

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2020. Том 13. Номер 2

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-Монтэнь, 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 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, Питтсбург, 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 05 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 2

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), Alexei A. Kara-Murza (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. Guseynov (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 Gonchamaya Str., Moscow 109240, Russian Federation

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

E-mail: philosjournal@iph.ras.ru

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

В НОМЕРЕ

СМЫСЛЫ ИСТОРИИ РОССИИ

А.А. Кара-Мурза. Россия как «Север»: проблемы цивилизационной идентичности в философии Бориса Пастернака (к 130-летию со дня рождения).....5

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

О.П. Зубец. Как мыслить совершившему немислимое?.....19

К.В. Карпов. Теодицея как этическая проблема.....35

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

К.Ю. Бурмистров. «Небесный Адам» и еврейская каббала в европейской религиозно-философской мысли конца XVII – начала XVIII вв.49

А.В. Карабыков. Путем Адама: проблема воссоздания изначального языка в парацельсианской философии.....68

Приложение. *Вольфганг Амвросий Фабриций.* Ботанический вопрос.

О сигнатурах растений: можно ли узнать по сигнатурам целебные свойства растений в точности и совершенстве? (1653) (перевод с латинского языка и комментарии

А.В. Карабыкова)

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Д.А. Морозов. Два взгляда на поэзию Ф. Гёльдерлина:
М. Хайдеггер и *Я.Э. Голосовкер*.....97

А.С. Ильина. Понятие греха в «Этике» Пьера Абеляра.....112

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

М.Д. Мирошниченко. От глаза лягушки к человеческому сознанию: трансформации неокибернетического проекта в теории аутопоэзиса.....126

Просвещение 2.0. Интервью с *Томасом Метцингером*
(беседовал *Д. Вил*, перевел с английского языка *П.С. Строкин*).....144

ДИСКУССИИ

М.А. Секацкая. Метафизические аспекты диахронического тождества личности.....158

Е.В. Логинов. Является ли тождество личности условием моральной ответственности?.....173

Б.В. Фауль. Четырехмерные теории существования объектов во времени.....185

TABLE OF CONTENTS

RUSSIA: THE SENCES OF ITS HISTORY

Alexei A. Kara-Murza. Russia as the “North”: problems of civilizational identity in the philosophy of Boris Pasternak (dedicated to the 130th anniversary of birth).....5

MORALS, POLITICS, SOCIETY

Olga P. Zubets. How to think having done the unthinkable?.....19

Kirill V. Karpov. A moral problem for theodicies.....35

HISTORY AND THEORY OF CULTURE

Konstantin Yu. Burmistrov. “Heavenly Adam” and Jewish Kabbalah in the European religious and philosophical thought of the late 17th – early 18th centuries.....49

Anton V. Karabykov. Following Adam’s road: the problem of restoring of the primordial language in Paracelsian philosophy.....68

Appendix: *Wolfgang Ambrosius Fabricius.* Απόρημα βοτανικόν.

On the signatures of plants (translation into Russian and comments by Anton V. Karabykov)

HISTORY OF PHILOSOPHY

Daniil A. Morozov. Two views on the poetry of F. Hölderlin: M. Heidegger and Y.E. Golosovker.....97

Alexandra S. Ilyina. The notion of sin in Abelard’s *Ethics*.....112

PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

Maxim D. Miroshnichenko. From a frog’s eye to the human mind: Transformations of the neocybernetic project in the theory of autopoiesis.....126

Enlightment 2.0. An interview with *Tomas Metzinger*, by *Damian Veal* (translated into Russian by *Peter S. Strokin*).....144

ACADEMIC DISCUSSIONS

Maria A. Sekatskaya. Metaphysical aspects of diachronic personal identity.....158

Evgeny V. Loginov. Is personal identity a condition of moral responsibility?.....173

Bogdan V. Faul. Four-dimensional theories of persistence through time.....185

СМЫСЛЫ ИСТОРИИ РОССИИ

А.А. Кара-Мурза

РОССИЯ КАК «СЕВЕР»: ПРОБЛЕМЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ФИЛОСОФИИ БОРИСА ПАСТЕРНАКА (К 130-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)

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

В статье исследуется вопрос о генезисе и эволюции культурно-цивилизационной самоидентификации крупнейшего русского поэта XX в. Бориса Леонидовича Пастернака (1890–1960). На основе анализа многочисленных материалов автор доказывает, что Борис Пастернак сформировался как «русский северянин», продолжив плодотворную линию в русской культурной традиции, идущую от екатерининской эпохи (Державин) – через золотой век русской культуры (Вяземский – Пушкин – Тургенев) – к русской пореволюционной литературе XX в. О «северянстве» Пастернака многократно свидетельствует он сам в своих автобиографических произведениях «Охранная грамота» и «Люди и положения». «Зимняя тема» доминирует в поэзии и прозе Пастернака, его философии творчества, посвященной его знаменитым современникам – Льву Толстому, Владимиру Маяковскому, Марине Цветаевой.

Ключевые слова: Пастернак, философия, литература, культурная идентичность, «русское северянство», творчество

Для цитирования: Кара-Мурза А.А. Россия как «Север»: проблемы цивилизационной идентичности в философии Бориса Пастернака (к 130-летию со дня рождения) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 2. С. 5–18.

И холодно было младенцу в вертепе...

Борис Пастернак «Рождественская звезда»

Пастернак вышел в жизнь в январский мороз –
и так и остался «январским юношей»...

Андрей Вознесенский

Предисловие

В философско-исторических исследованиях последних двух столетий Россию принято трактовать как *особое пространство между Западом и Востоком*. Вариации в осмыслении этого феномена весьма многообразны

и порождают, в свою очередь, всё новые волны дискуссий: «цивилизационный мост между Западом и Востоком» (апологетическая версия); «дурной синтез Запада и Востока» (критическая версия); «Запад на Востоке, самая восточная часть Запада»; «Восток на Западе, самая западная часть Востока» и т.д.

Между тем в последние годы в русской историософии появились работы, актуализирующие очень влиятельную, а временами и доминировавшую во второй половине XVIII – первой трети XIX вв. (т.е. в периоды правления Екатерины II, Павла I и Александра I), *принципиально иную* концепцию российской идентичности – «Россия как Север»¹. Зародившись как полуофициальная доктрина в сочинениях самой императрицы Екатерины Великой и ее ближайшего сподвижника, канцлера, графа Никиты Панина², концепция «русского северянства» получила блистательные литературные воплощения в «Истории государства Российского» историка Николая Карамзина³, в героических одах поэта Гавриила Державина⁴, а затем в поэтическом творчестве молодой литературной плеяды – князя Петра Вяземского⁵, Антона Дельвига, Александра Пушкина⁶.

«Русское северянство» оставалось частью отечественного официоза и в годы Отечественной войны 1812 г. и зарубежных походов русской армии 1812–1814 гг. В тогдашней российской пропаганде вторгшийся в Россию Наполеон Бонапарт (как известно, корсиканец по происхождению) интерпретировался как *южный* диктатор-варвар, узурпировавший власть на «Западе» (сначала во Франции – и далее во всей Европе), а затем вероломно напавший на «Север» – Россию. Победа русского императора Александра I над корсиканцем Бонапартом трактовалась как победа «цивилизованного Севера» (освободившего заодно и ослабевший в результате разрушительных внутренних революций «Запад») над «варварским Югом»...

Однако во времена императора Николая I, с изменением геополитических и идеологических приоритетов, идеи «русского северянства» постепенно сошли с авансцены, уступив место новой парадигме «Россия между

¹ Кара-Мурза А.А. Россия как «Север». Метаморфозы национальной идентичности в XVIII–XIX вв.: Г.Р. Державин // Философские науки. 2016. № 11. С. 121–134.

² Классик русского золотого века, кн. П.А. Вяземский, в одной из записок 1861 г., написанной на французском языке, называл годы интеллектуального альянса Екатерины и Панина «самыми русскими» в многовековой истории России: «Общество, хотя и увлекалось блеском, обаянием и, признаемся, зачастую даже уклонениями европейской цивилизации (les écarts de la civilisation Européenne – франц.), носило, однако, в себе живой элемент своей национальности и, сравнительно с тем, чем оно стало впоследствии, – было более русским» (Вяземский П.А. Полное собрание сочинений. Т. VII. СПб., 1882. С. 73).

³ Кара-Мурза А.А. Тяжба о Карамзине: юбилейные заметки // Вопросы философии. 2016. № 12. С. 106–110; Кара-Мурза А.А. Николай Михайлович Карамзин: между либерализмом и консерватизмом // Николай Карамзин и исторические судьбы России. К 250-летию со дня рождения. М., 2016. С. 9–19; Kara-Murza A.A. Traveler or Fugitive? A New Reading of Nikolai Karamzin's Letters of a Russian Traveler // Russian Studies in Philosophy. 2017. Vol. 55. No. 6. P. 410–421.

⁴ Кара-Мурза А.А. Концепция «русского северянства» в героических одах Г.Р. Державина (к вопросу о российской идентичности) // Политическая концептология. 2017. № 3. С. 187–194; Kara-Murza A.A. Gavriil Derzhavin on Russian Civilization: Russia as «The North» // Russian Studies in Philosophy. 2018. Vol. 56. No. 3. P. 88–98.

⁵ Кара-Мурза А.А. «Русское северянство» князей Вяземских (к вопросу о национальной идентичности) // Вопросы философии. 2018. № 3. С. 187–194.

⁶ Кара-Мурза А.А. Поэма «Медный всадник» А.С. Пушкина: политико-философские проекции // Философский журнал / Philosophy Journal. 2016. Т. 9. № 2. С. 54–65.

Западом и Востоком» с ее противостоянием отечественных «западников» и русских «самобытников» (славянофилов).

Между тем отголоски «русского северянства» были слышны, иногда весьма отчетливо, в русской литературе и второй половины XIX, и первой половины XX вв. К примеру, у Ивана Тургенева (которого за могучий рост и великий талант на Западе называли «северным гигантом»)⁷, в поэзии «Северянского века» (например, у Игоря Северянина или Александра Блока), в литературе русской пореволюционной эмиграции (у Михаила Осоргина, Бориса Зайцева и др.).

Борис Пастернак: генезис «северного» мироощущения

Борис Леонидович Пастернак (1890–1960), выпускник философского отделения Московского университета, проучившийся летний семестр 1912 г. в неокантианском Марбурге у Германа Когена, Пауля Наторпа, Эрнста Кассирера, Николая Гартмана, всю жизнь считал себя «зимним человеком» или иначе – «русским северянином». И это несмотря на то, что его родители – художник Леонид Осипович Пастернак и пианистка Розалия Исидоровна Кауфман, евреи из Одессы, лишь незадолго до его рождения переехали в Москву. Более того, сам этот факт является свидетельством того, как русско-еврейские интеллигенты старались обрести, преодолевая огромные трудности, свою новую «обетованную землю» – на московско-петербургском «Севере»...

В 1913 г., в своем первом поэтическом сборнике «Близнец в тучах», Пастернак прямо противопоставил свою холодную и строгую «северную» идентичность слишком ясному (в смысле – беспроблемному) «южному» умознанию:

Под ясным небом не ищите
 Меня в толпе приветных муз.
 Я севером глухих наитий
 Самозабвенно обоймусь...⁸

В 1928 г., существенно переработав это свое раннее стихотворение (по первой строке – «Встав из грохочущего ромба...»), Пастернак несколько иначе высказал свое литературно-философское кредо:

Под ясным небом не ищите
 Меня в толпе сухих коллег.
 Я смок до нитки от наитий,
 И север с детства мой ночлег⁹.

⁷ Кара-Мурза А.А. Рим Ивана Тургенева (1840) // Философские науки. 2018. № 7. С. 124–142; Kara-Murza A.A. Spiritual Rebirth: Ivan Turgenev's trip to Rome // Russian Studies in Philosophy. 2018. Vol. 56. No. 5. P. 434–443.

⁸ Пастернак Б.Л. Стихотворения и поэмы. 1912–1931 // Пастернак Б. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 1. М., 1989. С. 432. Пастернак здесь на свой лад воспроизводит «архетипическую» в нашей литературе оппозицию «Север/Юг», представленную, например, в «цивилизационном» споре Шубина и Берсенева из романа И.С. Тургенева «Накануне» (1860). Там, к примеру, идет речь о принципиальной оппозиции «нежных греков» – и «толстокожих скифов», «античных нимф» – и «северных русалок» и т.п. (см. подробнее: Кара-Мурза А.А. Рим Ивана Тургенева (1840). С. 128–129).

⁹ Пастернак Б.Л. Стихотворения и поэмы. 1912–1931. С. 59. В одном из черновиков эта строфа выглядит так: «Под ясным небом не ищите // Меня погожею порой, // Я смог до нитки от наитий // И север – облик мой второй» (Там же. С. 641).

И далее, в отличие от варианта 1913 г., Пастернак посчитал важным расшифровать принципиальное для себя понятие «север»:

Он весь во мгле и весь – подобье¹⁰
 Стихами отягченных губ,
 С порога смотрит исподлобья,
 Как ночь, на объясненья скуп¹¹.

Согласно авторитетному мнению академика-литературоведа М.Л. Гаспарова и его соавтора, пастернаковеда К.М. Поливанова, логика авторской переработки стихотворения «Встав из грохочущего ромба...» такова: если в сборнике «Близнец в тучах» (1913) лирический герой – это «поэт, причастившийся вдохновению севера»¹², то герой сборника «Начальная пора» (1928) – это уже «олицетворенный Север, говорящий словами поэта»¹³. Гаспаров и Поливанов абсолютно правы: для Пастернака именно «приобщение к природе, северной, ненастной, рождает творчество»¹⁴.

Изучая вопрос о культурной самоидентификации Б.Л. Пастернака невозможно, конечно, обойти вниманием и цикл его стихотворений 1919 г., имеющий принципиально «философский» заголовок – «Заняты философияей». Именно там можно найти, к примеру, пастернаковское «определение поэзии» (в одноименном стихотворении) – предельно «северянское»:

Это – щелканье сдавленных льдинок,
 Это ночь, леденящая лист...¹⁵

И столь же «нордически», с ледяными нотками, звучит пастернаковское «определение творчества» (из одноименного стихотворения 1919 г.):

...В саду, где из погреба, со льду,
 Звезды благоуханно захакались...¹⁶

Как и когда зародилось в Пастернаке это мироощущение? Младший брат Бориса Леонидовича, Александр Пастернак (1893–1982), известный архитектор, написал воспоминания, которые, между прочим, доказывают, что и сам он, как его брат, также был абсолютным «северянином». Литературно-исследовательский посыл мемуариста последователен и крайне любопытен: «Если историки культуры, историки этнографии и этнологии находят – и справедливо! – в масках, в обрядах, в пещерных и наскальных рисунках прямое отражение охотничьей, военной, ритуальной или семейной жизни аборигенов, стоящих на примитивном уровне развития, – то почему не допустить того же и в играх детей (курсив мой. – А.К.), то есть подобного “отражения” окружающей их среды? Вероятно, и наши (т.е. с братом Борисом. – А.К.) тогдашние игры, в таком понимании, что-то несомненно “отражали”»¹⁷.

¹⁰ «Подобье» – излюбленное понятие марбургского неокантианства. В черновом варианте было: «Он весь в снегу и весь подобье...».

¹¹ Пастернак Б.Л. Стихотворения и поэмы. 1912–1931. С. 59. В одном из черновики 1928 г. последние две строчки звучали еще более радикально в формулировании оппозиции «Север/Юг»: «Он юг встречает исподлобья // И на слова, как гордость, скуп». См.: Гаспаров М.Л., Поливанов К.М. «Близнец в тучах» Бориса Пастернака: опыт комментария. М., 2005. С. 67.

¹² Гаспаров М.Л., Поливанов К.М. «Близнец в тучах» Бориса Пастернака. С. 67.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 64.

¹⁵ Пастернак Б.Л. Стихотворения и поэмы. 1912–1931. С. 134.

¹⁶ Там же. С. 137.

¹⁷ Пастернак А.Л. Воспоминания. München, 1983. С. 25.

В этой связи Александр Пастернак вспоминает о своих с Борисом детских играх: «Из невероятного количества их мне хорошо запомнилась одна... Игра называлась “К Северному полюсу”»¹⁸. Суть игры состояла в следующем: «Четверо отважных – Нансен, Пири, Андрэ и Скотт – с трудом преодолевали препятствия. Четыре небольших оловянных фигурки: “Фрам” (корабль Нансена. – А.К.), два воздушных шара с гондолами в цветах национальных флагов Пири и Андрэ, а вот четвертую я как-то не помню – то ли собака, то ли нарты Скотта»¹⁹. «Историю каждого путешественника, – продолжает А.Л. Пастернак, – мы уже хорошо знали и, каждому сочувствуя, играли серьезно и не гогоча. К “Фраму” я испытывал почему-то наибольшее чувство, а то, что он был “затерт льдами”, звучало в моих ушах особо погрёбально...»²⁰

Образы дирижабля шведа Соломона Андре и корабля норвежца Фригьофа Нансена появляются у Бориса Пастернака в стихотворном цикле «Разрыв» (1919) из сборника «Темы и вариации» – как метафоры человеческого подвига и страдания:

Мой друг, мой нежный, о, точь-в-точь как ночью,
в перелете с Бергена на полюс,
Валящим снегом с ног гагар сносимый жаркий пух,
Клянусь, о нежный мой, клянусь, я не неволюсь,
Когда я говорю тебе – забудь, усни, мой друг.
Когда, как труп затертого до самых труб норвежца (Нансена. – А.К.),
В веденьи зим, не движущих заиндевелых мачт...²¹

Становление и эволюция самосознания Пастернака блестяще описаны им самим в поздних мемуарах «Люди и положения». Согласно этому литературному источнику, юный Боря Пастернак помнил себя примерно с пятилетнего возраста, а точнее – с одной зимней ночи конца 1894 г.

Тогда поздно вечером 23 ноября (5 декабря) в московской квартире Пастернаков на Мясницкой улице давали небольшой концерт «для своих». Играло трио: мать Пастернака – талантливая пианистка и два друга семьи из числа профессоров Московской консерватории – Иван Гржимали (скрипка) и Анатолий Брандуков (виолончель). В тот вечер в квартиру Пастернаков в числе других гостей пришел и большой поклонник музыки, писатель Лев Толстой с дочерьми Татьяной и Марией²². Среди прочего, было исполнено знаменитое «трио» особо почитаемого присутствующими и умершего год назад композитора Петра Чайковского. Наложило свой отпечаток на атмосферу в московской квартире Пастернаков и то печальное обстоятельство, что в близившемся к концу 1894 г. случились еще две тяжелых утраты: ушли из жизни близкие друзья дома – художник Николай Ге и музыкант Антон Рубинштейн...

Вот эту загадочную связь русской зимы с трагическим мироощущением, передаваемым через чудесную музыку, доносившуюся из родительской гостиной, и почувствовал спящий в соседней комнате маленький Боря Пастернак. В конце жизни, вспоминая свои детские ночные ощущения 1894 г.,

¹⁸ Пастернак А.Л. Воспоминания. С. 28.

¹⁹ Там же. С. 28–29.

²⁰ Там же. С. 29.

²¹ Пастернак Б.Л. Стихотворения и поэмы. 1912–1931. С. 197.

²² Родионов Н.С. Москва в жизни и творчестве Л.Н. Толстого. М., 1948. С. 125.

Пастернак напишет в автобиографическом очерке «Люди и положения»: «Ту ночь я прекрасно помню. Посреди нее я проснулся от сладкой, щемящей муки, в такой мере ранее не испытанной»²³. Ребенок закричал и заплакал от тоски и страха: «Но музыка заглушала мои слезы, и только когда разбудившую меня часть трио доиграли до конца, меня услышали»²⁴. (В романе «Доктор Живаго» Пастернак потом опишет, как щемящее душу трио Чайковского исполнялось в вымышленном московском доме братьев Громеко в снежном январе 1906 г.²⁵)

Мать вынесла тогда плачущего ребенка к гостям: «Гостиная была полна табачного дыма. Мигали ресницами свечи, точно он [дым] ел им глаза»²⁶. Тема горящей в зимней ночи свечи станет впоследствии любимой метафорой Пастернака-поэта. В первую очередь вспоминаются строчки одного из стихотворений Юрия Живаго («Зимняя ночь») из знаменитого романа:

Мело, мело по всей земле,
Во все пределы.
Свеча горела на столе,
Свеча горела²⁷.

«Отчего же я плакал и так памятно мне мое страдание? – спрашивал себя, вспоминая зимнюю ночь 1894-го года, Борис Пастернак. – К звуку фортепиано в доме я привык; тембры струнных, особенно в камерном соединении, были мне непривычны и встревожили – как действительные, в форточку снаружи донесшиеся зовы на помощь и вести о несчастье»²⁸. «Эта ночь межевою вехой пролегла между беспомытностью младенчества и моим дальнейшим детством. С нее пришла в действие моя память и зароботало сознание... Как у взрослого»²⁹.

