, теологов, инженеров и художников. С одной целью – технически опосредовать и усилить традицию почитания образов окружающего при помощи разного рода устройств – всех этих волшебных фонарей, камер-обскура, микроскопов и т.д. То есть это были такие, по сути, дела, научно-исследовательские институты, где работали специалисты междисциплинарного профиля. И эта система обладала механизмом воспроизводства – иезуитская система науки и образования, колледжи, до сих пор прекрасно существует. Мало того, орден демонстрировал определенные склонности к участию в политической жизни...

НС: ...пропаганда?

ДБ: Да-да-да, разумеется. Иезуиты являлись первым в истории агентством пропаганды католической веры. То есть сам орден, как институция, возник в ответ на движение Реформации. Кстати, противостояние протестантов и католической церкви можно интерпретировать в терминах противостояния различных медиа. На чем настаивали протестанты? Они говорили: «Нам не нужна папская церковь, человек достигает спасения души только при помощи веры и Писания». Иными словами, протестантское христианство, основанное «только на вере» и «только на Писании», по самой своей идее не могло быть технически осуществлено без Гутенберга. Понятно, что это направление спасающей поодиночке Церкви не могло быть всем по нраву. Контрреформация означала, прежде всего, распространение веры и деятельность ордена иезуитов, к которому принадлежал Атанасиус Кирхер, работавший с *Laterna magica*, и патер Шаль, пропагандировавший перспективу. Таким образом, Контрреформация противопоставила новому протестантскому средству информации – книгопечатанию – технически преобразованную и многократно усиленную форму оптических проекций. Классические примеры подобных гаджетов – волшебный фонарь и микроскоп, при помощи которых монахи-иезуиты прокручивали мирянам быстро сменяющиеся картинки с изображением адских мук, так что этот аппарат вполне может считаться предшественником фильма. Именно в это время, на мой взгляд, и зародилась сама идея технологического искусства, которая, согласно Игнатию Лойоле, заключается «в полезном созерцании образов ада, дабы вера человека приобрела благочестивый характер». Сегодня такие сюжеты являются неотъемлемой частью художественного повествования, и если бы мы понимали корни этой традиции, я уверен, нам бы удалось избежать многих недопониманий.

Вопрос из зала: Мне бы хотелось сказать по поводу Art&Science и философии. Я пишу диссертацию про философию техники, и в моей теории

нет границ между техникой и природой. Чтобы показать это, я использую понятие среды, там тоже всё квантовано, разобрано на мельчайшие составляющие, и в моей работе мне обычно не хватает какой-то практики, то есть коммуникации с самими материалами, с этими мельчайшими частицами, составляющими всё. Мне кажется, что в современной философии нужно использовать какие-то подобные практики, как в Art&Science. Не посещать какие-то выставки и наблюдать за какими-то художниками, но чтобы сами философы в качестве источника использовали бы какое-нибудь взаимодействие материалов, то есть коммуницировали бы напрямую с этим.

ДБ: Я согласен с Вами, философам действительно не хватает работы с материалом. Может быть, поэтому философы так стремятся наладить контакт с представителями Art&Science и вообще – чаще заходить на территорию современного искусства? Энди Пикеринг, например, черпает вдохновение в деятельности последователей британского кибернетического авангарда, толчком для написания книги Юсси Парика «Геологические медиа» стало его знакомство с проектами «Открытой лаборатории кристального мира» берлинских художников Мартина Хоуса и Райана Джордана. То же самое можно сказать о Б. Гройсе или о Б. Латуре, которые сочетают свои философские штудии с кураторской практикой в области искусства. Не говоря уже о молодой генерации философов, для которых сотрудничество с художниками является неотъемлемой частью творчества. Нина, скажите, пожалуйста, у Вас тоже возникает впечатление, что философы всё чаще стремятся реализовать в области современного искусства, или я ошибаюсь?

НС: Конечно. Ваша аналогия с эпохой титанов, помимо занятий ваянием и зодчеством и почти медицинскими практиками писавших также тексты онтологического и эпистемологического содержания, совершенно не случайна. К сожалению, в дальнейшем специализация распределила всех по разным «ателье», однако сегодня, на мой взгляд, едва ли возможно говорить о том, что происходит, не принимая во внимание то, что делают художники, в том числе и в области Art&Science. Дело не только в том, что художники более чутко реагируют на происходящие изменения и в состоянии их артикулировать, и в этом смысле делают их видимыми для всех. Это безусловно так, и раньше так тоже было. Однако специфика сегодняшней ситуации, на мой взгляд, состоит в значительном влиянии на гуманитарное знание объяснительных моделей, выработанных в рамках точных строгих наук. И в этом есть некоторая зеркальность процессам кристаллизации и науки как таковой, и отделяемой от нее в дальнейшем художественной деятельности, которые в «смешанном» состоянии как раз были характерны для эпохи, предшествовавшей Новому времени. Объяснительные матрицы, терминология, ходы аргументации не заимствуются и не переносятся буквально на другой материал, конечно, происходит перерабатывание, но вектор вполне можно проследить. «Графы», «компрессия», даже «эксперимент» и т.д. не были частью гуманитарного знания буквально лет 15 назад, а теперь они составляют элементы достаточно широко понимаемой «теории». Являемся ли мы свидетелями перерождения научной парадигмы, изменения соотношения наук? Возможно. Ответили ли мы на Ваш вопрос?

Комментарий из зала: Я скорее имела в виду, что философы сами должны этим заниматься. То есть не пастись на чужом поле, так сказать, но сами должны заставлять какие-то элементы коммуницировать и подключаться

в эту коммуникацию самостоятельно. Возможно, не вынося это на уровень широкой общественности, но как-то используя это как своеобразный литературный источник. Понаблюдать за реакцией или взаимодействием, допустим, и это использовать как знание, но не знание о самом взаимодействии, но нечто трудно артикулируемое и переведенное в философский режим. И это, разумеется, будут не те же произведения, что в искусстве, поскольку искусство может контекстуализироваться каким-то образом, а философ в своей практике избирал бы какие-то другие взаимодействия и какие-то другие, соответственно, были бы у него эксперименты.