Пастернак считал, что именно с той зимней ночи он поверил в существование «высшего героического мира, которому надо служить восхищенно, хотя он приносит страдания»³⁰. Именно тогда он начал осознавать (с годами это чувство всё укреплялось), что сам он «склонен к мистике, суеверию и охвачен тягой к провиденциальному»: «Сколько раз в шесть, семь, восемь лет я был близок к самоубийству. Я подозревал вокруг себя всевозможные тайны и обманы. Не было бессмыслицы, в которую бы я не поверил»³¹.

²³ Пастернак Б.Л. Люди и положения // Пастернак Б. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 4. М., 1991. С. 298–299.

²⁴ Там же. С. 299.

²⁵ Пастернак Б.Л. Доктор Живаго // Пастернак Б. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 3. М., 1990. С. 56.

²⁶ Пастернак Б.Л. Люди и положения. С. 299.

²⁷ Пастернак Б.Л. Доктор Живаго. С. 526.

²⁸ Пастернак Б.Л. Люди и положения. С. 299.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 306.

³¹ Там же.

Борис Пастернак: «северянская» трагедия творчества

Провиденциальную связь зимы, холодного ветра с трагической стороной человеческого существования уже повзрослевший Борис Пастернак снова прочувствовал поздней осенью 1910 г., когда 7 (20) ноября на железнодорожном перегоне Астапово, в квартире начальника станции, скончался бежавший из Ясной Поляны великий Лев Толстой – участник того памятного московского вечера-концерта 1894 г. Отец Пастернака, Леонид Осипович, многократно рисовавший Льва Толстого на правах друга семьи, был тогда оповещен телеграммой и, взяв с собой сына, немедленно выехал в Астапово. «Мы быстро собрались и отправились на Павелецкий вокзал, к ночному поезду», – вспоминал Борис Пастернак³².

И – поразительная вещь: природа провинциальной России, которую они с отцом наблюдали из окна вагона, природа «России деревенской», «которая кормила небольшую городскую Россию и на нее работала», оказывается, уже преобразилась, о чем городская Москва еще не подозревала. Эта «пахотная Россия», которую для горожан-Пастернаков олицетворял скончавшийся Лев Толстой, в начале ноября уже преобразилась – к зиме! «Землю уже посеребрили первые морозы, и необлетевшее золото берез обрамляло ее по межам, и это серебро морозов и золото берез скромным украшением лежало на ней, как листочки накладного золота и серебряной фольги на ее святой и смиренной старине...»³³

Мистическим образом вернулась зима в уже, казалось, весеннюю Москву 1930 г., когда Судьбе захотелось положить предел запутавшейся жизни поэта Владимира Маяковского – давнего знакомого и когда-то ближайшего друга Пастернака. «Начало апреля застало Москву в белом остолбенении вернувшейся зимы, – вспоминал Пастернак в «Охранной грамоте». – Седьмого стало вторично таять, и четырнадцатого, когда застрелился Маяковский, к новизне весеннего положенья еще не все привыкли»³⁴.

Спустя годы похожая природная метаморфоза, когда наступившая, казалось, весна неожиданно сменяется снежной бурей, случается с героями романа «Доктор Живаго», когда семья Живаго собралась уезжать из большевистской Москвы на Урал, в бывшее имение Варыкино, близ города Юртына: «Настали последние дни марта, дни первого в году тепла... В растворенную форточку тянуло весенним воздухом»³⁵. Наступил уже апрель, и вдруг: «Накануне отъезда поднялась снежная буря. Ветер взметал вверх к поднебесью серые тучи вертящихся снежинок, которые белым вихрем возвращались на землю, улетали в глубину темной улицы и устилали ее белой пеленою»³⁶.

...31 августа 1941 г. в Елабуге покончила с собой уехавшая в эвакуацию с сыном Марина Цветаева. Накануне она должна была по Каме приплыть в Чистополь и присоединиться к ждавшей ее литературной колонии. Бориса Пастернака тогда в Чистополе еще не было – он приедет туда лишь 18 октября, когда там будет уже полная зима.

³² Пастернак Б.Л. Люди и положения. С. 320.

³³ Там же. С. 320–321.

³⁴ Пастернак Б.Л. Охранная грамота // Пастернак Б. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 4. М., 1991. С. 235.

³⁵ Пастернак Б.Л. Доктор Живаго. С. 207, 210.

³⁶ Там же. С. 211.

Парадоксально (и чрезвычайно показательно!), но это летнее самоубийство ближайшего друга претворилось у Бориса Пастернака в абсолютно «зимнее» стихотворение «Памяти Марины Цветаевой», задуманное, как свидетельствует сам автор, в 1942 г. на снежном берегу Камы и законченное уже после возвращения из эвакуации, в Москве 25–26 декабря 1943 г.:

Ах, Марина, давно уже время,
Да и труд не такой уж ахти,
Твой заброшенный прах в реквиеме
Из Елабуги перенести.

Торжество твоего переноса
Я задумывал в прошлом году
Над снегами пустынного плеса,
Где зимуют баркасы во льду³⁷.

В черновой редакции этого стихотворения были еще две строфы, подчеркивавшие фантазмагоричность поэтического замысла: вместо друзей, ожидавших Цветаеву на чистопольской пристани 30 августа 1941 г., на берегу Камы оказывается... сам Пастернак, и все это происходит, разумеется, зимой!

Сумрак веял над снежною степью
Черный, точно разбойничий флаг.
Крыши зданий и яблони в крепе
Были белы, как мебель в чехлах.

Ты б в санях переехала Каму
В час налетчиков и громил.
Пред тобой, как пред Пиковой дамой,
Я б от ужаса лед проломил³⁸.

Стихотворение памяти Цветаевой, которое, по словам Пастернака, выдержано в жанре «реквиема», все пронизано «зимними» деталями:

Зима – как пышные поминки:
Наружу выйти из жилья,
Прибавить к сумеркам коринки³⁹,
Облить вином – вот и кутья.

Пред домом яблоня в сугробе.
И город в снежной пелене –
Твое огромное надгробье,
Как целый год казалось мне⁴⁰.

А в черновом наброске этой части стихотворения 1943 г. «зимняя тема» пастернаковского реквиема звучала еще сильнее:

Я наподобье евхаристий
Под вкус бессмертья подберу
Промерзшие под снегом листья
И мандаринов кожуру.

³⁷ Пастернак Б.Л. Стихотворения. 1931–1959. Переводы // Пастернак Б. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 2. М., 1989. С. 48.

³⁸ Там же. С. 545.

³⁹ В черновике: «В сугробы положить коринки...».

⁴⁰ Там же. С. 49.

И флот речной во льдах затона,
И город на степной земле,
И сад вглухую заметенный,
Как стол или рояль в чехле⁴¹.

...Несомненную для него мистическую связь человеческой трагедии и холодной, ветреной зимы Борис Пастернак многократно подчеркивал, исследуя шаг за шагом нелегкую жизнь и трагическую гибель своего любимого поэта Александра Пушкина, которого, как и себя, тоже считал «человеком зимы», «русским северянином».

Рассказ о северной столице, Санкт-Петербурге, в котором жил, боролся за признание и в итоге погиб Пушкин, дан Пастернаком уже в «Охранной грамоте» – в тотально-зимнем изображении: «Большой, реальный, реально существующий город. В нем зима. В нем рано темнеет, деловой день проходит в нем при вечернем свете... Его надлежало победить, надо было сломить его непризнание»⁴².

Наконец, признание холодного города-призрака, казалось, обретено по-этом: «Его (города. – А.К.) покорность вошла в привычку... В нем мигают огоньки и, кашляя в платки, щелкают на счетах, его засыпает снегом»⁴³.

Но зимний город снова переходит в наступление на художника: «Страшный мир. Он топорщится спинками шуб и санок, он, как гривенник по полу, катится на ребре по рельсам..., валится с ребра в туман, где за ним нагибается стрелочница в тулупе...»⁴⁴

Всё возвращается на круги своя, и конец этому трагическому «северному» коловращению может положить только смерть: «Большой, реальный, реально существующий город. В нем зима, в нем мороз. Визгливый, ивового плетенья двадцатиградусный воздух, как на вбитых сваях, стоит поперек дороги. Всё туманится, всё закатывается и запропащается в нем... Так это смерть?»⁴⁵

Итак, саму идею человеческого существования и творчества Борис Пастернак всю жизнь воспринимал метафорически – как своеобразный прорыв сквозь зимнюю пургу и метель. Уже в ранних мемуарах «Охранная грамота» (1927–1928) неоднократно встречается образ зимней Москвы, трудность существования в которой приходится преодолевать большим волевым усилием: «Цепь бульваров прорезала зимами Москву за двойным пологом почернелых деревьев... На деревьях низко свешивалось небо, и все белое кругом было сине... По бульварам, *нагибаясь, как для боданья* (курсив мой. – А.К.), пробегали бедно одетые молодые люди. С некоторыми я был знаком, большинства не знал, все же вместе были моими ровесниками, т.е. неисчислимыми лицами моего детства»⁴⁶.

В этом фрагменте Пастернак говорит, конечно, обо всем своем поколении: «*Нагибаясь на бегу* (курсив мой. – А.К.), спешили сквозь вьюгу молодые люди, и, хотя у каждого были свои причины торопиться, однако больше

⁴¹ Пастернак Б.Л. Стихотворения. 1931–1959. Переводы. С. 545–546. Невольно приходит на ум, что строки вроде: «где зимуют баркасы во льду...» или: «и флот речной во льдах затона...» – это прямые реминисценции сильнейшего детского переживания о «затертом во льдах норвежце» – полярном путешественнике Нансене.

⁴² Пастернак Б.Л. Охранная грамота. С. 233.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же. С. 234.

⁴⁶ Там же. С. 210.

всех личных побуждений похлестывало их нечто общее... А чтобы заслонить от них двойственность бегства сквозь неизбежность, чтобы они не сошли с ума, не бросили начатого и не перевешались всем земным шаром, за деревьями по всем бульварам караулила сила, страшно бывалая и искушенная, и провожала их своими умными глазами. За деревьями стояло искусство, столь прекрасно разбирающееся в нас, что всегда недоумеваешь, из каких неисторических миров принесло оно свою способность видеть историю в силуэте. Оно стояло за деревьями, страшно похожее на жизнь... Какое же это было искусство? Это было молодое искусство Скрябина, Блока, Комиссаржевской, Белого, – передовое, захватывающее, оригинальное»⁴⁷.

Добавим, что жизненная поза: «*нагнувшись, как для боданья*», которую Пастернак символически атрибутирует своему поколению, была, по жизни, характерна для самого Пастернака! На это, в частности, обратил внимание талантливейший из учеников Пастернака, поэт Андрей Вознесенский: «Пастернак – подросток... Однажды в стихах в авторской речи он обозначил свой возраст: “Мне четырнадцать лет”. Раз и навсегда. Как застенчив до ослепления он был среди чужих, в толпе, как, *напряженно бычась, нагибал шею* (курсив мой. – А.К.)!»⁴⁸

Послесловие

Одним из самых дорогих воспоминаний Бориса Пастернака было его юношеское увлечение творчеством гениального композитора-философа Александра Скрябина, а потом и драгоценное личное знакомство с ним. Все врезавшиеся в память московского гимназиста события имели место, конечно, зимой: «Итак, на дворе зима, улица на треть подрублена сумерками... За ней, отставая в вихре снежинок, гонятся вихрем фонари. Дорóгой из гимназии имя Скрябина, всё в снегу, соскакивает с афиши мне на закорки. Я на крышке ранца заносу его домой, от него натекает на подоконник...»⁴⁹

В один из январских дней 1906 г., перед отъездом в Италию, Скрябин пришел в московскую квартиру Пастернаков попрощаться: «Он играет, – этого не описать, – он у нас ужинает, пускается в философию, простодушничает, шутит... Приступают к прощанью... Кровавым комком в общую кучу напутствий падает и мое. Всё это говорится на ходу, и возгласы, теснясь в дверях, постепенно передвигаются к передней... Стучит дверь, дважды поворачивается ключ...»⁵⁰

Мать-пианистка, как вспоминал Пастернак в «Охранной грамоте», присела тогда к роялю, пробегая оставленные Скрябиным свежие этюды: «И только первые шестнадцать тактов слагаются в предложение, полное какой-то удивляющейся готовности, ничем на земле не вознагражимой, как я без шубы, с непокрытой головой (курсив мой. – А.К.) скатываюсь вниз по лестнице и бегу по ночной Мясницкой, чтобы его воротить или ещё раз увидеть»⁵¹.

⁴⁷ Пастернак Б.Л. Охранная грамота. С. 211.

⁴⁸ Вознесенский А.А. «И холодно было младенцу в вертепе...» // Вознесенский А.А. На виртуальном ветру. М., 2018. С. 13.

⁴⁹ Пастернак Б.Л. Охранная грамота. С. 151.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же. С. 152.

...Спустя полвека, другой московский юноша, четырнадцатилетний школьник (а в будущем – еще один великий русский поэт) Андрияша Вознесенский с трепетом шел в Лаврушинский переулок – к Пастернаку: «Шести-классником, никому не сказавшись, я послал ему стихи и письмо. Это был первый решительный поступок, определивший мою жизнь. И вот он ото-звался и приглашает к себе на два часа, в воскресенье...»⁵²

Была, разумеется, зима: «Стоял декабрь. Я пришел к серому дому в Лаврушинском, понятно, за час. Подождав, поднялся лифтом на темную площадку восьмого этажа. До двух оставалась ещё минута. За дверь, ви-димо, услышали хлопнувший лифт. Дверь отворилась. Он стоял в дверях... Ветер шевелил чёлку... Он стоял на сквозняке...»⁵³

Спустя два часа Андрей Вознесенский, приняв «московско-северянскую» эстафету от мэтра, возвращался домой зимней Москвой, «неся в охапке» дра-гоценные рукописи – машинописную копию первых частей «Доктора Жи-ваго» и тетрадку («сброшюрованную багровым шелковым шнурком») но-вых стихотворений: «Не утерпев, раскрыв на ходу, я глотал запыхавшиеся строчки:

И холодно было младенцу в вертепе...
<...>
Все ёлки на свете, все сны детворы,
Весь трепет затепленных свечек, все цепи...»⁵⁴

Первую из этих строчек – из пастернаковской «Рождественской звезды» 1949 г. – настойчиво вымарывали из ранних, «советских» изданий мемуаров Вознесенского, а само название очерка, вместо аутентичного «И холодно было младенцу в вертепе...», поименовали другой строкой, впрочем, тоже из Пастернака – «Мне четырнадцать лет»...

«Почему он откликнулся мне?» – часто задавался вопросом Вознесенский. «Он был одинок в те годы, отвержен, изнемог от травли, ему хотелось искренности, чистоты отношений, хотелось вырваться из круга – и всё же не только это. Может быть, эти странные отношения с подростком, школь-ником, эта почти дружба что-то объясняют в нём?.. Может быть, он любил во мне себя, прибежавшего школьником к Скрябину?..»⁵⁵

Вознесенский как-то заметил: «Есть художники, отмеченные постоян-ными возрастными признаками. Так, в Бунине и совершенно по-иному в На-бокове есть чёткость ранней осени, они будто всегда сорокалетние. Пастер-нак же вечный подросток... Бунин и Набоков – люди осенние. Пастернак вышел в жизнь в январский мороз – и так и остался “январским юношей”»⁵⁶.

На одну удивительную черту Пастернака очень давно обратил внима-ние приятель его юности, литератор Сергей Бобров: «И вдруг тут в моей жизни появился этот странный юноша, *ходивший по московскому лютному морозу в одном тоненьком плаще* (курсив мой. – А.К.)...»⁵⁷

И если основоположника и классика «русского северянства», Гавриила Державина, мы обычно представляем себе по знаменитой картине итальянца

⁵² Вознесенский А.А. «И холодно было младенцу в вертепе...». С. 8.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же. С. 9.

⁵⁶ Там же. С. 13.

⁵⁷ Бобров С. О Б.Л. Пастернаке // Воспоминания о Борисе Пастернаке. М., 1993. С. 59.

Сальваторе Тончи, где поэт изображен в образе седовласого старца в роскошной собольей шубе на фоне торжественного зимнего пейзажа⁵⁸, то «северный» образ Бориса Пастернака кажется иным: «юноша в тоненьком плаще, выбежавший на лютый московский мороз»...

Но можно представить и другой образ, постарше. Февраль 1942 г. Эвакуация в Чистополе. За окном минус сорок... В переполненном Доме культуры, при тусклом свете двух керосиновых ламп (электричества не было), Пастернак читает свежий перевод «Ромео и Джульетты» Шекспира. На нем черный костюм (тот самый, единственный, в котором его и похоронят) – и... белые валенки.

Список литературы

- Бобров С. О Б.Л. Пастернаке // Воспоминания о Борисе Пастернаке / Ред. Е.В. Пастернак, М.И. Фейнберг. М.: Слово/Slovo, 1993. С. 59–66.
- Вознесенский А.А. «И холодно было младенцу в вертепе...» // Вознесенский А.А. На виртуальном ветру. М.: Центрполиграф, 2018. С. 8–41.
- Вяземский П.А. Полное собрание сочинений. Т. VII. СПб.: Типография Стасюлевича, 1882. 520 с.
- Гаспаров М.Л., Поливанов К.М. «Близнец в тучах» Бориса Пастернака: опыт комментария. М.: РГГУ, 2005. 143 с.
- Кара-Мурза А.А. Николай Михайлович Карамзин: между либерализмом и консерватизмом // Николай Карамзин и исторические судьбы России. К 250-летию со дня рождения / Общ. ред. и сост. А.А. Кара-Мурзы, В.Л. Шаровой, А.Ф. Яковлевой. М.: Аквилон, 2016. С. 9–19.
- Кара-Мурза А.А. Тяжба о Карамзине: юбилейные заметки // Вопросы философии. 2016. № 12. С. 106–110.
- Кара-Мурза А.А. Поэма «Медный всадник» А.С. Пушкина: политико-философские проекции // Философский журнал / Philosophy Journal. 2016. Т. 9. № 2. С. 54–65.
- Кара-Мурза А.А. Россия как «Север». Метаморфозы национальной идентичности в XVIII–XIX вв.: Г.Р. Державин // Философские науки. 2016. № 11. С. 121–134.
- Кара-Мурза А.А. Концепция «русского северянства» в героических одах Г.Р. Державина (к вопросу о российской идентичности) // Политическая концептология. 2017. № 3. С. 187–194.
- Кара-Мурза А.А. Рим Ивана Тургенева (1840) // Философские науки. 2018. № 7. С. 124–142.
- Кара-Мурза А.А. «Русское северянство» князей Вяземских (к вопросу о национальной идентичности) // Вопросы философии. 2018. № 3. С. 187–194.
- Пастернак А.Л. Воспоминания. München: Wilhelm Fink Verlag, 1983. 298 с.
- Пастернак Б. Собрание сочинений: в 5 т. М.: Художественная литература, 1989–1992.
- Родионов Н. Москва в жизни и творчестве Л.Н. Толстого. М.: Московский рабочий, 1948. 68 с.
- Kara-Murza A. Traveler or Fugitive? A New Reading of Nikolai Karamzin's Letters of a Russian Traveler // Russian Studies in Philosophy. 2017. Vol. 55. No. 6. P. 410–421.
- Kara-Murza A.A. Gavriil Derzhavin on Russian Civilization: Russia as «The North» // Russian Studies in Philosophy. 2018. Vol. 56. No. 3. P. 88–98.
- Kara-Murza A.A. Spiritual Rebirth: Ivan Turgenev's trip to Rome // Russian Studies in Philosophy. 2018. Vol. 56. No. 5. P. 434–443.

⁵⁸ См.: Кара-Мурза А.А. «Русское северянство» князей Вяземских. С. 12.

Russia as the “North”: problems of civilizational identity in the philosophy of Boris Pasternak (dedicated to the 130th anniversary of birth)

Alexei A. Kara-Murza

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

The article examines the genesis and evolution of the cultural and civilizational self-identification of the largest poet of the Russian twentieth century, Boris Leonidovich Pasternak (1890–1960). Building on the analysis of numerous materials, the author provides a proof that Boris Pasternak was formed as a “Nordic Russian”. Pasternak continued the fruitful line of the Russian cultural tradition that ran from Catherine’s era (Derzhavin) – through the Golden age of the Russian culture (Vyazemsky – Pushkin – Turgenev) to the Russian post-revolutionary literature of the XX century. Pasternak repeatedly confirms his “northernism” in such autobiographical works as “Charter of Protection” and “People and positions”. The “winter theme” dominates Pasternak’s poetry and prose as well as his philosophy of creativity dedicated to his famous contemporaries – Leo Tolstoy, Vladimir Mayakovsky, Marina Tsvetaeva.