ИМ: Мне хотелось бы немного рассказать о той самой лаборатории, от лица которой я здесь сейчас присутствую. «Posthuman Studies Lab» представляет собой симбиоз литературоведа, философа и ученого, но в большей степени художника, который рассматривает все теоретические выкладки на практике. То есть, например, когда мы говорим о геологии живого и о каких-то практических их применениях, например про грязь, то мы берем, как здесь правильно Дмитрий говорит, грязь, ил, например, и исследуем его свойства. Исследуем вполне научным инструментарием и делаем из него, например, электричество, по примеру наших коллег из Риги. Используя какие-то свойства материала, у исследователей через саму эту практику созидаания возникает свое собственное видение чего-то и свое теоретическое изыскание, в которых я, возможно, менее компетентен. И в этом плане, мне кажется, подобные объединения – наиболее продуктивная форма плодотворного сотрудничества для каждого из участников такого симбиоза. В этом плане точно так же работают все современные художники, которые так или иначе задействуют в своей практике серьезный научный инструментарий. Симбиотика – это симбиоз художников и ученых, причем основа этой лаборатории не только художники, но еще целых три или четыре прекрасных научных специалиста с высокими титулами, прекрасными статьями в *Nature* и *Science*, которые воодушевлены работой художников. И задача художника, как я уже упоминал и как Дмитрий говорит, это заинтересовать и мотивировать других специалистов и объединить вокруг себя в такую интересную и ранее не существовавшую историю.

ДБ: Да, я бы добавил, что во многом эта задача является институциональной. Пока большинство институций выпускают специалистов по традиционной академической модели – со стремительно устаревающими навыками и компетенциями. Когда такой ученый оказывается, например, в среде художников и DIY-активистов – в среде, которая декларирует открытость в науке и искусстве, – из его уст часто раздается возглас: «А что, так тоже можно было?» Это лишь говорит о том, что никто не показал студентам, что исследования можно проводить и по-другому, создавая необычные инструменты и метафоры, формируя различные и альтернативные версии реальности. Все то, что именуется сегодня интеллектуальным проектом. А это уже институциональная проблема. Я рад, что в ИТМО и Томском университете удалось запустить магистратуры по Art&Science. К сожалению, здесь таких инициатив не возникло – ни в МГУ, ни в Вышке, ни в Физтехе. Есть курсы по Art&Science, которые читают немногие мои коллеги, но я говорю о системном механизме профобразования под названием «магистратура». В качестве примеров могу привести целый ряд зарубежных программ, где обучение ведется на стыке искусства, науки и технологий. Среди них можно назвать магистратуру по современному искусству и робототехнике

в Университете Огайо (Колумбус, США), МА-программу по современному искусству и тканевой инженерии при Школе анатомии и биологии Университета Западной Австралии (Перт, Австралия), программу по медиарту в Высшей художественной школе Центра искусств и медиатехнологий ZKM (Карлсруэ, Германия) и так далее. Безусловно, все они создавались энтузиастами своего дела, но далее в свои права вступало уже государство, поддерживая подобные инициативы.

Вопрос из зала: Показалось, что в биоарте пространство занимает какую-то более проблемную зону. Как будто бы время не очень проблематизируется, не очень интересует. То есть мы говорим о средах, о топологиях, о взаимодействиях. У нас, в основном, химики и биологи. Не знаю, быть может, это просто из-за того, что мы говорим о биоарте? Есть ли какие-то комментарии? Связано ли это с тем, что просто здесь у нас такой ракурс, или просто не интересна эта тема сейчас?

ДБ: Я думаю, это просто так получилось сегодня. В своей лекции я говорил о том, что темпоральность – одна из фундаментальных характеристик технобиологического искусства. Переход, который предприняли художники от практик интерпретации к прямой операциональной деятельности – где технологии самым непосредственным образом связаны с организмом, – позволил им работать с трансформациями внутреннего, физиологического времени. С тем, что в свое время Бергсон называл «ритмом, в котором движется живая материя». Многие произведения Art&Science нацелены на изменение именно этих «внутренних ритмов тела», которые проявляют себя в циркуляции веществ и генезисе кодов. Эти проекты, выполненные из живых или «полуживых» элементов, очень ярко иллюстрируют идею разворачивающегося во времени мира как такового. Именно поэтому биоарт оказывается так близок к перформансу. Как вы знаете, перформанс на системном уровне начал практиковаться в искусстве с 1950–1960-х годов. И все это время художники, работающие в области перформанса, пытались переопределить границы между искусством и жизнью. В этом отношении я склонен рассматривать творчество представителей Art&Science как продолжение тенденции, заложенной концептуализмом, к расширению определения искусства, включению в него все новых и новых смыслов. Поэтому Art&Science часто причисляют к постконцептуальному направлению искусства, которое наследует как энергетику, так и проблемные зоны предыдущих направлений. Так что, я уверен, тема времени остается одной из центральных в области Art&Science, просто художники раскрывают ее в силу своего понимания роли технологий и их места в мире.

НС: Добавлю, что среды, топологии и прочие структуры существуют только во времени. Они, видимо, как-то распространяются в пространстве, но тем не менее в них идет речь о взаимодействиях, которые всегда протекают во времени. Топологии в математике едва ли представимы без актуализации временных процессов, ибо речь идет, условно, о формах, которые движутся и развиваются. В них темпоральные структуры вписаны, можно сказать, по определению.

ДБ: Модельной областью здесь является метеорология. Она объединяет как фундаментальные дисциплины – математику, физику, химию, – так и знания о свойствах атмосферы. При этом, как вы понимаете, становление этой области не обошлось без иезуитов – они организовали первую сеть метеостанций в Европе – и без философов, которые всегда размышляли над

небесными явлениями. В этом отношении интересны идеи американского философа Юджина Такера, который утверждает, что мысль – климатична. Глядя на облака, он размышляет о топологических проявлениях «внешней», нечеловеческой жизни. И в противовес Декарту, у которого мысль есть внутренняя и субъективная «вещь» сознания, Такер говорит о возможности существования экстериорной мысли, переводя ее в разряд первоэлементов. Может быть, это и есть та самая базовая единица, которую можно рассматривать как единицу действия?

Список литературы

- Ларюэль Ф. Словарь нефилософии / Пер. с фр. А. Гараджи // Синий диван. 2013. № 18. С. 7–30.
- Такер Ю. В пыли этой планеты / Пер. с англ. А. Иванова. Пермь: Гиле Пресс, 2017. 240 с.
- Galloway A. Laruelle: Against the Digital. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014. 320 p.
- Galloway A. Assymetry instead of extension (interviewed by N. Sosna) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2018. Т. 11. № 4. С. 75–79.
- Haraway D. When Species Meet. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007. 421 p.
- Marion J.-L. Dieu sans l'être. Paris: Quadrige; PUF, 1991. 348 p.
- Parikka J. Geology of the media. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015. 206 p.
- Stengers I. Thinking with Whitehead. A free and wild creation of concepts / Trans. by M. Chase. Cambridge (Mass.); L.: Harvard University Press, 2011. 554 p.
- Whitehead A.N. Process and reality. An essay on cosmology / Ed. by D.R. Griffin and D.W. Sherburne. N.Y.: The Free Press, 1978. 416 p.
- Zielinski S. Deep Time of the Media. Toward an archaeology of hearing and seeing by technical means / Trans. by G. Custance. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2006. 389 p.

The real, the elemental and the “star dust”

Dmitry Kh. Bulatov

Baltic branch of the State Center for contemporary art. 7/11 Dmitriya Donskogo Str., Kaliningrad, 236000, Russian Federation; e-mail: dbulatov@gmail.com.

Ippolit Markelov

Skolkovo Technopark. 42 the Bolshoy Boulevard, Moscow, Skolkovo, 143026, Russian Federation; e-mail: ippolit@gmail.com

Nina N. Sosna

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

The paper explores issues that arise at the interface of different disciplines and practices, namely philosophy, natural science and art. Each of them intends to define ways of interaction between the human and the milieu which is constantly and quickly changing. This interdisciplinary dialogue, on the one hand, demonstrates the impossibility to formulate the truths applicable to all epochs and cultures; on the other hand, it helps to explore the modes in which the organic and inorganic, the human and non-human coexist. This dialogue maintains not only the similarities, but also the differences and exclusions operated in each discipline revealing the limits of each discipline as well as the notions that

are produced by each discipline and the conditions under which these notions from one discipline might be transmitted to another. Such transitions between different approaches and different disciplines make the whole picture more distinct. Numerous examples from contemporary art&science practices make it even more clear.

Keywords: limits of philosophy, posthumanism, art&science, elemental, experiment, media

For citation: Bulatov D., Markelov I., Sosna N. 'Real'noe, elementy i «zvezdnaya pyl'» [The real, the elemental and the "star dust"], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 1, pp. 158–172. (In Russian)

References

- Galloway, A. *Laruelle: Against the Digital*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014. 320 pp.
- Galloway, A. "Assymetry instead of extension (interviewed by N. Sosna)", *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2018, Vol. 11, No. 4, pp. 75–79. (In Russian)
- Haraway, D. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007. 421 pp.
- Laruelle, F. "Slovar' nefilosofii" [The dictionary of nonphilosophy], trans. by A. Garadzha, *Siniy Divan*, 2013, No. 18, pp. 7–30. (In Russian)
- Marion, J.-L. *Dieu sans l'etre*. Paris: Quadrige; PUF, 1991. 348 pp.
- Parikka, J. *Geology of the media*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015. 206 pp.
- Stengers, I. *Thinking with Whitehead. A free and wild creation of concepts*, trans. by M. Chase. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2011. 554 pp.
- Thacker, E. *V pyli etoi planety* [In the dust of this planet], trans. by A. Ivanov. Perm: Gile Press, 2017. 240 pp. (In Russian)
- Whitehead, A.N. *Process and reality. An essay on cosmology*, ed. by D.R. Griffin and D.W. Sherburne. New York: The Free Press, 1978. 416 pp.
- Zielinski, S. *Deep Time of the Media. Toward an archaeology of hearing and seeing by technical means*, trans. by G. Custance. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2006. 389 pp.

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

А.Н. Фатенков, А.А. Давыдов

СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ СМЫСЛЫ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Рецензия на книгу: Революция, эволюция и диалог культур. Доклады к 100-летию русской революции на Всемирном дне философии в Институте философии РАН 14 и 16 ноября 2017 г. / Отв. ред. А.В. Черняев. М.: Гнозис, 2018. 624 с.

Фатенков Алексей Николаевич – доктор философских наук, профессор. Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского. Российская Федерация, 603950, г. Нижний Новгород, пр. Гагарина, д. 23; Приволжский исследовательский медицинский университет. Российская Федерация, 603005, г. Нижний Новгород, пл. Минина и Пожарского, д. 10/1; e-mail: fatenkov@fsn.unn.ru

Давыдов Андрей Александрович – кандидат культурологии, старший преподаватель. Приволжский исследовательский медицинский университет. Российская Федерация, 603005, г. Нижний Новгород, пл. Минина и Пожарского, д. 10/1; e-mail: nipirogov2009@yandex.ru

Рецензируется сборник материалов Международной научной конференции «Революция, эволюция и диалог культур», состоявшейся в Институте философии РАН в ноябре 2017 года и приуроченной к 100-летию Русской революции. Рецензенты исходят из того, что споры вокруг исторического события, как правило, благотворны. Дискуссии, пусть и острые, препятствуют редукции мыслимой и переживаемой истории к ее мифологическим и идеологическим опрощениям. Корень исторической полемики – в однозначно не разрешимой концептуальной дилемме: главные смыслы события актуализируются то ли в тот момент, когда оно происходит, то ли позднее, на некотором временном отдалении. Экспликация смысловой полноты неизбежно противоречива на уровне общественного сознания, порой такова она и на уровне сознания индивидуального. Авторами сборника «Революция, эволюция и диалог культур» затронуты самые разные аспекты осмысления Русской революции. Рецензенты посчитали целесообразным выделить две обстоятельно проработанные в книге концептуальные линии: социально-культурную и антропологическую.

Ключевые слова: Русская революция, социально-культурные смыслы, антропологические смыслы, «Революция, эволюция и диалог культур»

Для цитирования: *Фатенков А.Н., Давыдов А.А.* Социально-культурные и антропологические смыслы Русской революции // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 1. С. 173–183.