Keywords: Pasternak, philosophy, literature, cultural identity, “Russian Northernship”, creativity

For citation: Kara-Murza, A.A. “Rossiya kak ‘Sever’: problemy tsivilizatsionnoi identichnosti v filosofii Borisa Pasternaka (k 130-letiyu so dnya rozhdeniya)” [Russia as the “North”: problems of civilizational identity in the philosophy of Boris Pasternak (dedicated to the 130th anniversary of birth)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 2, pp. 5–18. (In Russian)

References

- Bobrov, S. “O B.L. Pasternake” [About B.L. Pasternak], *Vospominaniya o Borise Pasternake* [Memories on Boris Pasternak], ed. by E.V. Pasternak and M.I. Feinberg. Moscow: Slovo/Slovo Publ., 1993, pp. 59–66. (In Russian)
- Voznesenskii, A.A. “‘I kholodno bylo mladentsu v vertepe...’” [‘And the baby was cold in the cradle...’], in: A.A. Voznesenskii, *Na virtual’nom vetru* [In the Virtual Wind]. Moscow: Tsentrpoligraf Publ., 2018, pp. 8–41. (In Russian)
- Vyazemskii, P.A. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. VII. St. Petersburg: Tipografiya Stasyulevicha Publ., 1882. 520 pp. (In Russian)
- Gasparov, M.L. & Polivanov, K.M. ‘*Bliznets v tuchakh*’ Borisa Pasternaka: opyt kommentariya [‘Twin in the Clouds’ of Boris Pasternak: Comment Experience]. Moscow: RGGU Publ., 2005. 143 pp. (In Russian)
- Kara-Murza, A.A. “Rossiya kak ‘Sever’. Metamorfozy natsional’noi identichnosti v XVIII–XIX vv.: G.R. Derzhavin” [Russia as the ‘North’. Metamorphoses of National Identity in the Late 18th – Early 19th Centuries: G.R. Derzhavin], *Filosofskie nauki*, 2016, No. 11, pp. 121–134. (In Russian)
- Kara-Murza, A.A. “Nikolai Mikhailovich Karamzin: mezhdru liberalizmom i konservatizmom” [Nikolai Mikhailovich Karamzin between Liberalism and Conservatism], *Nikolai Karamzin i istoricheskie sud’by Rossii. K 250-letiyu so dnya rozhdeniya* [Nikolai Karamzin and the Historical Fate of Russia. For the 250th Anniversary of the Birth], ed. by A.A. Kara-Murza, V.L. Sharova and A.F. Yakovleva. Moscow: Akvilon Publ., 2016, pp. 9–19. (In Russian)
- Kara-Murza, A.A. “Poema ‘Mednyi vsadnik’ A.S. Pushkina: politiko-filosofskie proektsii” [Pushkin’s Poem ‘The Bronze Horseman’ and its Politico-philosophical Implications], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2016, Vol. 9, No. 2, pp. 54–65. (In Russian)

- Kara-Murza, A.A. "Tyazhba o Karamzine: yubileinye zametki" [The Karamzin Debate: Anniversary Notes], *Voprosy filosofii*, 2016, No. 12, pp. 106–110. (In Russian)
- Kara-Murza, A.A. "Traveler or Fugitive? A New Reading of Nikolai Karamzin's Letters of a Russian Traveler", *Russian Studies in Philosophy*, 2017, Vol. 55, No. 6, pp. 410–421.
- Kara-Murza, A.A. "Kontsepsiya 'russkogo severyanstva' v geroicheskikh odakh G.R. Derzhavina (k voprosu o rossiiskoi identichnosti)" [The Concept 'Russia as The North' in the Heroic Odes of G.R. Derzhavin (On the Issue of Russian Identity)], *Politicheskaya kontseptologiya*, 2017, No. 3, pp. 187–194. (In Russian)
- Kara-Murza, A.A. "Gavriil Derzhavin on Russian Civilization: Russia as 'The North'", *Russian Studies in Philosophy*, 2018, Vol. 56, No. 3, pp. 88–98.
- Kara-Murza, A.A. "Spiritual Rebirth: Ivan Turgenev's trip to Rome", *Russian Studies in Philosophy*, 2018, Vol. 56, No. 5, pp. 434–443.
- Kara-Murza, A.A. "Rim Ivana Turgeneva (1840)" [Ivan Turgenev's Rome (1840)], *Filosofskie nauki*, 2018, No. 7, pp. 124–142. (In Russian)
- Kara-Murza, A.A. "'Russkoe severyanstvo' knyazei Vyazemskikh (k voprosu o natsional'noi identichnosti)" ['Russian Northernship' of the Princes Vyazemsky (to the Question of National Identity)], *Voprosy filosofii*, 2018, No. 3, pp. 187–194. (In Russian)
- Pasternak, A.L. *Vospominaniya* [Memories]. München: Wilhelm Fink Verlag, 1983. 298 pp. (In Russian)
- Pasternak, B. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], 5 Vols. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1989–1992. (In Russian)
- Rodionov, N. *Moskva v zhizni i tvorchestve L.N. Tolstogo* [Moscow in the Life and Work of L.N. Tolstoy]. Moscow: Moskovskii rabochii Publ., 1948. 68 pp. (In Russian)

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

О.П. Зубец

КАК МЫСЛИТЬ СОВЕРШИВШЕМУ НЕМЫСЛИМОЕ?

Зубец Ольга Прокофьевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: olgazubets@mail.ru

Обращаясь к анализу того общего направления и напряжения мысли, которое в западной литературе названо «этикой после Аушвица», показав дискредитированность морали в целом, ее языка и понятийного ряда этики, автор приходит к идее, что философ может мыслить Аушвиц в пространстве морали лишь в качестве собственного индивидуально-ответственного поступка: его персональный субъектный взгляд является основой моральной философии, противопоставленной этике, как науке о морали, опирающейся на взгляд извне и анализ морали в ее ценностно-нормативной представленности в социуме. Вопрос о возможности моральной философии после Аушвица, субъектного мышления, ответственного за него, разворачивается в проблему, как возможно мышление, которое 1) ничтожит, т.е. лишает оснований в пространстве собственного бытия, Аушвиц как кульминацию социальности, 2) само невозможно без такого основания, которое исключило бы повторение Аушвица как кульминации убийства, рационально обоснованного и инструментально обслуживаемого разумом. В качестве такого основания автор полагает абсолютный запрет на убийство, выведенный из компетенции разума и не опосредованный моральными нормами и ценностями. Понимание морали в ее противоположенности социальности опирается на идею тождества человека как субъекта поступка и самого поступка. Устранение зазора между ними, заполняемого нормами, ценностными понятиями, знанием, всем тем, что задействовано в механике Аушвица, есть морально-философская попытка ответить на главный вопрос: как мне ничтожить Аушвиц, не соучаствовать в нем, как мне не стать Эйхманом?

Ключевые слова: этика после Аушвица, моральная философия, Аушвиц, мораль, мышление, немислимое, ответственность, поступок, субъект

Для цитирования: Зубец О.П. Как мыслить совершившему немислимое? // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 2. С. 19–34.

Вопросительная форма названия статьи вовсе не является риторическим приемом: в этом названии не только задан вопрос, лежащий в основе предлагаемого размышления, но выражен персональный, субъектный характер последнего, а также то, что нескончаемая цепь вопросов составляет не только его сюжет, но и само содержание. Словами узника Аушвица Эли Визеля, «Холокост требует вопросительного знака и ставит все под вопрос. Традиционные идеи и обретаемые ценности, философские системы и социальные

теории – все должно быть пересмотрено перед лицом (в тени) Биркенау». Но прошло целых двадцать лет после освобождения, прежде чем Адорно задал свои вопросы, тридцать – прежде чем начала вздыматься волна кино-произведений и гуманитарных текстов, посвященных Холокосту. Именно вопросы стали первыми философскими ответами на Аушвиц¹: «Возможна ли поэзия после Аушвица?», «Возможен ли Бог после Аушвица?», «Возможна ли все еще жизнь с Богом в эпоху, в которой есть Аушвиц?» (М. Бубер), «Возможна ли философия после Аушвица?»², «Как возможна социология?» (З. Бауман), возможны ли искусство, культура, наука, медицина... В своей предельной форме эти вопросы кульминируют в «менее культурном вопросе», как его называет Т. Адорно: «...а можно ли после Освенцима жить дальше; можно ли действительно позволить это тем, кто случайно избежал смерти, но по справедливости должен стать одним из тех, убитых»³. «Менее культурные вопросы» дистанцированы от культуры, которая и не предотвратила, и соучаствовала, символом которой можно считать дуб *Geme*, сохраненный строителями Бухенвальда в качестве национального наследия и окруженный созданными архитекторами на основе художественного конкурса сторожевыми башнями, или дирижерскую палочку, которой Менгеле производил селекцию.

Аушвиц изменил саму природу вопроса: до него, если повторить слова одного из героев Э. Визеля, «человек поднимается к Богу с помощью вопросов, которые он Ему задает...»: не понимая ответов, он находит их в самом себе. Но после Аушвица вопросы к богу (или к науке, или к искусству) – это вопросы обвинителя к обвиняемому («Я был обвинителем, а Бог – обвиняемым»), оставляющие человека наедине с самим собой («Мои глаза открылись, и я оказался одинок, чудовищно одинок в мире – без Бога и без человека»), так что он сам становится последним одиноким ответчиком, одиноким в той предельной степени, когда отказывает сам язык, когда слова – *knotted* (Сара Кофман), их необходимость и запрещенность завязаны спутаны узлом, лишая способности говорить.

Философия, в первую очередь, этика – соучастник Аушвица («философии необходим свой собственный Нюрнбергский процесс», по выражению

¹ Аушвиц – слово, объединяющее множество авторов и текстов, при этом оно не является понятием, которое допускает теоретическое описание, определение и рядоположенность с подобными ему (например, к нему неприменимо определение «величайший геноцид», см.: *Roth J.K. The Failures of Ethics Confronting the Holocaust, Genocide, and Other Mass Atrocities. Oxford, 2015. P. 191*). В наибольшей степени его можно считать именем собственным, выражающим единственность, подобную единственности поступка, но не эмпирического факта.

В русскоязычной литературе долгое время было принято название Освенцим: это имя освобожденного Советскими войсками польского города стало и обозначением освобожденного комплекса лагерей. В последнее время принятым становится более точное – лагерь Аушвиц-Биркенау (в Освенциме): именно это немецкое название лагеря принято в мировой литературе, так называется музей, и что особенно важно и можно считать решающим – именно так его называют бывшие узники.

² Негативный ответ на этот вопрос А. Бадью называет гордыней, превращающейся в опасную несостоятельность, трагической позой, эстетизацией, несправедливой по отношению к жертвам, и вторичным преданием смерти евреев, внесших определяющую лепту в рационалистическую философию, оценением духа и самообличительной нерешительностью перед лицом преступления (*Бадью А. Манифест философии. СПб., 2003. С. 12–13*).

³ *Адорно Т. Негативная диалектика. М., 2003. С. 323.*

Ди Чезаре) и не может существовать после него, не задаваясь вопросом о возможности своего существования. Моральный философ не может не поставить под вопрос все, что лежит в основе его мышления в силу соучастия в Аушвице его самого как морального существа и соучастия морали, философии, языка. Для него Аушвиц есть своего рода страшная и разоблачительная кульминация развития цивилизации (о чем сказано, в первую очередь, З. Бауманом) – сгусток социальности как таковой и воплощение идеи убийства человека, идеи насилия. Слияние социальности и насилия, то, что определяется как радикальное зло, совершаемое социумом с полным вовлечением всех его форм, всего, что мы связываем с идеей цивилизации – Аушвиц совершается мощью государства, науки, морали, в том числе и философии. Имя ему – Anus Mundi, так определяют его и врач СС Йоганн Кремер, и его жертва Вислав Килар, назвавший так свою книгу: палач и жертва пользуются одним языком, что ставит под вопрос сам язык. А потом Ханна Арендт хочет назвать свою книгу о политических теориях Amor mundi: если вся широта мира присваивается и осваивается в качестве Amor mundi, то как Anus Mundi она сжимается до черного провала, до черной дыры, в которой есть все, и все теряет свое качество.

Как жить и как мыслить моральному философу перед лицом Аушвица – тому, кто понимает, что речь идет не о факте истории? Во-первых, если человек мыслится в его принадлежности человечеству, он не может не быть ответственным за деяния человечества. Во-вторых, моральная ответственность в отличие от правовой не может быть делегирована другому, как не может и быть поделена между многими. В силу этого, человек как моральное существо оказывается единственным в своей человечности и ответственным за все в своей единственности. Кроме того, морально помыслить и значит помыслить в качестве собственного поступка – он есть единственная форма бытия человека в качестве морального существа и только в такой оптике мышления не уничтожается принципиальная субъектность морали. Так возникает центральный вопрос: как возможна моральная философия в качестве мышления совершившего Аушвиц, соучастующего в нем, ответственного за него?

В отличие от российской, в западной литературе понятие *этика после Аушвица* широко распространено, в том числе в названиях статей, монографий и сборников⁴. Его нелегко определить, обычные (хронологические и тематические) координаты приходится отвергнуть. Речь так же не идет о некотором наборе идей или понятий, которые, возникнув в связи с опытом Аушвица, оказались вписанными в традиционный этический дискурс, нашли свое место в курсах этики, стали неотъемлемой частью учебников, ничем не разрушая их: как, например, это произошло с понятием банальности зла Ханны Арендт.

⁴ Полный список вряд ли возможен, укажем лишь некоторые значимые работы: Haas P.J. *Morality after Auschwitz: The Radical Challenge of the Nazi Ethic*. Philadelphia, 1988; *The Double Binds of Ethics after the Holocaust*. N.Y., 2009; Roth J.K. *Ethics During and After the Holocaust: In the Shadow of Birkenau*. N.Y., 2005; Roth J.K. *The Failures of Ethics Confronting the Holocaust, Genocide, and Other Mass Atrocities*. Oxford, 2015; Fackenheim E.L. *The Holocaust and Philosophy* // *The Journal of Philosophy*. 1985. Vol. LXXXII. No. 10. P. 505–514; Bernstein J.M. *Intact and Fragmented Bodies: Versions of Ethics «After Auschwitz»* // *New German Critique*. 2006. Vol. 33. No. 97 (1). P. 31–52; *Good and Evil After Auschwitz: Ethical Implications for Today*. Hoboken (N.J.), 2000.

Есть такие имена, без которых невозможно помыслить *этику после Аушвица* – например, Ясперс, Адорно, Сартр, Арендт, Бауман, Агамбен, Йонас, Левинас, Лиотар, Деррида, Бадью и другие, но сами они не мыслили себя ее представителями. (Дж. Бернштейн, описывающий основные версии *этики после Аушвица*, выделяет трех философов: Т. Адорно, Дж. Агамбена и Х. Арендт⁵.) Есть авторы, обсуждающие проблемы этики или морали «после» (например, П. Хаас, Э. Факенхейм, Дж. Рот, Дж. Бернштейн и многие другие). Но и они не относят себя к некоторому единому направлению, говоря о нем, скорее, как о предмете анализа. *Этику после Аушвица* невозможно поместить в один ряд, например, с аналитической этикой, утилитаризмом, резко ею критикуемым, как и в один ряд с философией поступка или экзистенциализмом: она воплощается в них, но не является ими. Кроме того, вся философия второй половины века может быть осмыслена как ответ на Аушвиц, в том числе и такие крайности, как постмодернизм и аналитическая философия. Будучи родственной критическому периоду истории этики Маркса и Ницше, *этика после Аушвица* все же возникает в ситуации всё пронизывающей этизации, когда самые разные области знания и практики (наука, техника, медицина, теология, искусство), породив Anus Mundi, столкнулись с потерей собственных оснований и в их поиске не могут не вступать в пространство этики.

Этика после Аушвица в самом общем виде есть определенная, заостренная и болезненная, доминанта мышления, осознающего потерю прошлых оснований, свою вину и бессилие перед разрушительной громадой Аушвица, свое онемение. Она есть осознание того, что этика не может существовать в виде тех же понятий, проблем и идей, в каких она существовала в эпоху «до», ведь нельзя назвать дорогой дорогу, которая ведет в пропасть. Более того, осознание того, что она не может быть теоретическим мышлением «ученого», стороннего наблюдателя: она санкционирует себя только в качестве мышления самого поступающего, именно того, кому, по Арендт, не дан объективированный смысл его поступков – это мышление того, кто ответственен за поступок, и эта индивидуальная ответственность затмевает собой отсутствие и невозможность знания. *Этика после Аушвица* есть мышление не любого, усредненного человека эпохи *после*, но того единственного, который мыслит исключительно от первого лица – это я, воспроизводящий истоки Аушвица просто в силу и по мере своей включенности в социум. Если опереться на разведение моральной философии и этики, проводимое А.А. Гусейновым, то речь идет именно о моральной философии. «Первая ставит на кон меня самого и само бытие раскрывает как персональную ответственность, вторая учит, как быть рациональным и осуществлять правильный выбор»⁶. Попытка определить этику после Аушвица лишь контрастно обнажает ясность моральной философии «после Аушвица» – это персонифицированное мышление философа, осознающего Аушвиц как свой поступок, принимающий ответственность за него. В этой оптике морального субъекта Аушвиц лишен фактичности в той же мере, как ее лишен любой моральный поступок, который не выводится из своего объективированного содержания, и так же полагает собой, задает весь мир.

⁵ См.: Bernstein J.M. Intact and Fragmented Bodies: Versions of Ethics «After Auschwitz». P. 31–52.

⁶ Гусейнов А.А. Нравственная философия и этика: линия разграничения // Этическая мысль / Ethical Thought. 2019. Т. 19. № 2. С. 15.

Последовательность требует понимания, что Аушвиц мыслится не неким абстрактным философом или философами, но именно мной и как моё, то, по поводу чего я не могу не принимать решение. Словами А. Бадью, «на эту тему следует говорить исключительно от своего собственного имени, своим собственным голосом»⁷.

Вопрос о возможности моральной философии после Аушвица не заканчивается на определении того, кто мыслит: он переходит в вопрос, каким образом возможно мышление, которое в своем содержании ничтожит (т.е. лишает оснований в пространстве собственного бытия) Аушвиц как социальность, противостоит ей, и в вопрос – каково то основание мышления, которое исключило бы соучастие в Аушвице, заложенное в самой рациональности, в разуме. Первый вопрос посвящен содержанию моральной философии, ее понятийному ряду, теоретической направленности, а второй – возможности санкционировать бытие самого себя как мыслящего и поступающего и самого своего мышления при понимании своей индивидуальной ответственности и соучастия в Аушвице морали и философии. Разум, рациональность соучаствовали в Аушвице обоснованием, санкционированием и инструментальным обеспечением убийства. В силу этого невозможно морально санкционировать свое мышление (которое тоже есть поступание), не положив в его основание абсолютный запрет на убийство. Но какова возможность ничтожения Аушвица в самом содержании моральной философии? Допущенный зазор между деятелем и его деянием (а именно так чаще всего они видимы в этике, воспроизводящей оптику наблюдателя извне, а не самого субъекта) составляет пространство Аушвица, в котором доминирует социальность в виде норм и оценок. Именно на него направлен взор и Эйхмана (выполняющего свои организационные обязанности и устремленного к заданной Гитлером цели) и его жертв (выживание которых зависело от понимания и точного выполнения внешнего требования). Моральная философия может ничтожить Аушвиц именно через устранение этого зазора между деятелем и деянием, через слияние человека в его моральной субъектности и поступка. И сам Аушвиц, доводящий противостояние социальности и моральности до эмпирически явленного предела, дает для этого все основания. Иными словами, моральная философия после Аушвица возможна при выведении вопроса об убийстве из своей собственной компетенции, при полагании его абсолютного запрета как основания собственной возможности, а ее содержательное развертывание возможно только при открытом противопоставлении моральности социальности, исключении последней в качестве опосредования между субъектом и поступком.

Разрушенное и сохраненное⁸

Аушвиц, определяемый как радикальное зло, в принципе не может быть предметом объективного научного описания в качестве факта. Такова «апория Аушвица», сформулированная Дж. Агамбенем: «реальность, неизбежно

⁷ Бадью А. *Обстоятельства*, 3: Направленности слова «еврей». СПб., 2008. С. 25.

⁸ Этот подзаголовок перекликается с важнейшим свидетельством – «Канувшими и спасенными» Примо Леви: судьбу канувших и спасенных людей разделяют и морально-философские понятия.

большая, чем сумма ее фактических элементов, – такова апория Освенцима»⁹. С одной стороны, Аушвиц воплощает предельную фактическую данность в том смысле, что он оказывается наиболее значимым, а потому и предельно истинным событием, а с другой – он непознаваем в качестве факта: в нем выражено «несовпадение фактов и правды, несовпадение констатации и понимания»¹⁰.

Отвержение фактичности в осмыслении Аушвица резонирует с антигносеологизмом этической мысли от Аристотеля до Шестова и Бахтина: у Аристотеля решение о поступке не есть знание, но дано лишь в самом поступке, у Бахтина поступок невыводим из нормы, а у Шестова: «объясненное зло не только сохраняется, не только остается злом, оно оправдывается в своей необходимости, приемлется и превращается в вечное начало»¹¹. Всеохватывающая этизация интеллектуального пространства после Аушвица выражается не только в его исходном моральном отторжении, но в этическом подавлении гносеологизма, в ничтожении фактичности мира, а это значит – в доминирующем превосходстве человеческой субъектности как начала мира (способной и «бывшее сделать небывшим»). Но этот как бы очевидный приоритет морального приходит в столкновение с дискредитированностью морали и ее языка: разрастание колосса этического дискурса чувствует под собой глиняные ноги.

Аушвиц является разуму доминирующей реальностью – так что критика разумом самого себя следует за Аушвицем, подчинена ему. Спасение рациональности для многих связано с обращением к *пониманию*. Так, у Ди Чезаре Аушвиц «прочерчивает разделяющую линию между разными, даже противоположными, философиями», одни основаны на научно-аналитической модели, идее субъекта, способного достичь объективного знания о себе и мире, а другие опираются на идею понимания, предшествующего и лежащего в основе знания¹², отказаться от него – значит пойти на поводу у зла. Научное описание как форма соучастия и укоренения в человеческой жизни отвергаемо в силу принадлежности Аушвицу, но и понимание разрушено в пространстве Аушвица. Что есть понимание, когда мир поделен на идущих в газовую камеру и тех, кто расчищает им дорогу, и нет никакого стороннего наблюдателя и невозможен нарратив? – идея понимания разрушена, как и идея коммуникации, как и понимаемые смыслы. Призыв к пониманию *своего другого*, того, за кого ответственен, предполагает понимание и того, кто ведет тебя в газовую камеру, ведь моральная ответственность не подлжет ограничению и жертвы считали себя виновными и соучастующими (соучастие было условием выживания). Понимание оборачивается еще одним обличьем соучастия познающего разума. В нем скрыт тот же познающий взгляд на Аушвиц, тогда как исходное видение задает не гносеологическую, а моральную оптику, в которой перед философом стоит задача не описать или понять Аушвиц, но помыслить его в качестве абсолютно отвергаемого. В этом он остается наедине с самим собой – тем, кто совершил то, что для него является невыносимым. Первейшая необходимость для

⁹ Агамбен Дж. Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М., 2012. С. 8.

¹⁰ Там же. С. 9.

¹¹ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 806.

¹² Di Cesare D. Utopia of understanding: between Babel and Auschwitz. Albany, 2012. P. 207.

него – найти такие основания мышления и поступания, которые предотвратили бы его превращение в Эйхмана, обеспечиваемое самим присутствием в социальном пространстве: простое исполнение своего профессионального долга или иных социальных ролей, убежденность в своей способности отличить зло от добра чревато этим превращением. Уединившись с самим собой в невозможности познания-знания и познания-понимания, он должен найти возможность сохранить мышление – не как средство для познания или инструмент существования в мире, но как способ специфически человеческого существования. Он должен найти ответ на вопрос: как я могу мыслить, если я совершил немислимое?

Аушвиц немислим не в силу несовершенства средств (как это происходит с познанием-описанием) и не в силу разрушенности коммуникации (как основы понимания), и даже не в силу разрушенности смыслов (в чем смысловая последовательность жизни, если истощенные женщины рожали здоровых младенцев, которых тут же уносили и убивали?), а исключительно в силу лишения его моральной санкции на помысленность как на персонафицированное включение в человеческое бытие. Мышление в своем содержании не поддается ограничению, но я как мыслящее существо, т.е. признавая мысль своей, выступаю в качестве морального существа и именно в этом качестве соприкасаюсь с немислимым. Попытка помыслить Аушвиц обнаруживает моральную основу мышления, отказывающегося мыслить (и внутренне проговаривать) опыт Аушвица каким-либо способом, за исключением абсолютного отвержения, которое уже выпадает из того, что называется мышлением, так как исключает какое-либо развертывание мысли в дискурс.

Это отторжение можно было бы связать с идеей радикального зла, но и ее Аушвиц ставит под вопрос. По выражению Арендт, единственное, что мы можем сказать о радикальном зле: «Такого никогда не должно было произойти!»¹³, к нему неприменимы все те моральные понятия, которые составляют содержание человеческой жизни – прощение, совесть, запрещающая норма (ведь не существует заповеди «Не убий миллионы людей» и т.п.) – ему «никогда не следовало бы случаться, поскольку за это нельзя ни наказать, ни простить»¹⁴. Лиотар сравнивает его с лиссабонским землетрясением, столь повлиявшим в свое время на философскую мысль: событие такого масштаба разрушает и те средства, которыми можно было бы измерить его масштаб. Но Аушвиц разрушает *все* средства, которые позволили бы *оценить* его: он разрушает основы морального мышления, оценки и языка морали. Более того, само противопоставление и противостояние добра и зла является ценностной координатой Аушвица: именно борьба со злом во имя блага движет нацистами, именно чувство нравственной правоты и способности отличить добро и зло (на это указывают авторы, вводящие понятие нацистской этики¹⁵). Но и оценивающий Аушвиц как радикальное зло – человек из *серой зоны*¹⁶, т.е. тот, кто с неизбежностью соучаствует

¹³ Арендт Х. Некоторые вопросы моральной философии // Арендт Х. Ответственность и суждение. М., 2013. С. 114.

¹⁴ Там же. С. 88.

¹⁵ В первую очередь, это вызвавшая множество дискуссий книга: Haas P.J. Morality after Auschwitz: The Radical Challenge of the Nazi Ethic. Philadelphia, 1988.

¹⁶ Серая зона – введенное Примо Леви понятие, подхваченное Агамбенем, Ротом и многими другими, является определением пространства, к которому неприменимы понятия

в нем. В зловонном тумане *серой зоны*, столь ощущаемом в фильме «Сын Саула», он не видит далее своих рук: здесь не место для радикального или абсолютного. И не существует святого стороннего наблюдателя, способного оценить Аушвиц как радикальное, предельное зло вне самого себя: т.е. это определение моральный философ дает тому, во что сам замешан и для оценки чего у него нет адекватных средств. Тогда как же он может соотносить себя с тем, что в такой степени отторгнуто? Для Аушвица не остается никаких оценок – все они дискредитированы и любое втягивает Аушвиц в пространство человеческого, морально санкционирует в качестве присущего человеку: само определение Аушвица как радикального или абсолютного зла оказывается невозможным. Единственный остающийся способ помыслить его – абсолютное отвержение, не принимающее никаких традиционных форм морального сознания, такое отвержение, которое не опосредовано идеями блага и зла, никакими нормами и императивами. То есть отвержение, предшествующее морали, а не вытекающее из нее: отвержение не в силу того, что оценено как зло, и не потому, что известно благо. Немыслимое указывает на эту основу, без которой моральный философ не может мыслить, полагает саму человеческую жизнь, ее сохранение – условием и основой мышления. Таково оно для субъекта мышления как поступка в его единственности, тогда как в пространстве социальности немислимое таит возможность превращения в норму через трансформацию дискурса (окно Овертона). Любая попытка отвергнуть и преодолеть Аушвиц с помощью самых радикальных морально-понятийных средств лишь формулирует интеллектуальную задачу, позволяющую снова играть «краплеными картами разума» (З. Бауман). Не случайно новый категорический императив «мыслить и поступать таким образом, чтобы Освенцим не повторился» есть императив, навязанный Гитлером людям в ситуации несвободы¹⁷, так же как и сформулированная Факенхеймом 614-я заповедь иудаизма соблюдать ряд императивов, объединенных запретом совершения того, что даровало бы посмертную победу Гитлера.

Соучастие: утрата оснований и понятий

То, с чем сталкивается моральная философия после Аушвица, описывается в литературе как нечто крайне противоречивое (*double binds*). С одной стороны, она осознает дискредитированность этических и моральных идей: «фактически, значимые аспекты проверенных веками этических традиций – этики добродетели, этики долга и утилитаристской этики – были использованы для продвижения нацистской программы убийства»¹⁸. Но, в то же время, эта дискредитированность сочетается с неустранимостью и особой востребованностью именно морального взгляда и именно моральной философии. С одной стороны, – разрушенность языка, невозможность говорить,

правильного и неправильного, доброго и злого и вся этическая традиция: это пространство победы социальности, когда человек неизбежно оказывается соучастником всего, что порождает цивилизованное общество, он втянут в творимое зло самим тем фактом, что не может не быть социальным существом, пространством, в котором кульминация социальности противопоставлена моральности.

¹⁷ Адорно Т. Негативная диалектика. С. 325–326.

¹⁸ The Double Binds of Ethics after the Holocaust. P. xi.

а с другой – невозможность не говорить об Аушвице. Само выражение «double binds» при всей понятийной успешности маскирует устрашающую асимметрию всеохватывающей разрушенности, неуверенных, угнетенных рефлексией попыток противостоять и ей, и притягательному интеллектуальному покою забывания. Что делать философу, если он не может опереться на мораль в тех формах, которые устойчиво, даже особо демонстративно сохранялись в нацистском обществе, а содержание за считанные дни менялось сначала в согласии с нацистской идеологией, а потом в отрицании ее? Если он не может опереться и на рациональную европейскую традицию, достигшую вершин в сочетании несочетаемого, по выражению П. Хааса – в первую очередь, запрета на убийство и оправдания справедливой войны и смертной казни. Остается опереться на самую разрушительность Аушвица, (устрашающе воспроизводя ключевое слово Аушвица – «селекция»), т.е. проверяя любое теоретическое понятие на соучастие, с одной стороны, и на сохранение смысла – с другой, видя за разрушенностью понятий дискредитированность морали как таковой в образе «нацистской этики». Теоретически это означает не познавательную или логическую ущербность и не нормативное бессилие, но невозможность более использовать понятия, доверять моральному языку и идеям. Обозначим некоторые из них.

В Аушвице соучаствует философская идея человека как абстракция, порождающая идею абстрактного еврея-недочеловека (З. Бауман), обвешанная предикатами (А. Бадью) и разрушаемая образом «мусульманина», не допускающего различия человека и не-человека как задачи разума. Попытка провести такую границу является важным элементом механики Аушвица: не-человек есть тот, кого можно убивать. Идея человека в противоположности идее не-человека лежит в основе очищения человечества от «болезни и мусора»: «...само понимание того, что означает быть человеком, было радикально изменено организованным, настойчивым, современным, бюрократическим и жестоким убийством тех, кто квалифицирован как “непригодный для человечества”»¹⁹. Речь не о том, что одно определение человека надо заменить другим, но о том, что любое общее определение человека (как некоторой самостоятельной субстанции вне живых индивидов, их конкретной единственности) содержит зерно Аушвица и обслуживает его. Дискредитирована и обесмыслена идея морального выбора, а вместе с ней и весь утилитаристский способ понимания морали и задания ее нормативного содержания: моральный выбор теперь есть то, что в Аушвице предложено матери двух детей: выбрать одного из них, а второго отправить на смерть (а это было совсем не единичной практикой), или выбор старого отца, идущего за советом к раввину – выкупить ли сына и вычеркнуть его из списка отправляемых в газовую камеру, так что вместо него для сохранения количества будет вписан другой. Моральный выбор становится невозможностью, недопустимостью выбора.

Дискредитировано противопоставление добра и зла, положенное в основу идеи борьбы со злом и справедливой войны: именно оно санкционирует уничтожение злого, борьбу с врагом. Дискредитировано и понятие блага, именно в том смысле, в каком о нем говорил Толстой: «С тех пор как существует мир и люди убивают друг друга, никогда ни один человек не совершил преступления над себе подобным, не успокаивая себя этой самой мыслью. Мысль эта есть *la bien publique*, благо других людей. Для человека, не одержимого страстью, благо это никогда не известно; но человек, совершающий преступление, всегда верно знает, в чем состоит это благо»²⁰.

¹⁹ The Double Binds of Ethics after the Holocaust. P. xii.

²⁰ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 11: Война и мир. Т. 3. М., 1940. С. 350–351.

Дискредитировано классическое для этики различие жизни хорошей и жизни как таковой (находящее свое столь откровенное выражение в предложении Платона убивать недобродетельного), на основе которого оправдано убийство «мусульманина» – узника лагеря в крайней степени истощения. Дискредитирована идея меньшего зла, именно она была ориентиром для юденратов, организовывавших отправку евреев из гетто в Аушвиц и другие лагеря уничтожения. Она была близка механике Аушвица, будучи неотъемлемым элементом в аппарате террора и преступлений, по выражению Х. Арндт: и палачи и жертвы пользуются не только одним моральным языком, но и единой рациональностью.

Дискредитирован категорический императив Канта, освоенный нацистской риторикой: к нему апеллирует и Эйхман, и Гиммлер. Он освоен до такой степени, что Э. Факенхейм говорит о гитлеризации кантовского категорического императива²¹, а Х. Кассим (наряду с другими) утверждает, что «Холокост возникает из немецкого философского, принадлежащего Просвещению проекта Канта, в силу чего любой этический проект после Холокоста должен отвергнуть этот проект и двинуться далее, следуя иным путям»²². Вот стихотворение, в котором, «хотя слова принадлежат Фихте (в этом Факенхейм зря доверился К. Хуберу²³. – О.З.), чувства безусловно кантовские»²⁴:

И поступать ты должен так, как если бы
только от тебя и того, что ты делаешь,
зависела судьба всего немецкого
и ответственность лежала бы на тебе.

Понятно, что это и далеко от кантовского категорического императива, и порождено им. Идея долга в его противостоянии склонности неоднократно воспроизводится в речах и дневниках нацистов, наряду с идеями достоинства, чести, справедливости, правдивости, совести.

Дискредитированность права как такового перешла в потребность очистить моральные понятия, зараженные правовыми смыслами – в первую очередь, понятие ответственности²⁵. Благодаря принципу справедливой войны убийство врага получает моральную санкцию – утверждает Питер Хаас, а «изгнание евреев из арийского общества могло быть осознано не только как расовая или историческая потребность, но и как моральный императив»²⁶. Формирование морали как таковое имплицитно в тот процесс дегуманизации, который парадоксальным образом поддерживается и усиливается «чрезмерно человеческим желанием порядка»²⁷. Дискредитиро-

²¹ *Fackenheim E.* To Mend the World. Bloomington, 1994. P. xi.

²² *Kassim H.* Cutting the Roots of the Holocaust: Resisting the Enlightenment's Universalizing Impulse // *The Double Binds of Ethics after the Holocaust.* N.Y., 2009. P. 43–44.

²³ Курт Хубер – философ и музыковед, участник антинацистского движения «Белая роза». В своей речи на суде автором стихотворения назвал Фихте (это не так, автор – Альбрехт Маттеи), критиковал нацизм с точки зрения немецкого патриотизма.

²⁴ *Fackenheim E.* To Mend the World. P. 267–268.

²⁵ Об этом: *Агамбен Дж.* Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М., 2012. О разведении морали и права «после Аушвица» моя статья: *Зубец О.П.* Суд над Эйхманом: этический взгляд // *Актуальные проблемы российского права.* 2019. № 2. С. 51–61.

²⁶ *Haas P.J.* Morality after Auschwitz. P. 30.

²⁷ *Benedix B.* Morality after Auschwitz? Haas, Nietzsche, and the Possibilities for Revaluation // *The Double Binds of Ethics after the Holocaust.* N.Y., 2009. P. 30.

ван, по сути – разрушен язык морали, ведь «один и тот же язык мог быть использован для описания и нацистского опыта, и еврейского опыта»²⁸. Более того, нацисты использовали его с большей уверенностью и в исключительном масштабе, постоянно апеллируя к моральным понятиям в речах и описывая свои нравственные переживания в дневниках. Моральная риторика принадлежит именно им, узники избегают ее, свидетельствуя лишь об обесмысленности этого языка. Оставаясь в рамках традиционного представления о морали как нормативной системе, как форме социальной регуляции, мы не можем отвергнуть понятие нацистской морали, отказать ей в праве называться моралью. (Подобным образом и право столкнулось с проблемой невозможности судить Эйхмана.) Именно нацистская мораль воспроизводит все понятия и идеи, представления о добродетелях и нормах, которые и в обыденном, и в теоретическом сознании представляют мораль, исключая лишь запрет на убийство (хотя и маскируя его с помощью словесных ухищрений и исключения жертв из человеческого сообщества), что предельно ясно, почти указующим жестом говорит о том, что «не убий» и составляет подлинное содержание морали. С другой стороны, пространство Аушвица для его узников полностью лишено моральных определений, они свидетельствуют – там нет морали, там все моральные понятия и идеи обесмыслены. Узник-свидетель ничего не может свидетельствовать о человеке как моральном существе. Именно перед этой разрушительной асимметрией традиционная этика вынуждена застыть как перед трудно одолимым препятствием.

Весь понятийный язык этики дискредитирован и разрушен, кроме двух морально-философских идей, сохранивших и даже акцентировавших свое содержание. Это понятия индивидуально-ответственного поступка и субъекта морали как начала поступка и порождаемого им мира. Если в этике Аристотеля и философии поступка Бахтина они выступают основой моральной философии в силу последовательности мысли философа, ее подлинной философичности, то «после Аушвица» они остаются в опустошенном понятийном пространстве. Приоритет понятия индивидуально-ответственного поступка задается Аушвицем негативно – через разрушение всего остального содержания классической этики: в силу дискредитированности понятия моральной нормы, морали как регулятива, как проявления социальности человека. Моральной философии остается опереться на факты достойных поступков отдельных людей, т.е. на свидетельство того, что даже в пространстве *apud mundi*, человек в своей единственности, нерядоположенности способен на индивидуально-ответственный поступок: в ситуации полного развала и невозможности этического дискурса спастись тем, что именно в таких, по сути – героических, поступках мораль может быть еще помыслена. Поступок не как повседневный опыт эмпирического человека, а как деяние героя, полу-бога, в принципе не задаваемое нормой и не порождающее ее в своей единственности – возвращает моральную мысль к ее истокам. Странным образом история стягивает два конца: подвиги героев античной мифологии были первыми образами морального поступка, а герой древнегреческого мифа – первой персонификацией моральной субъектности, и они лежали в основе зарождающейся морали и философии, а те, кого

²⁸ *Benedix B. Morality after Auschwitz? Haas, Nietzsche, and the Possibilities for Reevaluation. P. 32.*

социологи, исследующие Холокост, называют спасателями, и их героические поступки, связанные с риском для жизни и даже неизбежностью смерти, вновь позволяют моральному мышлению сохраниться. Но если подвиги героев в большой степени определяли лицо античности, то поступки спасателей ни в коей степени не есть лицо Аушвица: Аушвиц не есть история про героизм и человечность, мыслящий не может присвоить себе поступок Януша Корчака, но несет ответственность за *Anus mundi*. Само совершение индивидуально-ответственного поступка не взламывает механику социума: история говорит о героических поступках, хотя и единичных, но это не есть история Аушвица и это ничего не меняет в свидетельстве о нем. Поступок в античности принципиально публичен, он задает социум, превращает общежитие «стада пасущихся на одном поле коров» в пространство полиса, а поступок в Аушвице совершается в сокрытости, в уединении, тайно – в отрицании социальности. Противостояние моральности и социальности явлено здесь в предельной очевидности.

Особое значение понятие субъекта как основы моральной философии «после Аушвица» также определено негативностью: разрушением каких-либо содержательных определений поступающего. Человек в пространстве Аушвица лишен социальных определений: имени, семейных черт, пола, возраста, и национальности (смысл которой сведен к обреченности на уничтожение). Его личная судьба (спасение) не выводима из личных качеств, достижений, действий, а с другой стороны, ни злодейство, ни святость поступков не выводимы из содержательных определений человека – ни социальных, ни моральных. З. Бауман сетует, что иногда плохой человек (если предполагать, что добродетельность может быть некоей чертой личности, характера вне поступка) совершал героическое, спасал людей, а идеальный супруг спасал себя, бросив на гибель семью. Как свидетельствует Лоренц Риз о Менгеле, «ничто в его предыдущем опыте до Аушвица не указывало на то, что он способен на садизм в гигантских масштабах»²⁹. Более того: люди, совершавшие немислимое зло, во всех остальных отношениях отличались множеством моральных добродетелей: Менгеле был явно мужественным человеком, получившим железный крест за спасение двух танкистов. Грюнинг говорит, что работа в Аушвице вела к возникновению дружеских связей, о которых он намного позже вспоминает с радостью, Гесс в дневнике предстает ответственным, жаждущим правдивости человеком, симпатизирующим цыганам, но выполняющим свой долг по их уничтожению. Также нет связи между различными определениями человека и тем, что он спасает других, рискуя собственной жизнью, иногда погибая. В исследовании «спасателей» Нехама Тек³⁰ не нашла связи между социально-личностными характеристиками человека и актом спасения еврея (иногда спасающим был идейный антисемит). Получается, что поступок человека невозможно просчитать и предвидеть, его невозможно вывести из личностных характеристик, опыта, биографии: в его основе неустранимым остается лишь его субъектность, его началом выступает чистый, бескачественный субъект (возвышающийся на фоне эмпирически явленного краха идеи иден-

²⁹ Rees L. The Holocaust. L., 2017. P. 358. (См. рус. пер.: Риз Л. Холокост: Новая история. М., 2019.)