Споры вокруг любого исторического события неизбежны и, как правило, благотворны. С их прекращением история мифологизируется или, того хуже, покрывается коростой идеологии. Впрочем, и дрящущая полемика, тенденциозно меняющая оценку некогда случившегося на прямо противоположную, оказывается компонентой мифологемы / идеологемы, приходящей на смену прежней. Корень исторических дискуссий – в однозначно не разрешимой концептуальной дилемме: главные смыслы события актуализируются то ли в тот момент, когда оно происходит, то ли позднее, на некотором временном отдалении. Вероятно, определенная дистанция необходима для экспликации смысловой полноты, которая в интерсубъективном, социальном формате предстает, что неудивительно, неизменно противоречивой. Порой жизненно фундированными противоречиями насыщены и выстраиваемые отдельным индивидом исторические ретроспекции: экзистенциальный опыт, одобренный семейными фактами и преданиями, нередко дает подобный, логически парадоксальный результат¹. В индивидуальном сознании не исключены, однако, и, в отличие от сознания общественного, не зазорны инвариантные оценки прошедшего (как и текущего): не всякая личная убежденность догматична, не всегда она нуждается и в интерсубъективных подпорках. Впрочем, формат противоречивости всё же преобладает, ведь революция обнаруживает себя как область совершенной неопределенности и гипертрофированной определенности одновременно². Революционное действие нацелено на упразднение налично данных оснований человеческого существования. И этот акт, надо подчеркнуть, не сугубо контркультурный. Так, политическая практика большевизма идет рука об руку с культурной практикой постсимволизма³. Ну а далее потрясенное общество оказывается на перепутье: либо возвращаться к ультраархаике, либо продуцировать сверхновые основания жизни, либо сделать ставку на неординарный онтологический сплав, либо соблазниться бесосновностью бытия.

В год 100-летнего юбилея Русской революции в Институте философии РАН состоялась международная научная конференция, по результатам которой был издан сборник докладов. Их авторами затронуты самые разные аспекты осмысления эпохального события. Особого внимания, как представляется, заслуживают две обстоятельно проработанные в материалах сборника концептуальные линии: социально-культурная и антропологическая.

Вектор преимущественно комплиментарных социально-культурных реконструкций задан вступительной статьей академика *А.А. Гусейнова*. Называя Октябрьскую революцию 1917 года великой, он напоминает, что связанные с ней исторические перипетии были делом родных и близких нам людей. Конечно, мы можем считать ее провальным, варварским актом, но тогда должны ясно осознавать и собственную испорченность. «Тот, кто наbraется смелости назвать своего отца преступником, должен иметь также

¹ См.: *Фатенков А.Н.* Революция и экзистенция (этюды разного настроения) // *Человек*. 2017. № 2. С. 5–21.

² См.: *Ямпольский М.* Революция как событие смысла // *Антропология революции*. М., 2009. С. 17–52.

³ См.: *Смирнов И.П.* Социософия революции. СПб., 2004.

мужество считать себя сыном преступника»⁴. Участливое, личностное отношение к прошлому является важнейшей нравственной предпосылкой его адекватного осмысления. И с этим нельзя не согласиться. Но как тогда быть с объективностью в понимании исторического процесса: совместима ли она (в любом ее толковании) с экзистенциальным углом зрения? Если не совместима, хотя бы в роли нормированного предела интерпретаций, то придется чем-то жертвовать. Вся на нервах человечность или бесстрастный сциентистский фетиш: противостояние между ними обращает нас не только и не столько к прошлому, сколько к настоящему и будущему.

В докладе В.М. Межуева «Русская революция и демократия» дан подробный анализ событий 1917 года в контексте реалий российского общества. В основу авторских рассуждений положена модель революции как постепенного перехода от идей свободы к их отрицанию. Задаваясь вопросом о возможности иного, не антидемократического финала Октября, докладчик констатирует: революции происходят там, где нет демократии, так как последняя может и должна выстраиваться мирным, эволюционным путем. Русская революция, как известно, началась с требований свободы и демократии. И в Октябре победили, собственно, не партийцы-большевики, а организованные массами Советы, которые в своем изначальном замысле «тоже были демократией, но не представительной, парламентской (или буржуазной), а непосредственной, включающей в себя все слои трудового населения» (с. 22). Однако главный лозунг пролетарской революции «Вся власть Советам!», декларируемый и большевиками, остался нереализованным. Формально советское государство являлось по сути автократичным. Сталинский режим, а не распад СССР, следует считать концом революции в России. Вывод надежен, если революционными приоритетами действительно являются свобода и демократия, и не вполне надежен, если доминирующая интенция революции в требовании справедливости, которая не всегда содержательно близка чаяниям свободы и народовластия.

Академик А.В. Смирнов («Классическое евразийство как постреволюционная философия») ведет речь о логико-культурной матрице идейного движения, оформившегося в 1921 году в кругах молодого крыла русской эмиграции. Постреволюционным оно именуется постольку, поскольку «логически пережило» революцию и актуально сегодня, во всяком случае, на взгляд автора, своей философской составляющей. Рациональный остов идей классического евразийства опознаётся как принцип всесубъектной целостности, воплощающийся во всечеловеческом устройстве жизни. Одним из его конкретных проявлений в социально-политической сфере оказывается демотия – вариация прямого народовластия, оппонирующая представительной демократии, которая вытекает из репрессивного общечеловеческого и предаёт забвению интересы многих, если не большинства граждан. По нынешним российским временам, подтвердят рецензенты, так оно, похоже, и есть. Напротив, демотия, «в том числе и в варианте советов (свободных от диктатуры компартии), означает учет всех интересов, когда не теряется никакой голос, когда общее дело действительно становится соработничеством» (с. 42). Знакомые с творческим наследием Н.С. Трубецкого и его

⁴ Революция, эволюция и диалог культур. Доклады к 100-летию русской революции на Всемирном дне философии в Институте философии РАН 14 и 16 ноября 2017 г. М., 2018. С. 11. Далее ссылки на страницы рецензируемого сборника приводятся в тексте в скобках.

коллег не преминут отметить в дополнение их конструктивно-критическую, не оголтело негативную, реакцию на приход к власти большевиков. Революция не привезена горсткой злоумышленников из эмиграции в запломбированных вагонах – она вызрела здесь в процессе саморазложения императорской России, в результате крайнего обострения противоречий между европеизированным правящим слоем и народом, широким слоям которого европейская культура не была близка; обуздывая анархию, революция открывает здоровые перспективы для новой социально-культурной и политической индивидуации России-Евразии⁵. Настороженность вызывает, правда, присущий классическому евразийству чрезмерный этатизм, грозящий перевести ту же демотию в разряд утопии или ложноидеологического прикрытия отнюдь не социального государства.

В.В. Петров («Революция 1917 года в современной ей литературно-философской апокалиптике») солидаризируется со спиритуалистической, эсхатологической трактовкой событий столетней давности, представленной знаковыми фигурами отечественной культуры Серебряного века. В центре обсуждаемых источников тексты Андрея Белого, видевшего в революции взрыв, вихрь, «обогневение мира». Примечательна также ссылка на Василия Розанова, противопоставившего мировоззренческие интенции Маркса и Достоевского и утверждавшего невозможность экономической детерминацией, отвлеченной от культурного содержания и психологических переживаний, реалистично очертить завтрашний день общества победивших пролетариев. Проекция автора на сегодняшний день подчеркнута элитаристская. «Поколения постреволюционных дикарей сменяют друг друга одно за другим, не оставляя после себя ни имени, ни следа. А высокая русская культура никуда не делась. Она доступна не всякому, но ее творцы, отступившие в тень, никуда не ушли. Теперь они начинают возвращаться. <...> Мы учим их язык, более того – мы только теперь начинаем их понимать» (с. 87). Пусть так, но проблематичными остаются минимум два момента: 1) неужели советская культура начисто бесследна и безымянна? 2) как поступить с дореволюционным дикарством: посчитать несуществующим или менее диким, забыть о нем?

В тексте *М.Т. Степанянц* «Восприятие российской революции 1917 года в странах Востока: мифы и реальность» на обширном фактическом материале показано многовариантное воздействие Октября на историческое развитие азиатских государств. Развенчивая некоторые штампы (к примеру, «о пробуждении Азии» в едином порыве), автор аргументированно демонстрирует неоднозначность рецепции событий 1917 года на Востоке. Широкий географический и историко-культурный охват эмпирии позволил провести корректное деление восточных стран в зависимости от их отношения к произошедшему у нас социальному перевороту. Одни последовали за Советской Россией – в той или иной степени. Другие пошли «третьим путем» (ни социалистическим, ни капиталистическим). Были и те, кто отверг советский проект. Любопытная оценка дана советскому периоду нашей истории как попытки реализации глобального проекта, который был заранее обречен на провал в силу своего несоответствия историческим реалиям развития человеческого общества с его динамичностью, культурным и политическим

⁵ См.: Евразийство. Опыт систематического изложения // Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России. М., 1992. С. 388–389.

плюрализм. Впрочем, позволим себе заметить, тезис дискуссионен, ведь нет никаких гарантий того, что в свою очередь плюрализм это не мифологема или идеологема либерального толка, а динамичность мира воспринимается объективной (и потому не подлежащей далее оценке) или неоспоримо позитивной лишь ментальностью модерна.

А.В. Черняев в своем докладе «Духовно-исторические корни революции в русской послеоктябрьской историософии (концепция Н.А. Бердяева)» стремится прояснить глубинные (с апокалиптическими коннотациями) основания случившихся социальных потрясений, для чего обращается к идеям отечественного «философа свободы». Предельно важен – в плане ответа тогдашней и нынешней либеральной конъюнктуре, а заодно и спекуляциям конспирологов-традиционалистов – цитируемый вердикт Бердяева: «Нет ничего более жалкого и смешного, как <...> миф о святости Февральской революции в отличие от мерзости революции Октябрьской. В действительности есть одна революция в разных ее стадиях, и революция Октябрьская и есть настоящая народная революция в ее полном проявлении...»⁶. Не исключено (к чему зачастую склоняется автор цитаты и на чем настаивает автор доклада), что в радикальном общественном перевороте фокусируются худшие, ложные черты народного мировоззрения. Однако если мыслить революцию апокалипсисом в миниатюре (что, в общем, метафизически продуктивно), то и «снятие покровов» с истории и всего остального окажется тогда по преимуществу негативным, деструктивным актом – с чем не очень хочется соглашаться.

И.Н. Сиземская («Социокультурный контекст революционной ситуации октября 1917 года») указывает на концептуальную неполноту ленинского подхода к характеристике предреволюционного состояния общества, считая обязательным также обстоятельный учет духовно-интеллектуального опыта страны. Применительно к Октябрю 1917-го и последовавшим затем событиям важно не упустить из виду раскол социал-демократического движения в России (вряд ли, впрочем, не учитываемый лидерами большевиков) и очевидное нарастающее лидерство в нем радикального течения. Действительно, культивируемая в общественном сознании безответственно-радикальная установка на то, что всё, способствующее революции, нравственно, а всё, препятствующее революции, безнравственно, неминуемо вульгаризирует идею революции и ее исторические воплощения. Свобода смешивается с произволом, справедливость – с корыстью и мстительностью. Взамен автор предлагает вернуться к известному тезису о необходимости соответствия революционных целей подготовленному к их восприятию массовому сознанию. Однако у рецензентов возникает вопрос: насколько это возможно и целесообразно? Полная готовность общественного сознания к «правильному» осуществлению революции делает последнюю фактически излишней. Вместе с тем реальная история изобилует нескончаемой чередой революционных эксцессов.

В материале С.Н. Корсакова («Кто и как сделал русскую революцию неизбежной») убедительно реконструирована логика нарастания антимонархического движения: с закономерным Февралем и определенной концептуальной пролонгацией на Октябрь. Революция стала возможной вследствие кабальной и издевательской для крестьянства реформы Александра II.

⁶ Цит. по: Революция, эволюция и диалог культур. С. 199.

Революция, далее, стала вероятной в ответ на всю ту же узкоклассовую, хотя и не вполне традиционную политическую линию П.А. Столыпина, этого палача в облике реформатора, человека скорее самоуверенного, нежели умного. Революция, наконец, стала неизбежной в результате самоизоляции Николая II и его семьи от всех социально и политически значимых сил российского общества: от членов императорской фамилии, от высшей бюрократии и генералитета, от крупных помещиков и буржуа, от народа, заменив реальную связь с ним связью «мистической». Справедливо подчеркивается, что недееспособность армии на фронтах мировой войны была спровоцирована не листовками радикальных оппозиционеров, а бездарной политикой власти. В одном окопе оказались антагонисты: офицер-помещик, унтер-кулак и солдат-батрак: все трое при оружии, и каждый ненавидит двух других. В общем, делается вывод: в Феврале сработала классическая ленинская формула «верхи не могут, низы не хотят». С креном, как следует из воспроизведенных доводов, в сторону немочи верхов. В контексте современных российских реалий невольно задумаешься о феномене столыпинщины без царизма и о вероятности социального взрыва.