³⁰ Тек N. When Light Pierced the Darkness: Christian Rescue of Jews in Nazi-Occupied Poland. N.Y., 1986.

тичности и качественной описываемости личности). Он лишен предикатов, он есть подлинно универсальное ничто, «решительно отвергающее любые предписания сакрализации общественных, религиозных или национальных именований», «диктатуру предикатов»³¹. Для морального философа понимание этого становится вопросом: как я сам поступлю в пространстве Аушвица? Я не знаю, никто не знает, как он или другой поступит: поступок невыводим из прошлого, из некоей данности, он абсолютно изначален и самодостаточен, он задает вневременность бытия человека как морального субъекта. Он невыводим из знания (нормы или решения в виде интеллектуального вывода), мое решение дано лишь в самом поступке, в виде поступка. Моральный философ обнаруживает себя как бескачественное, никаким эмпирическим качеством не заданное абсолютное начало. Именно помыслив себя как начало поступка, слитое с ним, ничтожа какой-либо зазор, в который могла бы прорваться нормативно-регулирующая социальность, он пытается (я пытаюсь) преодолеть Аушвиц в самом себе.

* * *

Моральная философия после Аушвица возможна, если в качестве основания ее выступает абсолютный запрет на убийство, не опосредованный самой моралью и выведенный за рамки компетенции рационального дискурса, а ее теоретическим ядром являются понятия индивидуально-ответственного поступка и морального субъекта как его начала в их слитости и единственности, неотделимые от понятия ответственности, очищенного от правовых смыслов – ни с кем неделимой и никому не делегируемой ответственности, выражающей именно это тождество меня и поступка как «моего» (именно так понимает ответственность Сартр). Эти идеи не порождены Аушвицем, они есть уже у Аристотеля, Толстого, Бахтина: сколь отвратительно было бы искать в Аушвице источник новых понятий и захлебывающихся в самодовольствии философских откровений. Маркс и Ницше превратили мораль в объект критики, которая представляла у них себя внеморальной, скрывала свои неустраимые моральные основания и задавала *сверхморальную* перспективу – коммунистическую или сверх-человеческую, тогда как Аушвиц заставляет задать *до-моральную* основу морали и мышления в виде абсолютного запрета, не опосредованного разумом и не данного в виде знания: этот запрет на убийство не есть негативно предъявленная норма (от которой, как и от всякой нормы нет перехода к поступку), не продукт универсализации, не рядоположенная другим заповедь. Разоблачаемая Марксом извращенность морали, представляющая частный интерес как всеобщий, и отвергаемая Ницше реактивность, вторичность, рессентиментное обращение к внешнему источнику вместо обращения к самому себе – все отвергаемое и разоблачаемое ими достигло в Аушвице своей предельной эмпирической явленности. Это сделало философскую критику морали в ее социальной ангажированности и дискредитированности предельно серьезным персональным делом, поиском возможности мыслить и поступать перед лицом неистребимой перспективы пойти по пути Эйхмана и миллионов «добропорядочных» соучастников Аушвица.

³¹ Бадью А. *Обстоятельства*, 3: Направленности слова «еврей». С. 21–22.

Список литературы

- Агамбен Дж. Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель / Пер. с итал. И. Левина, О. Дубицкая, П. Соколов. М.: Европа, 2012. 192 с.
- Адорно Т. Негативная диалектика / Пер. с нем. Е.Л. Петренко. М.: Научный мир, 2003. 373 с.
- Арендт Х. Некоторые вопросы моральной философии // *Арендт Х. Ответственность и суждение* / Пер. с англ. Д. Аронсона, С. Бардиной, Р. Гуляева. М.: Ин-т Гайдара, 2013. С. 84–203.
- Бадью А. Манифест философии / Сост. и пер. с фр. В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2003. 184 с.
- Бадью А. Обстоятельства, 3: Направленности слова «еврей» / Пер. с фр. М.Ю. Бендет. СПб.: Академия исследования культуры, 2008. 144 с.
- Бауман З. Актуальность Холокоста / Пер. с англ. С. Кастальского, М. Рудакова. М.: Европа, 2013. 316 с.
- Гусейнов А.А. Нравственная философия и этика: линия разграничения // *Этическая мысль / Ethical Thought*. 2019. Т. 19. № 2. С. 5–16.
- Зубец О.П. Суд над Эйхманом: этический взгляд // *Актуальные проблемы российского права*. 2019. № 2. С. 51–61.
- Рис Л. Холокост: Новая история / Пер. с англ. С. Бавина. М.: КоЛибри; Азбука-Аттикус, 2019. 512 с.
- Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 11: Война и мир. Т. 3. М.: Художественная литература, 1940. 466 с.
- Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // *Шестов Л. Апофеоз беспочвенности*. М.: АСТ, 2000. С. 621–809.
- Bernstein J.M. Intact and Fragmented Bodies: Versions of Ethics «After Auschwitz» // *New German Critique*. 2006. Vol. 33. No. 97 (1). P. 31–52.
- Di Cesare D. Utopia of understanding: between Babel and Auschwitz / Trans. by N. Keane. Albany: State University of New York Press, 2012. 245 p.
- Fackenheim E.L. The Holocaust and Philosophy // *The Journal of Philosophy*. 1985. Vol. LXXXII. No. 10. P. 505–514.
- Fackenheim E.L. To Mend the World. Bloomington: Indiana University Press, 1994. 359 p.
- Good and Evil After Auschwitz: Ethical Implications for Today / Ed. by J. Bemporad, J. Pawlikowski, J.T. Pawlikowski, J. Sievers. Hoboken (N.J.): KTAV Publ. House, 2000. 333 p.
- Haas P.J. Morality after Auschwitz: The Radical Challenge of the Nazi Ethic. Philadelphia: Fortress Press, 1988. 257 p.
- Koonz C. The Nazi Conscience. Cambridge: Harvard University Press, 2003. 368 p.
- Rees L. The Holocaust. L.: Penguin Random House, 2017. 599 p.
- Roth J.K. Ethics During and After the Holocaust: In the Shadow of Birkenau. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2005. 225 p.
- Roth J.K. The Failures of Ethics Confronting the Holocaust, Genocide, and Other Mass Atrocities. Oxford: Oxford University Press, 2015. 277 p.
- Tec N. When Light Pierced the Darkness: Christian Rescue of Jews in Nazi-Occupied Poland. N.Y.: Oxford University Press, 1986. 262 p.
- The Double Binds of Ethics after the Holocaust / Ed. by J.L. Geddes, J.K. Roth, and J. Simon. N.Y.: Palgrave MacMillan, 2009. 197 p.

How to think having done the unthinkable?

Olga P. Zubets

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

The author analyses the trend and the tension of thought defined as “ethics after Auschwitz”, revealing the discredited character of morality in general, of moral language

and ethical concepts, which leads to a conclusion that a philosopher can contemplate Auschwitz within the space of morality only as their own individual and responsible act, so that their personal subject's perspective becomes the basis of moral philosophy. Thus, moral philosophy is understood in its opposition to ethics – a study of morality based on a perspective from the outside and on the analysis of morality represented in the norms and values of a society. The question of how moral philosophy after Auschwitz can be possible is a question about the possibility of thinking that is performed by a subject that takes responsibility for Auschwitz. This question unfolds into the double problem of the possibility of a kind of thinking that 1) negates (deprives of any roots in one's own being) Auschwitz as the culmination of sociality and 2) itself requires a foundation that would exclude the participation of reason in Auschwitz as a culmination of violence, rationally justified and instrumentally supported by reason. The author finds a foundation for such thinking in the absolute prohibition of killing which is beyond the competence of reason and is not mediated by any moral norms or values. The way to negate Auschwitz as a sociality is to identify the moral subject of an act with the act itself. Eliminating any gap between the moral subject and the act is eliminating any space that could be taken up by norms, values and knowledge, i.e. all those things that were engaged in the mechanics of Auschwitz. This can be seen as a philosophical answer to the main question: How can I negate Auschwitz and not collaborate with it? How can I avoid becoming Eichmann?

Keywords: ethics after Auschwitz, moral philosophy, Auschwitz, morality, thinking, unthinkable, responsibility, act, subject

For citation: Zubets, O.P. “Kak myslit' sovershivshemu nemyslimoe?” [How to think having done the unthinkable?], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 2, pp. 19–34. (In Russian)

References

- Adorno, T. *Negativnaya dialektika* [Negative Dialectics], trans. by E.L. Petrenko. Moscow: Nauchnyi mir Publ., 2003. 373 pp. (In Russian)
- Agamben, G. *Homo sacer. Chto ostaetsya posle Osventsima: arkhiv i svidetel'* [Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive. Homo Sacer III], trans. by I. Levina, O. Dubickaja, P. Sokolov. Moscow: Europe Publ., 2012. 192 pp. (In Russian)
- Arendt, H. “Nekotorye voprosy moral'noi filosofii” [Some Questions of Moral Philosophy], in: H. Arendt, *Otvetstvennost' i suzhdenie* [Responsibility and Judgment], trans. by D. Aronson, S. Bardina, R. Gulyaev. Moscow: Institut Gaidara Publ., 2013, pp. 84–203. (In Russian)
- Badiou, A. *Manifest filosofii* [Manifesto for Philosophy], trans. by V.E. Lapitskii. St. Petersburg: Machina Publ., 2003. 184 pp. (In Russian)
- Badiou, A. *Obstoyatel'stva, 3: Napravlenosti slova 'evrei'* [Circumstances, 3: The Uses of the Word 'Jew'], trans. by M. Bendet. St. Petersburg: Akademiya issledovaniya kul'tury Publ., 2008, pp. 7–104. (In Russian)
- Bauman, Z. *Aktual'nost' Kholokosta* [Modernity and the Holocaust], trans. by S. Kastal'ski and M. Rudakov. Moscow: Europe Publ., 2013. 316 pp. (In Russian)
- Bemporad, B., Pawlikowski, J.T. & Sievers, J. (eds.) *Good and Evil After Auschwitz: Ethical Implications for Today*. Hoboken, N.J.: KTAV Publ. House, 2000. 333 pp.
- Bernstein, J.M. “Intact and Fragmented Bodies: Versions of Ethics ‘After Auschwitz’”, *New German Critique*, Vol. 33, No. 97 (1), 2006, pp. 31–52.
- Di Cesare, D. *Utopia of understanding: between Babel and Auschwitz*, trans. by N. Keane. Albany: State University of New York Press, 2012. 245 pp.
- Fackenheim, E.L. “The Holocaust and Philosophy”, *The Journal of Philosophy*, 1985, Vol. LXXXII, No. 10, pp. 505–514.
- Fackenheim, E.L. *To Mend the World*. Bloomington: Indiana University Press, 1994. 359 pp.
- Geddes, J.L., Roth, J.K. & Simon, J. (eds.) *The Double Binds of Ethics after the Holocaust*. New York: Palgrave MacMillan, 2009. 197 pp.

- Guseynov, A.A. "Nravstvennaya filosofiya i etika: liniya razgranicheniya" [Moral Philosophy and Ethics: The Line of Demarcation], *Eticheskaya mysl' / Ethical Thought*, 2019, Vol. 19, No. 2, pp. 5–16. (In Russian)
- Haas, P.J. *Morality after Auschwitz: The Radical Challenge of the Nazi Ethic*. Philadelphia: Fortress Press, 1988. 257 pp.
- Koonz, C. *The Nazi Conscience*. Cambridge: Harvard University Press, 2003. 368 pp.
- Rees, L. *The Holocaust*. London: Penguin Random House, 2017. 599 pp.
- Rees, L. *Kholokost: Novaya istoriya* [The Holocaust: A New History], trans. by S. Bavin. Moscow: KoLibri Publ.; Azbuka-Attikus Publ., 2019. 512 pp. (In Russian)
- Roth, J.K. *Ethics During and After the Holocaust: In the Shadow of Birkenau*. New York: Palgrave Macmillan, 2005. 225 pp.
- Roth, J.K. *The Failures of Ethics Confronting the Holocaust, Genocide, and Other Mass Atrocities*. Oxford: Oxford University Press, 2015. 277 pp.
- Shestov, L. "Kirgegard i ekzistentsial'naya filosofiya" [Kierkegaard and the Existential Philosophy], in: L. Shestov, *Apofeoz bespochvennosti* [Apotheosis of Groundlessness]. Moscow: AST Publ., 2000, pp. 621–809. (In Russian)
- Tec, N. *When Light Pierced the Darkness: Christian Rescue of Jews in Nazi-Occupied Poland*. New York: Oxford University Press, 1986. 262 pp.
- Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 11. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ, 1940. 466 pp. (In Russian)
- Zubets, O.P. "Sud nad Eikhmanom: eticheskii vzglyad" [Eichmann Trial: An Ethical vision], *Aktual'nye problemy rossiiskogo prava*, 2019, No. 2, pp. 51–61. (In Russian)

К.В. Карпов

ТЕОДИЦЕЯ КАК ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА*

Карпов Кирилл Витальевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: kirill.karpov@gmail.com

Одна из главных проблем в современной философии религии и этике касается того факта, что после случившихся в XX столетии событий, воплотивших в себе ужасающие проявления зла (прежде всего, это геноцид в отношении различных народов, а также концлагеря), предлагать теодицею для оправдания случившегося стало оскорбительным и унижительным для тех, кто подобный опыт зла пережил. Автор статьи обращается к эссе Эммануэля Левинаса «Бесполезное страдание», в котором представлен один из опытов моральной критики теодицеи. Через анализ аргумента Левинаса показывается, что для попытки сформулировать моральное требование к теодицее необходимо различать а) теодицею блага и теодицею справедливости, б) теоретико-объяснительную и экзистенциальную функции теодицеи. Левинас формулирует моральную критику для теодицеи справедливого воздаяния (аморально оправдывать страдание через калькуляцию проступков и воздаяния), тем самым разрушая саму возможность такого вида теодицеи. Но оставляет возможность для теодицеи блага, которую, однако, можно построить, по его мнению, только в межличностной перспективе, которая и является основной этики. Показывается, что теоретико-объяснительная функция имплицитно присутствует в экзистенциальной функции теодицеи, поэтому моральная критика может касаться разных объяснительных моделей. В завершении статьи формулируются сильное и слабое моральные требования для теодицеи. Показывается, что сильное требование полностью запрещает любую возможность теодицеи даже как интеллектуальной практики. Но поскольку эту версию требования можно экстраполировать и на другие интеллектуальные практики, постольку ее сложно применить. Слабая версия морального требования вполне может быть применена к будущим попыткам теодицеи и защиты.

Ключевые слова: Эммануэль Левинас, «Бесполезное страдание», теодицея, зло, страдание, моральный критерий теодицеи

Для цитирования: Карпов К.В. Теодицея как этическая проблема // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 2. С. 35–48.

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

Моральная критика теодицеи

С начала 80-х гг. прошлого столетия резко возросло количество публикаций о т.н. моральной критике теодицеи. Моральная критика теодицеи двунаправленна. С одной стороны, она обращается к предпосылкам, задействованным в конкретных теодицеях. Так, частым объектом моральной критики становилась теодицея от существования большего блага, предложенная Р. Суинберном¹: его обвиняют в ошибочном понимании самого феномена зла, положительном истолковании зла, обосновывающем тем самым для претерпевающего зло никому не нужные страдания. С другой стороны, моральная критика нацелена на сам проект оправдания зла: ее целью становится отрицание самой возможности теодицей в силу их направленности на тривиализацию страдания, а также негативных моральных последствий, вытекающих из них². В конечном счете в моральной критике утверждается, что любая теодицея является злом и способствует его распространению в мире³. Таким образом, в общем виде моральная критика сводится к двум обвинениям:

0–1. Странники теодицеи санкционируют существующее (и/или существовавшее) зло.

0–2. Странники теодицеи демонстрируют «этическую близорукость», если отказывают признать существование необоснованного зла.

Обычно в качестве ответа на моральную критику теодицеи предлагается на первый взгляд простое, но верное рассуждение: если даже все существующие теодицеи не отвечают моральному требованию, это не значит, что логически невозможно предложить более правильную версию, в которой бы это требование учитывалось. Таким образом, принимается моральная критика конкретной теодицеи, но отвергается тотальная критика теодицеи как философско-теологического проекта вообще, каковую мы находим, например, в указанных работах К. Сьюрина, Т. Тиллей и С. Пиннок. В этом, первом, смысле моральная критика широко распространена как среди континентальных философов религии, так и аналитических⁴.

Предметом рассмотрения в настоящей статье будет первое обвинение (утверждение 0–1): теодицея оправдывает зло – прошедшее, настоящее и будущее.

¹ См.: *Thiel J.E.* God, Evil and Innocent Suffering: A Theological Reflection. N.Y. (NY), 2002. P. 45–46, 50–51; *Stiver D.* The Problem of Theodicy // Review and Expositor. 1996. Vol. 93. No. 4. P. 507–517.

² По поводу выражения «оправдание зла» нужно сделать одно важное уточнение. В строгом смысле теодицея оправдывает не зло, а Бога от обвинений в том, что Он является истинником или причиной зла. Но довольно часто в современных исследованиях, где основное внимание уделяется именно самому факту существования зла, акцент смещается с оправдания Бога на вообще объяснение того, зачем нужны те или иные виды зла.

³ Из наиболее значимых работ выделим следующие: *Phillips D.Z.* The Problem of Evil and the Problem of God. L., 2004; *Pinnock S.* Beyond Theodicy: Jewish and Christian Continental Thinkers Respond to the Holocaust. N.Y. (NY), 2002; *Stoerber M.* Reclaiming Theodicy: Reflections on Suffering, Compassion and Spiritual Transformation. Basingstoke, 2005; *Surin K.* Theology and the Problem of Evil. Oxford, 1986; *Tilley T.* The Evils of Theodicy. Washington D.C., 1991.

⁴ *Ammicht-Quinn R.* Von Lissabon bis Auschwitz: Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage. Freiburg, 1992.

Левинас о напрасном (бессмысленном) страдании

Одним из главных идеологов моральной критики теодицеи можно считать выдающегося и, возможно, крупнейшего французского философа XX в. Эммануэля Левинаса, выступившего с этой идеей на страницах эссе «Беспольное страдание», опубликованного в сборнике «Между нами: опыты мысли о другом»⁵. В этой работе Левинас через подсвечивание феномена зла, установление проявлений зла в мире пытается привести своего читателя к мысли о принципиальной невозможности его оправдания в какой бы то ни было форме и тем самым подорвать многовековую традицию западного метафизического мышления, искавшего выход из ситуации всепроникающего опыта зла.

Приступая к обзору критики теодицеи Левинасом, нужно зафиксировать различие в теодицеях между благом и справедливостью. В теодицеи вопрос о благе (как зло возможно, если Бог абсолютно благ) и вопрос о справедливости (имеются ли у Бога причины попускать зло в качестве некоей компенсации за ранее причинный ущерб) различны, но зачастую смешиваются. Для Левинаса, как мы увидим, это два разных вопроса, которые решаются в разных плоскостях.

Эссе «Беспольное страдание» состоит из четырех частей. Первая из них посвящена феноменологии зла; это самая важная часть работы, закладывающая тот фундамент, на котором будет воздвигнуто здание опровержения всякой теодицеи. Как мне кажется, Левинас устанавливает одно единственное проявление зла – страдание, фиксируя, однако, множество его моментов⁶. Основные характеристики страдания суть следующие.

а) Модальность страдания – пассивность. Страдание есть чистая пассивность; это не претерпевание, противоположное акту, активности, как его обратная сторона, так как оно никак не коррелирует со своей действующей причиной в отличие от, например, пассивной расположенности органов восприятия. В этом смысле страдание – чистое претерпевание, именно через такое претерпевание можно схватить феномен зла.

б) Страдание – самое отрицательное, что только возможно. В претерпевании страдания обнаруживается большее отрицание, чем в любом апофатическом «нет». Эта негативность есть источник, или существо, парадигма, любого апофатического отрицания.

в) Отрицание, которое несет с собой зло, доходит до бессмысленности. Зло, несущее страдание, зло боли, сам ущерб суть артикуляция абсурдности.

г) Страдание по своей сути бесполезно, оно не претерпевается ради чего-то другого. Но оно способно полностью захватывать сознание больного, быть центром его внимания, сосредоточием жизни.

Такая перспектива понимания зла поднимает фундаментальную этическую проблему: моей обязанности помочь страдающему, т.е. проблеме

⁵ Настоящая часть статьи была представлена мною на семинаре «Философия Франции в России», организуемом сектором Современной западной философии Института философии РАН. Я благодарю организаторов за возможность выступить и всех присутствующих на заседании за интересные вопросы, благожелательное и вдумчивое обсуждение. В особенности я благодарен Г.В. Вдовиной, взявшей на себя труд редактирования моих переводов Э. Левинаса.