М.Н. Громов («Великая русская революция в контексте полемики радикализма и антирадикализма») рассматривает события 1917 года в ракурсе пересечения двух означенных полярных линий отечественной истории, которые взаимно исключают и взаимно дополняют друг друга. Автор отслеживает и анализирует типологию российской государственности от Московского царства до наших дней. Ее своеобразие видится в неравномерности, скачкообразности нашей политической динамики и в сильно выраженной имперской ориентации, дававшей как положительный, так и отрицательный эффект в разные моменты истории. Если в теоретических спорах о путях развития России, скажем, в заочной полемике А.Н. Радищева и Н.М. Карамзина, радикализм и антирадикализм развести по разным углам нетрудно, то в социально-исторической практике дело обстоит иначе. Там полярности комплементарны, сомнений нет. Усилим тезис: они изначально больны своим антагонизмом. У нас и вправду, строкой Максимилиана Волошина, «в комиссарах – дух (дурь) самодержавья, взрывы революции в царях». Поэтому не приходится удивляться, что борцы против самодержавной тирании, захватив власть, стали еще более жесткими тиранами.

Текст *В.Г. Федотовой* «Модерн и революция» проследивает взаимосвязь указанных явлений. Напрямую не касаясь Октября 1917-го, он предоставляет тем не менее эвристически ценное подспорье к осмыслению тех событий. Концептуальная формула автора: Модерн – это революция, но не все революции ведут к Модерну. Буржуазные революции в странах Запада инициируют органическую модернизацию с безвозвратным отказом от феодальных отношений и поступательной актуализацией принципа безличной формализации общественной жизни. В незападных странах победа буржуазии не гарантирует ни устранения значимых элементов феодализма, ни полноценную модернизацию, зачастую обреченно ограничиваясь ее догоняющим типом. Логично и исторично предположить, что социалистическая революция вариативна в плане характера модернизации и направлена не только (а иногда – не столько) против остаточных следов феодализма, сколько против аутентично капиталистической безличной формализации социальных связей.

А.В. Павлов («Интеллектуальное переживание революции 1917 года») противопоставляет два типа отношений к радикальному и ко всякому прочему

историческому событию. Отчужденно-абстрактному взгляду, с объективистски подаваемой актуализацией и проблематизацией, с поиском в эпохальном мелочной экзотики, он оправданно предпочитает взгляд с эмпатией, с неподдельным переживанием, экзистенциальным пристрастием, не редуцируемым к идеологической ангажированности. Ни вычурные периферийные детали, ни сухие формулировки и схемы панлогистски умерщвленной сути не только не приблизят нас к пониманию произошедшего (и происходящего), но и не дадут его весомого объяснения. Различая собственно акт революции и следующий затем постреволюционный отрезок истории, автор отмечает, что мы сегодня травматически переживаем скорее, если вообще переживаем, свое советское прошлое, нежели вызвавшую его к жизни Октябрьскую революцию. Возможно, полнота ее смыслов может быть небесстрастно выявлена лишь при проживании-переживании новой революции.

П.С. Гуревич в докладе «Социально-психологические иллюзии Великого Октября» подчеркнул особую роль в человеческой истории коллективного и индивидуального воображения, особенно тех его форм, которые не редуцируются к логически непротиворечивым моделям и алгоритмам. Именно иллюзии, фантазии, а не экспертные технологии, творят историю, открывая перед людьми принципиально новые горизонты. Утопии и химеры продуктивно противостоят диктату устоявшейся социальности с ее доминантно конформистскими теориями и практиками. И пусть, скажем, идея приоритета личности перед обществом является лишь интеллигентским вымыслом, она сильна в своей культурной, не вульгарной, перспективе. Потрясение основ общественной жизни совершается не с прагматически выверенным планом касательно будущего, а с надеждой на искоренение безобразий текущего дня. «Революции страшны своей разрушительностью. Но люди, что ни говори, имеют право на радикальные программы преобразования наличной реальности» (с. 296). Человечность или бесчеловечность революционных пертурбаций во многом определяется тем, харизматичны ли в самом деле лидеры революции; не подменяется ли харизма, атрибутивно сопряженная с мудростью и святостью, не без цинизма организаторскими талантами и создаваемым приспешниками культом личности. В нашем случае, в его негативной картинке, Троцкий должен быть поставлен тут прежде Сталина. П.С. Гуревич подталкивает слушателя и читателя к здравому выводу: иллюзии и фантазии, как и мифы, бывают жизнеутверждающими и разрушающими жизнь, но вне свободно воображаемого ничего позитивно неординарного совершить нельзя.

Р.Г. Апресян («Этика и революция»), трактуя два социально-политических переворота 1917 года фазами единого революционного процесса, этически ставит Февраль много выше Октября. Февраль свержает самодержавие и провозглашает гражданские свободы. Октябрь ограничивает гражданские свободы и восстанавливает самовластие в лице единственной правящей партии и тайной полиции. Он дискредитирует предшественника, присваивая его демократические достижения. Февраль трагически слаб. Октябрь убийственно силен. Он представляет собой «прямое, brutальное и мизантропическое попрание этики» (с. 420). Февраль экстраполируется автором на горбачевскую перестройку, Октябрь – на сегодняшнюю общественно-политическую ситуацию в России. Однако не чересчур ли упрощенной и односторонней выглядит последняя экстраполяция? Допустим, вульгарность нынешней «элиты» – неизмеримо далекая от грубоватой

прямоты и суровой застенчивости порядочного человека – действительно от Октября. Хотя не факт: речь может обоснованно вестись об универсальной поведенческой константе верхушки капиталистического общества с неизжитыми следами феодализма (или «азиатского способа производства»). Но вот нескрываемое безразличие властей предрержащих к судьбам сограждан, равнодушие, защищенное сетью формальных законов, совершенно точно уже указывает на либерально-буржуазный, февралистский окрас правящего теперь класса. Негативный образ либерализма «как мировоззрения неискреннего, лицемерного и эгоистичного» укоренен, кстати, в русской литературе, занимавшей в предреволюционный период важную позицию в интеллектуальной и политической жизни страны⁷. В тексте Р.Г. Апресяна любопытна сравнительная интерпретация трех полотен Бориса Кустодиева, символически схватывающих и выражающих соответственно смыслы Декабрьского вооруженного восстания 1905 года, вооруженной манифестации 27 февраля 1917-го и победы пролетария-«Большевика» (1920). Для первой и третьей картин разрешается амбивалентное истолкование (и в поддержку революции, и в ее осуждение); для той, что между ними, – почему-то исключительно лубочно-положительное. Но в лубке-то, в наивно-восторженном отрыве от противоречивых жизненных реалий и кроется, вероятно, изъян Февраля (неоднократно, кстати, отмечаемый самим интерпретатором).

По сути, в прямую полемику с предыдущим докладчиком вступает *О.П. Зубец*, заявив интереснейшую тему «Моральность и социальность в контексте Октябрьской революции». Моральность, с точки зрения автора, не подчинена социальности, а противостоит ей, будучи сопряженной со свободно-ответственным поступком индивидуума. Она ценностно выше деперсонализированных в тенденции общественных отношений. Моральная субъектность выше субъектности социальной. Консеквенциалистское понимание революции, отталкивающееся от ее последствий и результатов (зачастую откровенно контрреволюционных), аргументированно подвергается критике. Главный довод: «...поступающему не даны следствия его поступка, неизвестен его объективированный исторический смысл и, поступая, он не может исходить из них. Более того, у морального поступка в принципе нет внеположенной цели, он содержит ее в себе, он самодостаточен, поэтому о нем невозможно судить, подменяя его цель последующим объективированным результатом» (с. 424). Предельно нелепо судить антибуржуазный Октябрь 1917-го, принимая и поддерживая произошедшую в последние десятилетия в России реставрацию капитализма (с примесью, как и в начале XX века, полуфеодалных черт), иначе говоря, рассуждая с аутентично контрреволюционной позиции. Ставя моральное (в лексике рецензентов – нравственное) над социальным, наоборот, скорее нынешняя повседневность заслуживает критики, так как не отвечает желаниям-требованиям неотчужденной человечности. Октябрьскую революцию не случайно с воодушевлением восприняли люди труда во всем мире: она дарила надежду на освобождение от частнособственнической эксплуатации и чиновничьего произвола, была пронизана мощным антимещанским пафосом. Рецензенты добавляют: за кровь и репрессии революция, конечно, ответственность несет –

⁷ См.: Семёнов А. Революция 1905 года: ускользящая либеральная альтернатива? // Антропология революции. М., 2009. С. 104.

но, как и всякое социальное, во вторую очередь. Первоочередная же ответственность – персонифицированная и разной величины – на участниках и свидетелях того масштабного события и на тех, кто осмысливает его сейчас. Среди нынешних публичных противников и хулителей Октября немало, увы, лиц, еще совсем недавно чинно следовавших в русле его социальных консеквенций.

П.Д. Тищенко докладом «Советские проекты нового человека: предыстория, история, философия и идеология» заостряет внимание на крайне важном и в наши дни аспекте антропологической проблематики. Революция 1917 года осмысливается автором под углом зрения радикального эксперимента по созданию нового – «советского» – человека. Констатируется парадоксальность этого опыта, вмещавшего в себя два разных проекта: биоконструктивистский (Н.К. Кольцов, Г. Мёллер) и социотехнологический (А.С. Макаренко, ГУЛАГ). Оба они квалифицируются как прототрансгуманистические. При этом в биоконструктивистской евгенике сохранялось ядро буржуазных ценностей: идеал свободной, творческой личности. Социотехнологический прессинг тоталитарно ориентирован: человек видится винтиком государственной машины, однозначно подчиняющим собственные интересы интересам коллектива. Принципы демаркации проектов и их авторская оценка понятны. Остаются, однако, сомнения касательно распознавания стратегически главной опасности для суверенности человека: социально-технологическая муштра еще оставляет шансы на сопротивление и бунт, генетические манипуляции, под какими бы благовидными предложениями они ни проводились, могут априори лишит индивиду этого спасительного шанса.

С.М. Малковым («Идейные основания проектов по созданию нового человека в СССР (1920–1930-е годы)») выделяются, по существу, те же две стратегии: биологическая и социальная, и социальная оценивается опять же заметно более критично: ни много ни мало как преступление против человечности. Повторять здесь высказанное выше возражение нет нужды. Отметим только, что действительная сила природно-биологического начала в человеке дает о себе знать, думается, тогда, когда минимизировано искусственное, социально-сциентистское воздействие на него. Автор прав, предъявляя претензии к завышенному статусу трудовой теории происхождения человечества, которая и в самом деле не без изъяна. Она заключает сторонника в порочный круг: разумное существо создается трудом – но сам труд изначально уже требует наличия разума. Можно согласиться и с тем, что именно рационально просчитанная и заточенная на эффективность организация трудовых отношений неизбежно ведет к чудовищным последствиям – к деструкции человечности. Однако вряд ли оправданно называть эффективным экстенсивный способ хозяйствования первых советских пятилеток, переломавший судьбы миллионов людей. Впрочем, погибшим и пострадавшим, наверно, всё равно, «эффективность» ли виновата в случившемся или какой-то иной принцип или концепт. Наконец, подчеркнем пункт безусловной солидарности с докладчиком: начинать совершенствование с себя – не с другого.

Логичным представляется завершить обзор обращением к тексту академика *В.А. Лекторского* «О революционных поисках в науках о человеке в советской России 20-х годов XX в.», в котором убедительно продемонстрирована концептуальная глубина исследований и дискуссий того времени, их сегодняшняя, в век трансгуманизма и «постчеловека», неконъюнктурная актуальность. Категорически отклоняется интерпретация советского этапа

как провала и выпадения из мирового цивилизационного развития, упадка философии, науки и знания вообще. Напротив, указываются феномены, прямо свидетельствующие об интеллектуальном взлете, в частности, пришедшемся на 1920-е годы: тектология А.А. Богданова, толкование культуры как диалога М.М. Бахтина, коммуникативная психология Л.С. Выготского. При всей разности взглядов их создателей объединяла близость замыслам Русской революции с ее антибуржуазностью, идеей проектирования и созидания справедливого мира. Научные и философские достижения той поры во многом предвосхитили то будущее, которое сегодня уже не кажется столь утопичным. Противоречивость современного исторического состояния России видится автором в параллельно происходящих процессах Большой модернизации и Большой реставрации (реанимирующей дореволюционные ценности и идеалы).

Заданный объем рецензии не позволил обсудить остальные материалы, вошедшие в сборник, что, разумеется, никак не ставит под сомнение ценность их содержания. Рассмотренные же доклады наверняка заинтересуют специалистов-гуманитариев и всех, кто неравнодушен к судьбам человека, культуры и родной страны.