⁶ Мне удалось увидеть по крайней мере одиннадцать таких моментов зла как страдания.

лекарства. Там, где есть место любому крику о помощи, вздоху страдающего, обнаруживается призыв помочь ему, обращение за помощью к другому. В этой перспективе призыва открывается этическое измерение межличностных взаимоотношений.

Внимание к страданию другого, которое через жестокости нашего века – несмотря на эти жестокости, по причине этих жестокостей – способно утвердить себя как средоточие человеческой субъективности, вплоть до того, что оказывается возведенным в степень высшего этического принципа – единственного, который невозможно оспорить, – это внимание подчиняет себе надежды и практическую дисциплину обширных групп людей. Внимание и действие, возлагаемые на людей, на их «я», столь властны и столь непосредственны, что уже не остается возможности, не потерпев краха, ожидать их от всемогущего Бога. Сознание этой обязанности, от которой невозможно уклониться, приближает нас к Богу больше, чем вера в любую теодицею: приближает, конечно, с большим трудом, но и делает эту близость более духовной⁷.

Таким образом, обозначенная этическая проблема приводит Левинаса к сомнению в действенности теодицеи, ее возможности и, более того, ее этической допустимости. Какова цель теодицеи? Этому вопросу посвящена вторая часть эссе. Сущностная характеристика всех возможных теодицей, которые предлагались в западной философии для снятия пассивной модальности страдания, заключается, по мысли Левинаса, в том, что они придают ему некоторую направленность, цель, тем самым обесмысливая страдание. Это не значит, что у страдания был позитивный смысл, которого теодицеи лишают, скорее Левинас хочет сказать, что само «осмысливание» страдания в теодицее является недопустимым, так как оно забирает у страдания то единственное значение, которым оно все же может обладать. Неважно какой выход западной мысли рассматривать: идею метафизического порядка, неосознаваемых моральным субъектом уроков, абсолютной, т.е. трансцендентной, благодати – все они нацелены на то, чтобы придать страданию смысл, и, тем самым, сделать его переносимым. Ведь обретение смысла делает вещь бесполезной.

Уже внутри одиночного сознания боль страдания может обрести смысл такой боли, которая заслуживает воздаяния и уповает на него, а потому, как представляется, так или иначе утрачивает модальную характеристику бесполезной⁸.

Возможен ли такой выход из проблемы страдания? Можно ли представить себе, что любое страдание может обрести цель, став тем самым полезным? Или же, напротив, у нас имеются феноменологические примеры абсолютно бессмысленного страдания? Эти вопросы – тема третьей части эссе.

Двадцатое столетие было свидетелем немислимых до того проявлений зла: Левинас ожидаемо перечисляет обе мировые войны, гитлеризм, сталинизм, ГУЛАГ, Холокост, геноцид в Камбодже. Но именно Холокост среди всех ужасных событий XX в., как считает Левинас, занимает особое место. Исключительность Холокоста состоит в продемонстрированной «диспропорции между страданием и любой теодицеей», заключающейся в невозможности объяснить страдание: миллионы детей-евреев, будучи невинными

⁷ Levinas E. La souffrance inutile // Levinas E. Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris, 1991. P. 111.

⁸ Ibid. P. 112.

младенцами, были уничтожены просто за то, что были детьми-евреями, просто за то, что существовали, – они страдали ни за что. Вот пример безосновного страдания, совершенно лишённого какой-либо возможной пользы, какого-либо смысла. Подобное страдание кладет конец любой теодицее, делает невозможным какое-либо объяснение, этому страданию нельзя придать цель, а значит, от него невозможно избавиться, его невозможно исцелить.

То, что посреди этих событий Холокост еврейского народа предстает перед нами как парадигма этого неза заслуженного человеческого страдания, где зло являет себя в своем дьявольском ужасе, – быть может, отнюдь не субъективное чувство. Несоразмерность между страданием и любой теодицеей выявилась в Освенциме с такой ясностью, которая обжигает глаза. Ее возможность ставит под вопрос традиционную веру, насчитывающую несколько тысячелетий⁹.

Однако на этом Левинас не останавливается: конец теодицеи свидетельствует о неоправданности страдания другого. Попытка же оправдать страдание другого становится скандалом, поскольку любое страдание в сути своей безосновно. Таким образом, попытка оправдания зла выступает источником порочности, аморальности, безнравственности. Не должны ли мы после всех ужасов XX столетия отказаться от каких-либо притязаний на теодицею?

Но раз установлено, что страдание имеет место в отношении другого, это, говорит Левинас уже в четвертой, заключительной, части своей работы, имеет для нас определенные последствия. Прежде всего, страдание, увиденное в межличностной перспективе, взывает к ответственности, ведь межличностная перспектива находится в пространстве неиндифферентных отношений между людьми, а, следовательно, и в плоскости ответственности одного человека за другого. Именно здесь возможно обретение подлинного этического смысла.

Межчеловеческое в собственном смысле заключается в равнодушии друг к другу, в ответственности друг за друга, – но заключается прежде, чем взаимность этой ответственности впишется в безличные законы и наложится на чистый альтруизм этой ответственности, вписанной в этическую позицию «я» как такового; заключается прежде любого договора, который означал бы именно момент взаимности, где альтруизм и бескорыстие могут, конечно, длиться, но могут и ослабеть или угаснуть¹⁰.

В своем эссе Левинас обращается к теме справедливого воздаяния: возможности калькуляции преступления и наказания. Французский философ призывает к тому, что поиск смысла страдания не должен иметь формы его рационализации (оправдания). Поэтому всякая теодицея божественной справедливости не имеет никакого смысла, более того, она просто невозможна, так как через нее проявляется неуважение к страданию индивида. Но страдание может стать осмысленным, когда оно касается лично меня. Мое осознание страдания, его переживание открывает мне перспективу сочувствия страданиям другого, хотя страдание другого отлично от моего и остается недоступным для меня. Именно в открытии формы «сострадания», «сопереживания» мое страдание становится справедливым, осмысленным. Это значит, что мое страдание оправдано, поскольку открывает во мне возможность проявить свою благодать. Именно внимание к страданию

⁹ Levinas E. La souffrance inutile. P. 115.

¹⁰ Ibid. P. 119.

другого является для Левинаса высшим этическим принципом, выраженным в рассматриваемом эссе.

Попробуем систематизировать рассуждение Левинаса о неприемлемости теодицеи; оно состоит из допущений, определений и аргумента.

Допущения и определения.

А. Зло феноменологически представлено в страдании.

Б. Страдание касается другого.

В. Все, что имеет отношение к другому, подлежит моральной оценке.

Г. Допущение страдания аморально.

Д. Либо страдание абсолютно бессмысленно, либо ему можно придать какой-то смысл (теоретически оправдать его).

Е. Оправдание бессмысленного страдания является допущением страдания.

Аргумент.

1–1. Если имеются примеры абсолютно бессмысленного страдания, то любое теоретическое оправдание страдания невозможно.

1–2. Холокост – пример абсолютно бессмысленного страдания.

1–3. Теодицея невозможна теоретически (1–1, 1–2).

1–4. Теодицея как теоретическое оправдание зла аморальна (А–Е, 1–3).

В принципе, в рассуждении Левинаса содержится еще больше допущений и разъяснений, а сама аргументация при этом довольно лаконична. Посылка (1–3) представляет собой промежуточный вывод; он логически верен, если истинны посылки, из которых он следует – (1–1), (1–2). Посылка (1–2) является констатацией факта, оценкой конкретного исторического события, данной в рамках определенной мировоззренческой позиции. Таким образом, ключевой посылкой аргумента является тезис (1–1). Что касается допущений, то здесь особую важность приобретают утверждения (А), (Д) и (Е). В принципе, утверждение (А) может считаться истинным, хотя вполне можно отстаивать тот тезис, что зло не тождественно страданию: то, что зло доступно нам чисто феноменологически как страдание того или иного вида – физического, психологического, – не значит, что зло исчерпывается страданием. Интересен строго дизъюнктивный тезис (Д): чтобы он был истинным, только одна из его частей должна быть истинна. При этом речь идет о теоретическом придании смысла злу; в тезисе ничего не говорится о каком-либо психологическом комфорте, доставляемом от объяснения страдания или о психологическом и ментальном примирении со злом. Тогда как в допущении (Е) говорится о любом оправдании, или объяснении, зла. Вместе тезисы (Г) и (Е) говорят об аморальности (отрицательной этической оценке) любой практики объяснения (оправдания) страдания. Тезисы (Б) и (В) показывают, почему любая практика объяснения и оправдания страдания подлежит моральной оценке.

Левинас в своем рассуждении постоянно говорит об оправдании зла, выраженного в страдании, при этом, очевидно, что оправданию подлежит не зло, а тот, кто его попустил. Однако в этой связи обычно проводится хоть какая-то классификация: зло наказания (*malum poenae*) и греха (*malum cul-
rae*), зло естественное и моральное. И уже в связи с этим ставится вопрос о справедливости того, кто попустил зло. Проблема же моральности/аморальности теодицеи в этом случае решается в отношении указанных дилемм. Левинас же придерживается иной логики. Он, апеллируя через кантовскую работу «О неудаче всех философских попыток теодицеи» (1791)

к книге Иова (Иов 27:5–6, 42:7)¹¹, полагает, что сама калькуляция «провинностей» и «заслуг» недопустима. Поэтому речь у него идет не о том, что кто-то может стать объектом процедуры оценки справедливости его решения попустить зло, а о том, что сам этот вопрос нелегитимен. Не считая такой ход допустимым, я все же его принимаю. Наконец, необходимо сделать следующее важное для дальнейшего рассуждения замечание, которое оказалось фоновым в предложенной систематизации аргумента Левинаса: в моральной критике выделяется две функции теодицеи – теоретическо-объяснительная и экзистенциальная (психологическая). Далее рассмотрим эти две функции подробнее.

Теодицея как практика

Практика теодицеи

Итак, рассуждение Левинаса нацелено на то, чтобы любому теоретическому виду теодицеи дать негативную моральную оценку (1–3, 1–4). Что это может означать? Левинас верно предполагает (правда не в полной мере эксплицитно), что существуют две практики, или функции, теодицеи: назовем их теоретическо-объяснительной и экзистенциальной (психологической)¹². Под практикой в данном случае я буду понимать набор оценок, организованных в рамках определенного мировоззрения, поддерживающих его и передающихся внутри него. Соответственно, практика теодицеи – это указанный набор оценок, направленных на феномен зла: его объяснение в случае теоретической составляющей практики и его оправдания, примирения с ним в случае с экзистенциальной. Теоретическая функция является своего рода метафизическим проектом, нацеленным на *объяснение* существования страдания и зла в эмпирической действительности. Обычно теоретическая практика теодицеи говорит о природе зла, о его сущностных характеристиках (если таковые имеются), феноменологическом проявлении, об источнике (или источниках) зла. С другой стороны, можно выделить экзистенциальную теодицею, цель которой как раз состоит в успокоении страдающих, придании злу и страданию осмысленности, примирении со злом, демонстрации переносимости страдания, *оправдании* зла. Ключевой вопрос касательно моральной критики теодицеи состоит в том, к какому виду, к какой функции или практике она относится? Затрагивает ли она только лишь экзистенциальную составляющую теодицеи или также и теоретическую? И если верно последнее, то как может быть осуществлен переход от психологии к метафизике, от практики примирения со злом к практике его объяснения?

¹¹ Levinas E. La souffrance inutile. P. 118, n. 1.

¹² Далее я буду употреблять выражения «две практики», «два вида», «две функции», «две составляющие» теодицеи как эквивалентные и поэтому взаимозаменяемые имея в виду, что в теодицеях можно выделить два элемента: теоретический и экзистенциальный.

Различие теоретической и экзистенциальной функций теодицеи

Для различения указанных двух функций рассмотрим два примера теодицеи: привационной и от свободы воли. В привационной теодицее утверждается, что актуально существует только благо, но существование блага в эмпирической действительности может иметь степени, а зло есть недостаток блага. То есть привационная теодицея – это общая теория объяснения, что есть зло и как оно соотносится с благом. В ней ничего не говорится о том, почему вообще страдают отдельные индивиды и почему они страдают именно таким образом, из нее никак не следует, как нужно относиться к злу. То есть в привационной теодицее имеется теоретическая функция, но отсутствует экзистенциальная. С другой стороны, в теодицее от свободы воли существование зла и страдания в эмпирической действительности объясняется наличием у людей свободы воли в либертарианском смысле, которой придается исключительная ценность, а потому доказывается, что обладание такой свободой для людей лучше, чем ее отсутствие, а, следовательно, было лучше, чтобы Бог создал мир, в котором у людей имеется такой вид свободы. В этой теодицее уже можно выделить две указанных функции. С теоретической точки зрения в ней устанавливается, что зло связано со свободой людей, которые могут вот так проявлять свою свободу. Экзистенциально-психологическая функция связана с трактовкой этой свободы, которая понимается как нечто ценное само по себе, обладание которой есть безусловное благо и ценность. Осознание того, что зло есть неизбежный побочный эффект чего-то самоценного, которым лучше обладать, чем не обладать при любых условиях, значит принять, что зло неизбежно.

В последнее время внимание философов религии больше сосредоточено не на защите конкретной(ых) теодицеи(й), а на том, чтобы сформулировать некие требования, которым должна соответствовать успешная теодицея. Вот один из таких примеров:

Бог оправданно допускает зло, только если у него имеется достаточное в моральном смысле основание делать это, и теодицеи являют собой попытки разъяснить подобные основания. Большинство теистов считает, что основание может считаться морально достаточным, если допускаемое зло связано с превосходящим благом так, что выполняются следующие три условия:

- (А) Условие необходимости: благо, гарантированное допущением зла Е, не было бы гарантированным без допущения Е или какого-то другого зла, морально эквивалентного Е или худшего, чем Е.
- (В) Условие перевешивания: благо, гарантированное допущением зла, в достаточной степени перевешивает его.
- (С) Условие прав: допускающий зло вправе решить, допускать ли его вообще¹³.

Здесь теоретическое объяснение содержится лишь имплицитно и, как кажется, заключается в допущении, что зло есть некий инструмент достижения блага, т.е. некое большое благо достигается никак иначе, чем через страдание. Условия же (А)-(С) суть идея практического оправдания зла. В них явным образом указывается, что зло, необходимое для большего

¹³ Мюррей М. Теодицея // Оксфордское руководство по философской теологии. М., 2013. С. 530.

блага, должно быть единственным способом его достичь, должно быть меньшим в сравнении с этим благом, наконец, допускать ли зло вообще решает некий вышестоящий субъект, которому собственно и видно, выполняются ли условия (А) и (В).

Нечто похожее предлагает и Ричард Суинберн, формулируя четыре условия для удовлетворительной теодицеи.

Во-первых, для Бога должно быть логически невозможным произвести некое добро (G) никаким иным морально допустимым способом, иначе как попуская E (или эквивалентное этому зло) <...> Во-вторых, Бог действительно совершает G <...> В-третьих, Он должен иметь право разрешать E проявляться (т.е. для Него должно быть нравственно допустимо разрешить E проявляться). И, наконец, должно соблюдаться своего рода сравнительное условие... Достоверный формальный способ определить такое условие – это сказать, что ожидаемый результат попуска E (при том, что Бог действительно совершает G) должен быть положительным. Резюмируя свое утверждение в отношении некоего зла (E), скажу: если Бог существует и эти четыре условия удовлетворяются, то Он может, не входя в противоречие со Своей всеблагостью, позволить этому злу совершиться, чтобы содействовать появлению добра на основании того, что это зло служит большему добру¹⁴.

Первое условие задает критерий допущения зла; второе утверждает, что Бог в действительности осуществляет это благо (иначе Бог окажется обманщиком); третье условие коррелирует с первым, поскольку в нем говорится о том, что Богу дается санкция на совершение зла; в четвертом утверждается, что Бог должен предвидеть конкретные положительные последствия в том случае, если определенное зло произойдет. Вместе третье и четвертое условия говорят, что Бог поступает справедливо, если допускает зло. Эти условия не говорят нам ничего о природе зла, его возможном источнике, но показывают, что при определенных условиях зло может быть санкционировано, и тем самым оно оправдывается. Поэтому предложенные Суинберном требования относятся к экзистенциальной стороне теодицеи.

К сожалению, объем статьи никак не позволяет не только показать, что в каждой теодицее, в условиях к удовлетворительной теодицее и в т.н. защитах можно выделить теоретическую (объяснительную) и экзистенциальную функции, но и внимательнее посмотреть на соотношение этих функций. Однако и приведенных примеров достаточно, чтобы увидеть: теодицея есть некая практика, в которой четко можно выделить две указанные составляющие. При этом вовсе не обязательно, чтобы в конкретной теодицее или в критериях успешной теодицеи были отражены обе этих практики одновременно. Но все же теоретическая функция, объяснение тому, что есть зло, как правило предполагается в оправдательной. Из этого можно сделать предположение, что объяснение предшествует оправданию, что логично: перед тем как нечто будет оправдано, оно должно быть по крайней мере определено.

¹⁴ Суинберн Р. Требования к удовлетворительной теодицее // Проблема зла и теодицеи. Материалы международной конференции (Москва, 6–9 июня 2005 г.). М., 2006. С. 175–176.

Соотношение двух функций теодицеи

Следующий важный для настоящего рассуждения вопрос – можно ли разделить указанные две функции теодицеи так, чтобы в результате моральное требование было применимо только к экзистенциальной, но не затрагивало теоретическую? Надо сказать, что такая попытка уже предпринималась Дэвидом О’Коннором; анализ этого опыта поможет нам ответить на поставленный вопрос.

О’Коннор принимает разделение проблем, решаемых теодицеями, на философско-теоретические и практико-экзистенциальные. Решение первых оценивается успехами предлагаемых аргументов, критики контраргументов, т.е. тем, что в принципе можно установить объективно, решение же вторых предполагает субъективную оценку – примирение с пережитым (переживаемым) субъектом злом¹⁵. Кроме этого, он проводит различие между интеллектуальными техниками, техниками рассуждения, с одной стороны, и психологическими практиками, с другой. Теодицея, по мысли О’Коннора, решает именно теоретические проблемы, но не экзистенциальные, и решаются эти задачи при помощи интеллектуальных практик, т.е. теодицея – это интеллектуальный ответ, и адресован он не тем, кто пережил зло или страдает в настоящий момент, но тем, для кого наличие страдания в мире не совместимо с базовыми мировоззренческими установками, например, подрывает саму идею существования всеблагого, всемогущего, всеведущего Бога. Именно так понимаемую теодицею развивали, как указывает Д. О’Коннор, Дж. Хик, А. Плантинга, Р. Суинберн. Ошибочно, как заключает О’Коннор, считать, что интеллектуальные практики применимы для решения экзистенциальных проблем, поэтому теологи и философы никак не могут быть обвинены в том, что их рассуждения не соответствуют каким-то требованиям, предъявляемым к практикам, нацеленным на решение экзистенциальных проблем примирения со злом:

Теоретическая теодицея... является интеллектуальным ответом. Но она не является – и, насколько мне известно, никогда и не предлагалась в таком качестве – ответом в совершенно ином смысле: как обращение к жертвам, как попытка помочь пострадавшим или в качестве того, что может заменить такой ответ¹⁶.

Однако такое рафинированное разделение мне не кажется верным и полностью соответствующим действительности. Во-первых, посмотрим на версию моральной критики, предложенную Сьюрином, против которой и была направлена статья О’Коннора. Согласно Сьюрину, теодицея – это практика, имеющая в том числе и социальное измерение: она отражает убеждения определенных групп и различные социальные и политические практики, принятые в этих группах и реализуемые ими. Поэтому утверждение, что теодицея – это только академическое предприятие, лишь поднимает проблему оценки такой теодицеи, коль скоро она не нацелена на решение практико-экзистенциальных проблем:

Сторонник теодицеи, намеренно или непреднамеренно формулирующий доктрины, скрывающие радикальную и безжалостную особенность чело-

¹⁵ O’Connor D. In Defense of Theoretical Theodicy // Modern Theology. 1988. Vol. 5. No. 1. P. 63.

¹⁶ Ibid. P. 64.

веческого зла, косвенно опосредует социальную и политическую практику, отвлекающую его от существующих в мире жестокостей¹⁷.

Даже если не принимать посылку в рассуждении Сьюрина о социальном характере любого теоретического размышления, все же нельзя не признать того, что теодицея, нацеленная на встраивание зла в благой замысел Бога, реализует тем самым и экзистенциальную функцию. И, следовательно, моральная критика применима и к теодицее как теории.