Список литературы

- Евразийство. Опыт систематического изложения // Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России / Сост. И.А. Исаев. М.: Русская книга, 1992. С. 347–415.
- Революция, эволюция и диалог культур. Доклады к 100-летию русской революции на Всемирном дне философии в Институте философии РАН 14 и 16 ноября 2017 г. / Отв. ред. А.В. Чернышев. М.: Гнозис, 2018. 624 с.
- Семёнов А. Революция 1905 года: ускользящая либеральная альтернатива? // Антропология революции / Сост. и ред. И. Прохорова и др. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 101–126.
- Смирнов И.П. Социософия революции. СПб.: Алетейя, 2004. 369 с.
- Фатенков А.Н. Революция и экзистенция (этюды разного настроения) // Человек. 2017. № 2. С. 5–21.
- Ямпольский М. Революция как событие смысла // Антропология революции / Сост. и ред. И. Прохорова и др. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 17–52.

The socio-cultural and anthropological dimensions of the Russian revolution

Chernyaev A.V. (ed.) *Revoljutsiya, evolutsiya i dialog kul'tur. Doklady k 100-letiyu russkoy revoljutsii na Vsemirnom dne filosofii v Institute filosofii RAN 14.11.2017* [Revolution, evolution and the dialogue of cultures. Talks dedicated to the 100th anniversary of the Russian revolution presented at the Institute of Philosophy, RAS during the International Day of Philosophy on November 14, 2017]. Moscow: Gnozis, 2018. 624 p. (In Russian)

Aleksey N. Fatentkov

Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod. 23 Gagarin Ave., Nizhny Novgorod, 603950, Russian Federation; Privolzhskiy Research Medical University. 10/1 Minin Sq., Nizhny Novgorod, 603005, Russian Federation; e-mail: fatentkov@fsn.unn.ru

Andrey A. Davydov

Privolzhsky Research Medical University. 10/1 Minin Sq., Nizhny Novgorod, 603005, Russian Federation; e-mail: niprogov2009@yandex.ru

This is a review of the collection of materials of International scientific conference «Revolution, evolution and the dialogue of cultures», which took place in the RAS Institute of Philosophy in November 2017 and was dedicated to the 100th anniversary of the Russian revolution. The reviewers assume that, as a rule, discussions on a historic event are beneficial. Debates, even the hot ones, prevent us from reducing conceivable history to its mythological and ideological simplifications. The root of historical polemics lies in a conceptual dilemma that cannot be solved unambiguously: the main meanings of events are actualized either in the moment of their happening, or later, when we are removed from these events. The explication of a meaningful completeness is inevitably contradictory on the level of social consciousness; sometimes it is the same at the level of an individual consciousness. Different aspects of the Russian revolution are addressed by the authors of «Revolution, evolution and the dialogue of cultures». The reviewers found it reasonable to emphasize the two conceptual lines thoroughly developed in the book: the socio-cultural and the anthropological one.

Keywords: Russian revolution, socio-cultural meanings, anthropological meanings, Revolution, evolution and dialogue of cultures

For citation: Fatenkov, A.N., Davydov, A.A. “Sotsial’no-kul’turnye i antropologicheskie smysly Russkoi revolyutsii” [Ethics and metaphysics: On interaction between them], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 1, pp. 173–183. (In Russian)

References

- Chernyaev, A.V. (ed.) *Revolyuciya, ehvolyuciya i dialog kul’tur. Doklady k 100-letiyu russkoy revolyucii na Vsemirnom dne filosofii v Institute filosofii RAN 14 i 16 noyabrya 2017 g.* [Revolution, Evolution and Dialogue of Cultures]. Moscow: Gnozis Publ., 2018. 624 pp. (In Russian)
- Fatenkov, A.N. “Revolyutsiya i ekzistentsiya (etyudy raznogo nastroyeniya)” [Revolution and Existence (Etudes of Different Moods)], *Chelovek*, 2017, No. 2, pp. 5–21. (In Russian)
- Iampolsky, M. “Revolyutsiya kak sobytie smysla” [Revolution as an Event of Meaning], *Antropologiya revolyutsii* [Anthropology of Revolution], ed. by I. Prokhorova et al. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2009, pp. 17–52. (In Russian)
- Isaev, I.A. (ed.) “Evraziistvo. Opyt sistematicheskogo izlozheniya” [Eurasianism: An Experience of Systematic Statement], *Puti Evrazii. Russkaya intelligentsiya i sud’by Rossii* [Paths of Eurasia. The Russian Intelligentsia and Destinies of Russia], ed. by I.A. Isaev. Moscow: Russkaya kniga Publ., 1992, pp. 347–415. (In Russian)
- Semyonov, A. “Revolyutsiya 1905 goda: uskol’zayushchaya liberal’naya al’ternativa?” [The Revolution of 1905: An Elusive Liberal Alternative?], *Antropologiya revolyutsii* [Anthropology of Revolution], ed. by I. Prokhorova et al. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2009, pp. 101–126. (In Russian)
- Smirnov, I.P. *Sotsiosofiya revolyutsii* [Sociosophy of Revolution]. St. Petersburg: Aleiteiya Publ., 2004. 369 pp. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

Философский журнал / Philosophy Journal
2020. Том 13. № 1

Учредитель и издатель: Институт философии РАН

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.

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

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина, С.Ю. Растегина*
Технический редактор *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 21.02.19.
Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл. печ. л. 15,15. Уч.-изд. л. 15,04. Тираж 1000 экз. Заказ № 02

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте журнала: <https://pj.iph.ras.ru>

Памятка для авторов

- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Языки публикаций: русский, английский, французский и немецкий. При этом к публикации не принимаются статьи и рецензии, написанные на иностранных языках русскоязычными авторами.
- Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word по адресу электронной почты редакции: philosjournal@iph.ras.ru
- Объем статьи – от 0,7 до 1,2 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 – 12; 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.
- Тексты на древних и восточных языках должны быть набраны в кодировке Unicode.
- 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 (только на русском языке);
 - 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 <https://translit.ru/ru/bsi/>, 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: https://pj.iph.ras.ru/index.php/ph_j/guide
 - 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 предоставления рукописи (в исключительных случаях срок рассмотрения материала может быть продлен).
 - Плата за опубликование рукописей не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются.
 - Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.
 - Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 612. Тел.: +7 (495) 697-66-01; e-mail: philosjournal@iph.ras.ru; сайт: <https://pj.iph.ras.ru>

**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>**