Во-вторых, предположение О'Коннора противоречит фактам: те, кто предлагает теории объяснения зла, рассчитывают, что они будут услышаны и теми, кто переносит страдания. Так, Ричард Суинберн замечает после разъяснений, показывающих, что Бог имеет право позволять живым существам страдать:

Опять же, я надеюсь, что читатель не сочтет меня жестокосердным за эти замечания. Я не стал бы их излагать страдающему человеку в момент, когда он нуждается в поддержке, а не в теодицее; но тем не менее, эти замечания справедливы, и их должен учитывать каждый, кто хочет исследовать этот предмет с надлежащей логической строгостью¹⁸.

Суинберн явно предполагает, что его аргументы значимы для любого логического рассуждения о Боге, которое совсем не обязательно должно проводиться исключительно в академической среде.

Что же касается рассуждения Левинаса, то, как видно из выводов его аргумента (1–3, 1–4), оно в целом задумано как критика прежде всего теоретического измерения теодицеи, но все же и экзистенциального настолько, насколько она касается оправдания страдания, объяснения его справедливости, данного на основе калькуляции проступков и воздаяния. В целом это так потому, что теоретическое объяснение подчинено в итоге экзистенциальной составляющей (Д, Е), а потому любая практика теоретизирования о зле возможна только в рамках психологической практики теодицеи.

Итак, можно утверждать, во-первых, что теоретически в теодицеях действительно можно выделить две составляющие, две функции – теоретико-обосновательную и экзистенциальную (психологическую, морально-оправдывающую). Во-вторых, моральная практика всегда следует за теоретико-обосновательной, базируется на теоретической: оправдание зла (страдания) предполагает его концептуализацию. В-третьих, теоретически возможно, чтобы обосновательная функция не простиралась за свои границы, т.е. не переходила в экзистенциальную. Однако, в-четвертых, само объяснение есть, по сути, придание смысла в рамках той или иной социальной практики.

Моральный критерий теодицеи

Моральный критерий, безусловно, применим к экзистенциальной функции теодицеи, а в силу обозначенной в предыдущей части связи морально-оправдательной (экзистенциальной) функции с теоретической он должен учитываться и в последней. Главный вопрос настоящей части состоит в том: насколько моральный критерий должен учитываться и в чем он заключается.

¹⁷ Surin K. Theology and the Problem of Evil. P. 51.

¹⁸ Суинберн Р. Существование Бога. М., 2014. С. 347.

В общем виде моральный критерий для теодицеи задается с той целью, чтобы посредством теодицеи, постольку поскольку она связана с подсчетом прегрешений и воздаяний, нельзя было оправдать (или санкционировать) существующее (и/или существовавшее) зло. Можно предложить два варианта морального критерия: слабый и сильный. Слабый вариант морального критерия направлен по сути дела на разрыв связи между теоретико-объяснительной и экзистенциальной функциями теодицеи как практики теистического мировоззрения. При этом если объяснительная модель переходит в оправдание зла, то этот запрет налагается и на эту модель. Сильная же версия морального критерия, принимая, как это делал Сьюрин, что любое теоретизирование есть выражение некоей социальной или политической практики, утверждает, что даже объяснительная функция теодицеи не имеет право на существование, так как в любом случае она санкционирует зло. То есть сильная версия критерия фактически запрещает теодицею как практику. Принимать сильную версию критерия не представляется мне убедительным, поскольку он применим к практикам различных мировоззрений, а потому может запрещать слишком многие интеллектуальные начинания. Слабую версию морального критерия можно попытаться формализовать следующим образом.

3-1. Если имеются примеры абсолютного страдания, то выстраивать экзистенциальную версию теодицеи аморально.

3-2. Если теоретическое обоснование страдания простирается и в экзистенциальную плоскость, то теоретическое обоснование аморально.

3-3. Имеются примеры абсолютного страдания.

3-4. Выстраивать экзистенциальную версию теодицеи аморально.

3-5. Теоретическое обоснование не должно переходить в экзистенциальную плоскость.

Можно ли предложить теодицею, которая была бы ограничена только лишь объяснительными рамками, не так важно для сторонника моральной критики: если это невозможно, то от теодицеи как практики следует вовсе отказаться. В любом случае целью теодицеи, согласно моральному критерию, должно быть нейтральное выяснение метафизических условий существования зла, а ценностное оправдание всего мироустройства (и главным образом Бога как первоначала мироустройства) недопустимо.

Возвращаясь к аргументу Э. Левинаса, отмечу, что предлагаемый мною возможный критерий касается 1) экзистенциальной функции теодицеи (3-4, 3-5), 2) только в том случае, если можно привести примеры абсолютного страдания (3-1, 3-3). Аргумент же Левинаса касается, как мне кажется, теоретической функции (1-4), т.е. французский философ предлагает «сильную» версию морального критерия. Однако отстаивать сильную версию морального критерия мне не представляется реалистичным в силу того, что она может запрещать слишком многие интеллектуальные практики¹⁹.

Моральный критерий для теодицеи может быть подвергнут критике с разных сторон. Так, касательно посылки (3-3), нельзя утверждать, что имеется хотя бы один пример абсолютного страдания, без четких критериев того, в чем именно состоит зло (будь то наказания или греха, естественное или моральное). Если посылка (3-3) сомнительна, то такова же и (3-1). Наконец,

¹⁹ Исследование вопроса так ли это на самом деле уводит, к сожалению, в сторону от основной темы статьи. Поэтому я не буду его касаться.

известны реальные примеры, когда теоретическая рефлексия по поводу произошедших в жизни несчастий могла принести то самое экзистенциальное успокоение, о котором идет речь в посылке (3–2)²⁰.

Список литературы

- Мюррей М. Теодицея // Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Т.П. Флинт и М.К. Рей; пер. с англ. В.В. Васильев. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 525–556.
- Суинберн Р. Требования к удовлетворительной теодицее // Проблема зла и теодицеи. Материалы международной конференции (Москва, 6–9 июня 2005 г.) / Общ. ред. В.К. Шохин. М.: ИФ РАН, 2006. С. 174–187.
- Суинберн Р. Существование Бога / Пер. с англ. М.О. Кедровой. М.: Языки славянской культуры, 2014. 464 с.
- Ammicht-Quinn R. Von Lissabon bis Auschwitz: Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage. Freiburg: Universitätsverlag, 1992. 318 S.
- Levinas E. La souffrance inutile // Levinas E. Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Bernard Grasset, 1991. P. 107–120.
- O'Connor D. In Defense of Theoretical Theodicy // Modern Theology. 1988. Vol. 5. No. 1. P. 61–74.
- Phillips D.Z. The Problem of Evil and the Problem of God. L.: SCM Press, 2004. 304 p.
- Pinnock S. Beyond Theodicy: Jewish and Christian Continental Thinkers Respond to the Holocaust. N.Y. (NY): State University of New York Press, 2002. 202 p.
- Stiver D. The Problem of Theodicy // Review and Expositor. 1996. Vol. 93. No. 4. P. 507–517.
- Stoeber M. Reclaiming Theodicy: Reflections on Suffering, Compassion and Spiritual Transformation. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005. 143 p.
- Surin K. Theology and the Problem of Evil. Oxford: Basil Blackwell, 1986. 180 p.
- Thiel J.E. God, evil and innocent suffering: A Theological Reflection. N.Y. (NY): The Crossroad Publishing Company, 2002. 192 p.
- Tilley T. The Evils of Theodicy. Washington D.C.: Georgetown University Press, 1991. 279 p.

A moral problem for theodicies*

Kirill V. Karpov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; kirill.karpov@gmail.com

One of the central problems in both contemporary philosophy of religion and ethics concerns the offensiveness of any theodicy, explanation and justification of suffering in the light of the tragic events in the history of the 20th century (to mention some of them, the two World Wars, the genocides at Auschwitz, in Cambodia, Rwanda). The author considers an essay by Emmanuel Levinas called “Useless suffering” in which Levinas presents one of the first attempts to construct a moral critique of theodicy. In order to reconstruct Levinas’ argument, the author introduces two distinctions: a) theodicy of goodness and theodicy of justice, b) theoretical and existential practices of theodicy. Levinas proposes a moral critique of the theodicy of just reward. He claims that it is immoral

²⁰ Прежде всего я имею здесь в виду Северина Бозция и его «Утешение философии», хотя нам и сложно судить, насколько его размышления о несчастях, фортуне и истине примирили его с тяжелой участью, постигшей его.

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

to justify suffering by a simple calculation of offences and punishments. He thus undermines any attempt to construct such a theodicy. However, theodicy of goodness remains possible for Levinas, as it may express “non-indifference” to the other, openness to her suffering, readiness to show compassion and to provide help. The author claims that any existential theodicy presupposes a theoretical one, and any moral critique must target the theoretical theodicy. In the final part of the paper, the author establishes a stronger and a weaker version of possible moral criterion for theodicy and argues that while the stronger version might prohibit any intellectual practice, the weaker one is applicable to both theoretical and existential theodicies and defences.

Keywords: Emmanuel Levinas, “Useless suffering”, theodicy, evil, suffering, moral criterion for theodicy

For citation: Karpov, K.V. “Teoditseyka kak eticheskaya problema” [A moral problem for theodicies], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 2, pp. 35–48. (In Russian)

References

- Ammicht-Quinn, R. *Von Lissabon bis Auschwitz: Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage*. Freiburg: Universitätsverlag, 1992. 318 S.
- Levinas, E. “La souffrance inutile”, in: E. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre*. Paris: Bernard Grasset, 1991, pp. 107–120.
- Murray, M. “Teoditseyka” [Theodicy], *Oksfordskoe rukovodstvo po filosofskoi teologii* [The Oxford Handbook of Philosophical Theology], ed. by T.P. Flint and M.K. Rei; trans. by V.V. Vasil’ev. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul’tury Publ., 2013, pp. 525–556. (In Russian)
- O’Connor, D. “In Defense of Theoretical Theodicy”, *Modern Theology*, 1988, Vol. 5, No. 1, pp. 61–74.
- Phillips, D.Z. *The Problem of Evil and the Problem of God*. London: SCM Press, 2004. 304 pp.
- Pinnock, S. *Beyond Theodicy: Jewish and Christian Continental Thinkers Respond to the Holocaust*. New York, NY: State University of New York Press, 2002. 202 pp.
- Stiver, D. “The Problem of Theodicy”, *Review and Expositor*, 1996, Vol. 93, No. 4, pp. 507–517.
- Stoeber, M. *Reclaiming Theodicy: Reflections on Suffering, Compassion and Spiritual Transformation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005. 143 pp.
- Surin, K. *Theology and the Problem of Evil*. Oxford: Basil Blackwell, 1986. 180 pp.
- Swinburne, R. “Sushchestvovanie Boga” [The Existence of God], trans. by M.O. Kedrova. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul’tury Publ., 2014. 464 pp. (In Russian)
- Swinburne, R. “Trebovaniya k udovletvoritel’noi teoditsee” [The Requirements for a Satisfactory Theodicy], *Problema zla i teoditsei* [The Problem of Evil and Theodicy], ed. by V.K. Shokhin. Moscow: IPh RAS Publ., 2006, pp. 174–187. (In Russian)
- Thiel, J.E. *God, evil and innocent suffering: A Theological Reflection*. New York, NY: The Crossroad Publishing Company, 2002. 192 pp.
- Tilley, T. *The Evils of Theodicy*. Washington D.C.: Georgetown University Press, 1991. 279 pp.

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

К.Ю. Бурмистров

«НЕБЕСНЫЙ АДАМ» И ЕВРЕЙСКАЯ КАББАЛА В ЕВРОПЕЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ КОНЦА XVII – НАЧАЛА XVIII ВВ.

Бурмистров Константин Юрьевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: kburmistrov@iph.ras.ru; web: <https://iph.ras.ru/burmistrov.htm>

В статье предпринят анализ различных интерпретаций представления о предвечном, архетипическом человеке (ивр. *Адам Кадмон*), заимствованного европейскими мыслителями XVII – начала XVIII вв. из традиции еврейского мистицизма (каббалы). Европейские авторы, познакомившиеся с этой идеей благодаря контактам с представителями каббалы, их сочинениям и переводам, активно использовали ее при разработке собственных взглядов. Проводя параллель между Адамом Кадмоном и «предвечным Христом», по образу которого был сотворен мир и человек, эти мыслители стремились обосновать представление о единстве человечества и Церкви, а также возможность всеобщего спасения. Адам Кадмон, или «предвечный Христос» понимается ими как «единый источник, или единственная причина всякого порождения», «инструмент и посредник для всего, что последовало за начальным» и «совершенная причина совершенных причин». Воспринятые европейскими авторами из каббалы идеи оказали заметное влияние на понимание ими природы ипостасей Троицы как модусов единой субстанции, а также на метафизическое объяснение несовершенства мира (результата грехопадения) и смысла Воплощения как восстановления изначальной совершенной фигуры предвечного человека.

Ключевые слова: христианство, каббала, еврейская философия, иудаизм, Христос, Адам Кадмон, Лейбниц

Для цитирования: Бурмистров К.Ю. «Небесный Адам» и еврейская каббала в европейской религиозно-философской мысли конца XVII – начала XVIII вв. // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 2. С. 49–67.

Миф о Предвечном Человеке и европейская мысль

Представление о Предвечном Человеке (Адаме Кадмоне), первой эманации божественного света, которая имела форму человека и сыграла главную роль в создании вселенной, встречается в еврейской мистической традиции уже в начале 1 тыс. н.э., если не ранее. Согласно этой идее, в основе сотворенного лежит совершенный антропоморфный образец, по которому была выстроена иерархия мироздания. Одна из основных проблем еврейской

мысли – как согласовать две, казалось бы, несовместимые особенности еврейского мистицизма: утверждение строгого единобожия и «антропологизм» (доходящий до антропоморфизма) при описании процессов раскрытия Божества и создания мира? Ее решение, предложенное в средневековой еврейской каббале, позволило каббалистам разработать целостное учение о том, как мир возникает из непостижимого божественного света и постепенно достигает совершенного состояния¹.

Не удивительно, что эти взгляды издавна привлекали внимание христианских мыслителей, стремившихся найти по возможности непротиворечивое рациональное объяснение церковным догматическим установлениям. В данной статье будет предпринята попытка показать, как и благодаря каким условиям в XVII в. представление о Предвечном Человеке оказалось в центре дискуссий о, казалось бы, специфических именно для христианской мысли проблемах – о Троице, ипостасности и природе Иисуса, смысле воплощения и спасения. Мы рассмотрим, почему именно эта концепция еврейской каббалы и именно в эту эпоху оказалась востребована при обсуждении важнейших для европейской мысли того времени вопросов о едином Начале и возникновении множественного, о необходимости посредника между мирами божественным и порожденным, о человечестве как некоем единстве, о душе человека и несовершенстве мира и пр.

Интересу христианских авторов к концепции Адама Кадмона могло способствовать их знакомство с некоторыми гностическими и иудео-христианскими традициями начала 1 тыс. н.э., которые были в той или иной степени сохранены и в еврейском мистицизме Средних веков, и, пусть в маргинализованной форме – в христианской мысли². Они, несомненно, размышляли над словами 1 Кор. 15:45–50 о двух Адамах, небесном и земном, духовном и душевном (плотском). Возможно, этим ученым были известны и представления, дошедшие до нас в так называемой апокрифической раннехристианской литературе Клементин. В ней говорится о «первоначальном человеке» как об «истинном пророке», а Адам отождествляется в них с Мессией, помазанным «вечным елеем»: «Хотя Он поистине был Сыном Божиим и началом всех вещей, Он стал человеком, Его первого Бог помазал елеем, полученным из древесины Древа Жизни; от сего помазания он и именуется Христом»³. Если говорить о собственно еврейской мистической традиции, то несомненное влияние на европейских авторов оказало возникшее в конце XVI в. на Ближнем Востоке учение новой школы каббалы – каббала Ицхака Лурии (1534–1572) и его учеников, радикально переосмыслившая важнейшие концепции каббалистической «Книги Сияния» (*Зо́ар*, XIII в.). Предложенные в ней идеи и образы – космическая катастрофа, падение всего мироздания, его последующее исправление и особая миссия человека в этом процессе, уже в XVII столетии оказались исключительно привлекательными для христианских мыслителей и религиозных реформаторов. Наибольшее значение

¹ См. подробнее: Бурмистров К.Ю. Концепция Предвечного Человека (Адам Кадмон) в еврейском мистицизме // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 84. С. 97–117.

² Там же. С. 100–101; Wolfson E.R. Venturing Beyond: Law and Morality in Kabbalistic Mysticism. N.Y., 2006. P. 145–146; Stroumsa G. Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ // Harvard Theological Review. 1983. No. 76 (3). P. 269–288.

³ The Clementine Homilies. The Apostolic Constitutions. Edinburgh, 1870. P. 65; Tatian, Theophilus, and The Clementine Recognitions. Edinburgh, 1867. P. 173.

для них имели восходящие к «Книге Сияния» антропоморфные описания аспектов божественного мира эманации – так называемых «лик» (*парцуфим*), которые служат связующим звеном между конечным и бесконечным. Каждый «лик» (главные среди них – Долготерпимый Старец, Отец, Мать, Нетерпимый Сын и Жена) объединяет в себе десять основных уровней эманации (*сфирот*, ед.ч. – *сфира*) и обычно изображается в человеческой форме⁴.

Представление об Адаме Кадмоне, «небесном Адаме»⁵, о котором европейские авторы узнают благодаря гебраистам, энтузиастам изучения каббалы и перевода еврейских текстов, широко обсуждается европейскими авторами XVI–XVIII вв. – теологами, философами, историками религии. При всем разнообразии трактовок, наиболее существенным было объяснение этого еврейского понятия в контексте христианского мистического учения о предвечном Иисусе Христе, по образу которого был сотворен мир и человек⁶. В XVII в. их отождествление становится у европейских мистиков общим местом⁷. Протестантские пиетисты и милленаристы того времени полагали, что души всех людей изначально присутствовали в предвечном Иисусе – Адаме Кадмоне, а потому человечество едино и возможно всеобщее спасение всех людей, вне зависимости от их религиозной принадлежности⁸.

В иудаизме идея о том, что в первом Адаме, в его душе изначально сохранились души других людей, встречается уже в ранних мидрашах⁹. Сотворение человека «по образу», согласно этим текстам, можно понимать как указание на то, что души людей уже присутствовали в существе первого Адама или были его частями¹⁰. В каббалистической литературе имеются упоминания и о мессианском статусе Адама: уже в XIII в. можно встретить утверждения, что душа Адама-Мессии проходит через «этапы воплощения» в разных поколениях, постоянно присутствует среди людей, а в более поздней каббале Ицхака Лурии сам процесс исправления «облика» Адама Кадмона, необходимый после произошедшей в ходе эманации катастрофы, связывается с повторным воплощением душ (*гилгулим*)¹¹. Не удивительно, что подобные идеи оказались притягательными для христиан¹², которые –

⁴ Бурмистров К.Ю. Концепция Предвечного Человека. С. 106–107.

⁵ Термин, вероятно, заимствован из «Книги Сияния», где говорится об «Адаме Небесной Тайны» (арам. *адам дэиэу раза дилезйла*); см.: Зоѓар 2:70b (Сэфер га-зоѓар: в 10 т. Т. 4. Иерусалим, 1998. С. 391).

⁶ См.: Schmidt-Biggemann W. Geschichte der christlichen Kabbala. Bd. 1. Stuttgart, 2012. S. 22–23, 168–171, 230; Bd. 2. S. 28, 33–34, 346–348.

⁷ Scholem G. Kabbalah. Jerusalem, 1974. P. 200.

⁸ См.: Coudert A. The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. Leiden, 1999. P. 120–132; Burmistrov K. The Christian Kabbalah and Jewish Universalism // От Библии до постмодерна. М., 2009. С. 150–176.

⁹ Ginzberg L. The Legends of the Jews. Vol. V. Philadelphia, 1925. P. 75. См. также: Scholem G. Origins of the Kabbalah. Princeton, 1987. P. 157; Wolfson E.R. Venturing Beyond. P. 112–114.

¹⁰ По всей видимости, уже в Вавилонском Талмуде (3–4 вв. н.э.) подразумевалось существование единого тела человечества, под которым могли понимать «либо явленное Тело Божье, либо воплощенное тело первоначального Адама»: Goshen Gottstein A. The Body as Image of God in Rabbinic Literature // Harvard Theological Review. 1994. No. 87 (2). P. 192.

¹¹ Scholem G. Origins of the Kabbalah. P. 459–460; Scholem G. On the Mystical Shape of the Godhead. N.Y., 1991. P. 221–222; Idel M. Messianic Mystics. New Haven; L., 1998. P. 189–190.

¹² Об отождествлении предвечного Адама с Христом и связанных с таким отождествлением мессианских идеях, использовавших, в т.ч., и еврейские источники, см. также: Seouon Kim. The Origin of Paul's Gospel. Eugene (OG), 1981. P. 162–192.

не без помощи своих еврейских наставников – познакомились с традицией еврейской мистики. Однако лишь в XVII в., после знакомства европейцев с лурианской каббалой, эти идеи становятся по-настоящему востребованными в религиозно-философских дискуссиях.

«Открытая каббала» и ее авторы

Интерес христианских мыслителей к еврейской каббале имеет долгую историю и достигает наибольшей глубины в кругу энтузиастов изучения еврейской мистики, который сложился во второй половине XVII в. вокруг немецкого философа и гебраиста Кристиана Кнорра фон Розенрота (1636–1689)¹³. Его ближайшими соратниками были бельгийский ученый-энциклопедист, врач и философ Франциск Меркурий ван Гельмонт (1614–1698/99)¹⁴ и кембриджский философ-платоник Генри Мор (1614–1687), а также виконтесса Анна Конвей (Финч, 1631–1679), одна из первых женщин-философов. Результатом многолетней работы Кнорра фон Розенрота стала двухтомная антология «Открытая каббала, или трансцендентальное, метафизическое и теологическое учение евреев» («Kabbala Denudata», далее KD)¹⁵, в которой были опубликованы переводы десятков каббалистических текстов, комментарии к ним, а также оригинальные сочинения христианских каббалистов. По словам Шолема, KD «служила основным источником для всей нееврейской литературы о каббале вплоть до конца XIX века»¹⁶.

Важнейшей заслугой антологии было то, что она впервые познакомила европейского читателя не только с главным каббалистическим сочинением, «Книгой Сияния», но и с источниками лурианской школы. Одной из центральных тем в ней было представление об Адаме Кадмоне. Уже в самом ее начале, в «Словаре каббалистических терминов», говорится: «Первоначальный (предвечный, первый) Человек есть первая эманация бесконечного света в пустое пространство, от которой происходит вся остальная система [мироздания]. Именуется этот Адам первейшим среди первых, и в нем возникают десять сферических “исчислений”, из которых образуется линейная фигура человека, содержащая десять *сфирот*»¹⁷.

Кнорр опубликовал в KD перевод целого ряда каббалистических сочинений, касающихся темы Адама Кадмона; одним из наиболее важных среди них был трактат «Небесные врата» (*Шаар га-шамаим*, 1655) амстердамского

¹³ Бурмистров К.Ю. Еврейская философия и каббала. История, проблемы, влияния. М., 2013. С. 179–181.

¹⁴ См. о нем как о гебраисте и исследователе каббалы: Coudert A. The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. P. 100–176.

¹⁵ Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysique atque Theologica. Vol. I–II. Sulzbach; Frankfurt a/M., 1677–1684. Анализ источников, использованных в KD, см. в: Бурмистров К.Ю. Еврейская философия и каббала. С. 181–198; Бурмистров К. Die hebräischen Quellen der Kabbala Denudata // Morgen-Glantz. 2002. Bd. XII. S. 341–376.

¹⁶ Scholem G. Kabbalah. P. 416; Бурмистров К.Ю. Еврейская философия и каббала. С. 209–220.

¹⁷ KD. Vol. I (1). P. 30–31. Кнорр цитирует здесь трактат *Эц хаим* («Дерево жизни») главного ученика Ицхака Лурии – Хаима бен Йосефа Виталья (1543–1620), на тот момент еще не опубликованный.

каббалиста и философа Авраама га-Коѓена Ѓерреры (ок. 1570–1635)¹⁸. Адам Кадмон как универсальный проект, гармоничная структура, благодаря которой проявление Божества организуется правильным, совершенным образом, обсуждается различными авторами КД. По словам одного из них, немецкого раввина и каббалиста Нафтали Бахараха (XVII в.), Первый Адам не только является предвечным архетипом, но и служит залогом совершенства мира грядущего:

Почему Адам именуется первым? Потому что известно, что тайна равновесия (*mysterium bilancis*) – это порядок устройства личности Адама, или Человека: Кетер – это голова, Хохма и Бина – плечи, и т. д. <...> Ибо нет равновесия, кроме как после восстановления¹⁹ <...> И сей Первый Адам был создан совершенным ради своего потомка²⁰, и поскольку он есть первое проявление равновесия, и выше его ничего не было создано, потому его и называют Первым Адамом²¹.

Рассуждая о предвечном Христе – Мессии, Кнорр фон Розенрот и Ф.М. ван Гельмонт отождествляли с ним и Адама Кадмона, и «лик» Сына (*парцуф Зеир Аннин*) лурианской каббалы, играющий главную роль в эпоху исправления мира (*тикун олам*). Как отмечает Г. Шолем, согласно учению Лурии, в *Зеир Аннин*, рожденном «небесной или Божественной матерью», Бог как бы рождает самого себя, а потому не удивительно, что христианские исследователи каббалы использовали эту концепцию в своих христологических и мессианских построениях²². По словам Ван Гельмонта, «Адам – это Ствол и Корень, из которого происходят все люди, благодаря чему во всех них сохраняется частица Адама; понятно, что когда Адам вновь обретет образ Божий, его потомство тоже будет способно возратить себе образ Божий, благодаря своему сродству с Адамом»²³. Эти мыслители считали, что поскольку души всех людей первоначально содержались в Первочеловеке (т.е. Христе), Христос извечно присутствует в них, а потому догматические разделения несущественны и возможно всеобщее спасение (апокатастасис)²⁴.

¹⁸ Об интерпретации Адама Кадмона в трактате Ѓерреры см.: Бурмистров К.Ю. Концепция Предвечного Человека. С. 108–111.

¹⁹ Т.е. после завершения процесса всеобщего восстановления – *тикун*.

²⁰ Т.е. – мироздания.

²¹ КД. Vol. II (1). P. 251. Цитата из трактата Н. Бахараха *Эмек га-мелех* («Долина [Глубина] Царя»).

²² См. об этом двояком отождествлении: Coudert A. The Impact of the Kabbalah. P. 127, n. 101; Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим, 2004. С. 336. Примеры интерпретаций Адама как Сына Божьего в каббале см. в: Idel M. Ben: Sonship and Jewish Mysticism. L.; N.Y., 2007. P. 403, 593–594, 660.

²³ [Van Helmont F.M.] The Divine Being and its Attributes. L., 1693. P. 133. Подробнее о понимании представления об Адаме Кадмоне в этом кругу см.: Chajes J.H. Durchlässige Grenzen: Die Visualisierung Gottes zwischen jüdischer und christlicher Kabbala bei Knorr von Rosenroth und van Helmont // Morgen-Glantz. 2017. Bd. 27. S. 99–147; Vilenó A.M. Enjeu d’une réception: la figure d’adam kadmon dans la Kabbala denudata de Knorr de Rosenroth // Esthétique et Spiritualité: Circulation des modèles en Europe. Paris, 2012. P. 43–56.

²⁴ См.: Coudert A. The Impact of the Kabbalah. P. 120–132. О сходных представлениях, содержащихся в библейских апокрифах, гностических и манихейских сочинениях, которые циркулировали в Европе в Средние века и были известны церковным борцам с ересями, см.: Орлов А.А. Зеркала Всевышнего: небесный двойник человека в иудейской апокалиптике. СПб., 2018. С. 288–292.

Споры о природе души Иисуса

Одним из активных участников дискуссий о каббале и о возможности использования ее концепций в христианской теологии был кембриджский философ-платоник Генри Мор (1614–1687), идеи которого, по мнению исследователей, повлияли на Г.В. Лейбница²⁵. Согласно Мору, в каббале в скрытой или искаженной форме присутствуют фрагменты философских и религиозных истин древности (*philosophia sacra*), в частности, учение о Троице, а потому ее следует изучать как важный элемент *preparatio evangelii*²⁶. Хотя в своих ранних работах этот философ обнаруживает достаточно мифологизированные представления о каббале как о разновидности неопифагорейства²⁷, позже, благодаря Ф.М. ван Гельмонту и Кнорру фон Розенроту, он познакомился с оригинальными каббалистическими сочинениями. Мор полагал, что в трех высших *сфирот* (Кетер, Хохма, Бина) следует видеть параллель как пифагорейской триаде, так и трем ипостасям Троицы, центральный же элемент Древа *сфирот*, *Тиферет* (Великолепие) – это царь и судья мира, Небесный Адам и Иисус²⁸. Впрочем, несмотря на обнаруженное им сходство, он изменил свое мнение относительно *полезности* каббалы для христианства, опасаясь, что учения, подобные лурианскому монизму (предполагающему, по его мнению, существование единой субстанции, истекающей от Бога), могут привести к пантеизму или материализму²⁹.

Развернувшийся в середине 1670-х гг. спор о природе души Иисуса Христа, в котором приняли участие А. Конвей, Г. Мор, Ф.М. ван Гельмонт и один из лидеров квакерского движения Джордж Кейт (1638/39–1716), имел самое непосредственное отношение к проблеме рецепции представления об Адаме Кадмоне в христианской мысли. Более того, эта дискуссия стала наиболее заметной попыткой использовать в ней эту концепцию каббалы.

Кейт, идеолог квакерства, с энтузиазмом воспринял «древнее учение еврейских каббалистов». В лурианской доктрине перевоплощения он нашел объяснение смысла первородного греха и страданий людей: поскольку все души были созданы одновременно и содержались в Небесном Адаме, все они приняли участие в грехопадении, а потому и должны быть наказаны³⁰.

²⁵ См.: *Lærke M.* Three texts on the Kabbalah: More, Wachter, Leibniz, and the philosophy of the Hebrews // *British Journal for the History of Philosophy*. 2017. No. 25 (5). P. 1011–1030.

²⁶ *Hutton S.* From Christian Kabalism to Kabalistic Quakerism // *Christliche Kabbala*. Ostfildern, 2003. S. 199–200; *Coudert A.* Henry More, the Kabbalah, and the Quakers // *Philosophy, Science, and Religion in England, 1640–1700*. Cambridge, 1992. P. 31–67.

²⁷ См. его трактат «*Conjectura cabbalistica, or A Conjectural Essay of Interpreting the Mind of Moses... According to a Threefold Cabbala*» (L., 1662), а также другие его работы, собранные в «*A Collection of Several Philosophical Writings of Henry More*» (L., 1662).

²⁸ *More H.* Opera Omnia. Vol. 2. L., 1679. P. 434–435.

²⁹ См. его критику лурианского учения и взглядов Ван Гельмонта в: *More H.* Fundamenta Philosophiae, sive Cabbalae aeto-paedo-melissae dialogue // *KD*. Vol. I (2). P. 293–312. Об отношении Г. Мора к каббале, а также о спорах в среде квакеров и исследователей каббалы в конце XVII в. см. также: *Coudert A.* The Impact of the Kabbalah. P. 220–240; *Crocker R.* Henry More. Dordrecht, 2003. P. 183–198.

³⁰ Согласно фрагменту из трактата Хаима Виталья о перевоплощении (*Сэфер гилгулим*), опубликованному в латинском переводе в *KD*, грех Адама выразился в том, что он смешал вместе то, что должно было существовать отдельно: дух и материю, свет и тьму. См.: *KD*. Vol. II (2). P. 359–360.

По его мнению, учение этой школы каббалы не только позволяет объяснить универсальное значение христианства в истории человечества, но и поддерживает центральную для квакеров идею о присутствии внутри человека особго «света» божественной сущности Христа. Души всех людей, в том числе и язычников, проходят в течение тысячи лет через 12 перевоплощений (revolutions) на пути ко всеобщему спасению, в промежутках же между отдельными воплощениями они пребывают в состоянии пассивного покоя³¹. Согласно Кейту, дух Иисуса Христа буквальным образом пронизывает все творение и присутствует в душах людей как «внутренний свет»: «Центр, или Дух души Христа <...> распространяется в виде драгоценного Духа Жизни или Света в святых, а некоторым образом и во всех людях»³². Христос – это посредник между Богом и миром, «корень сотворенной вселенной» и «первая эманация Бога» (*emanatio prima dei*). Говоря о Христе, Кейт заимствует лурианскую терминологию, отождествляя его сразу с двумя «лика́ми» – «Длинным» (арам. *Арих Аннин*, лат. *Macroprosopus*, он же Долготерпивый) и «Коротким» (*Зеир Аннин*, *Microprosopus*, он же Нетерпеливый)³³:

Христос извечно есть Бог <...> это первый человек, о котором еврейские каббалисты говорят одновременно как о Макропрозопусе (какового они именуют *Арих Аннин*) и Микропрозопусе (у них – *Зеир Аннин*). Ибо Иисус – это Великий человек и Мальй человек. Но нет двух Христов (*non duo Christi sunt*), как нет, скажем, и двух *Арихов*³⁴, но есть всего один. Под Великим человеком я понимаю самого Христа, такого, каков он как первая божественная эманация или первое творение Бога, состоящее из души и тела <...> Тело Христово [как бы] пронизывает собой весь материальный и внешний мир. <...> Центр души этого Великого человека находится в Малом человеке, каковой есть Христос <...> Два эти человека суть один, в установленное время снизошедший во чрево Девы Марии и принявший нашу плоть, каковую следует уже именовать не плотью, но небесным и эфирным телом³⁵.

«Душа Христа», пребывающая в душах всех людей, согласно Кейту, – это *нешама* (ивр. «[высшая] душа», «дыхание»), «божественная душа» человека. Она «касается душ всех людей, просветляет их и одухотворяет»³⁶, благодаря ее «распространению» (букв. «растягиванию») люди могут неким образом соприкоснуться с Богом, непостижимым в своей сущности.

Мысли Кейта о Христе – Адаме Кадмоне как посреднике между Богом и душами людей, несомненно, повлияли на взгляды Анны Конвей³⁷. Одна из наиболее оригинальных глав ее книги «Принципы древнейшей и современной философии»³⁸ посвящена каббалистическому обоснованию веры

³¹ Об учении о перевоплощении, воспринятом Ван Гельмонтом из лурианской каббалы, см.: *Coudert A. The Impact of the Kabbalah*. P. 129, 193–194.

³² Цит. по: *Hutton S. From Christian Kabbalism*. S. 204.

³³ См. об этом подробнее в письме Кейта к фон Розенроту: *Coudert A. The Impact of the Kabbalah*. P. 187; *Coudert A. The Kabbala Denudata: Converting Jews or seducing Christians? // Jewish Christians and Christian Jews*. Dordrecht, 1994. P. 79.

³⁴ Т.е. «ликов».

³⁵ Цит. по: *Hutton S. From Christian Kabbalism*. S. 205, n. 29.

³⁶ Из письма Кейта Кнопру фон Розенроту (1675), цит. по: *Hutton S. From Christian Kabbalism*. S. 205.

³⁷ Подобнее о ней см.: *Hutton S. Anne Conway: A Woman Philosopher*. Cambridge, 2004.

³⁸ Книга была издана Ван Гельмонтом вначале в латинском переводе (1690), а затем в 1692 г. по-английски; см. комментированное издание: *Conway A. The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Cambridge, 1996.

в божественность Христа³⁹. Христология Конвей, сочетавшая каббалистические и неоплатонические представления с филоновской концепцией Логоса, обнаруживает заметное влияние идей Авраама Герреры, предполагавшего существование такой промежуточной субстанции, возникшей в результате эманации⁴⁰. Христос – Адам Кадмон у нее – это посредник в процессе эманационного развертывания мироздания. Она утверждает, что еще до творения существовал «небесный Адам, или первочеловек, первосвященник, Жених или Супруг Церкви, или, как его называет Филон, перворожденный Сын Божий»⁴¹, т.е. Христос. Этот Христос не мог быть совечен Богу-Отцу и единосущен с ним, а потому она предлагает вообще отказаться от традиционного понимания Троицы, якобы мешающего христианам соединиться в единой вере с иудеями. Конвей выдвигает собственное истолкование тричности (параллели которому можно обнаружить в еще доникейских христианских учениях, признанных церковью еретическими): Троица – это «мудрость, идея и воля в Боге» (или, в другом месте – «мудрость, идея и слово»)⁴², каковые суть «разные модусы единой субстанции» – формулировки, непосредственно вытекающие из неоплатонизированной каббалы Герреры⁴³. Христос у Конвей становится неким абстрактным первопринципом. По ее мнению, «того, кто признает такого посредника и верит в него, вполне можно назвать верующим во Иисуса Христа, пусть даже он и не знает Его и не верит, что Тот уже явился во плоти»⁴⁴. Посредник этот – «Сын Божий, перворожденный из всех сотворенных, небесный Адам и первосвященник, как его называют наиболее ученые евреи»⁴⁵. Этот небесный Адам, заполняет собой все пространство сотворенного мира, образовавшееся после самоудаления, или самосохранения Бога: «Ради творений своих (чтобы для них появилось место) Он уменьшил высшую меру Своего ослепительного света, и появилось место, подобное пустому кругу, место для миров⁴⁶. Пустота эта не была отсутствием или небытием (*non ens*), но действительным местом ослабленного света, и [свет этот] был душой Мессии, называемого евреями Адамом Кадмоном, и наполнял все это пространство»⁴⁷.

³⁹ Conway A. *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. P. 23–27.

⁴⁰ KD. Vol. I (3). P. 39–44; *Herrera A.C. de. Gate of Heaven*. Leiden, 2002. P. 112–118. Необходимо отметить, что влияние Герреры на христианских авторов во многом было обусловлено его глубокими познаниями не только в иудаизме, но и в христианском богословии и философии: происходя из семьи португальских марранов, он вырос в христианской среде, затем служил у султана Марокко, несколько лет провел в плену у англичан, прежде чем вернулся к открытому исповеданию иудаизма в Амстердаме.

⁴¹ Conway A. *The Principles*. P. 23.

⁴² Т.е. три высшие *сфирот*, объединенные в «лице» Долготерпеливого (*Арих Анпин*).

⁴³ Подробнее см.: *Altmann A. Lurianic Kabbalah in a Platonic Key // Jewish Thought in the 17th Century*. Cambridge, 1987. P. 1–37; *Beltran M. The Influence of Abraham Cohen de Herrera's Kabbalah on Spinoza's Metaphysics*. Leiden, 2016.

⁴⁴ Conway A. *The Principles*. P. 32.

⁴⁵ *Ibid.* P. 24.

⁴⁶ См. о концепции самоудаления Бога в: *Бурмистров К. «Он сжал Себя в Самом Себе» // История философии / History of Philosophy*. 2009. № 14. С. 3–44.

⁴⁷ Conway A. *The Principles*. P. 10. Отметим, что, согласно Конвей (и в отличие от каббалы Ицхака Лурии), Мессия производит дальнейшее «уменьшение» интенсивности своего света «ради творений» и создает внутри себя иерархию сотворенного (*Ibid.*).

Предвечный Человек – Мессия в диалоге Каббалиста и Философа

Ближайшим другом и душеприказчиком Анны Конвей, впервые издавшим ее книгу, был Франциск Меркурий ван Гельмонт. В своих сочинениях он также отождествлял с Христом божественные эманации (Адама Кадмона, Сына (*Zeir Anpin*)), что навлекало на него обвинения в пантеизме и даже материализме. В опубликованном в 1684 г. как приложение к КД трактате «Краткое изложение христианской каббалы»⁴⁸ Ван Гельмонт пытался защититься от подобных обвинений, утверждая, что Христос, тождественный первому «этапу» эманации божественного света – Адаму Кадмону, как раз «отделяет» Творца от творения, не допуская их «смешения»⁴⁹. Задача, поставленная Ван Гельмонтом, была достаточно амбициозной: используя учение лурианской каббалы, по возможности убедительно и непротиворечиво доказать, что христианские догматы о Троице и мессианстве Иисуса Христа присутствуют в наиболее глубоком пласте иудейской религии. Можно предположить, что адресатами его послания должны были стать не только христиане, но и иудеи.

Трактат построен в форме диалога между Каббалистом (далее КТ) и Христианским Философом (ХФ), в котором первый предлагает для обсуждения разные темы, связанные с каббалистическим (лурианским) учением о божественном Абсолюте, его самосокращении, эманации, Первочеловеке, мире *сфирот* и др., а ХФ показывает, что подобные идеи уже содержатся в христианском Писании. При этом, опираясь на Новый Завет, а также часто цитируя еврейскую Библию и некоторые книги каббалы (*Зо́гар*), ХФ игнорирует собственно христианское Предание (труды отцов и учителей Церкви) и сочинения теологов. Трактат написан на латыни, но автор приводит многочисленные цитаты на иврите и арамейском языке и переводит их на латынь (скорее даже пересказывает); необычной особенностью этого сочинения является то, что Новый Завет в нем цитируется на арамейском языке.

В центре обсуждения находится фигура Мессии, а важнейшей целью трактата является доказательство тождества христианского Мессии и еврейского Адама Кадмона. Уже в самом начале ХФ заявляет с определенностью: «Того, кого вы зовете Адамом Кадмоном, мы именуем Христом»⁵⁰.

Вполне логично, что трактат начинается с обсуждения вопросов о Боге как таковом и его отношении к творению, точнее – к проявлению посредством эманации. Признав, что идея эманации является общей для двух религий⁵¹, беседующие переходят к обсуждению возможности создания чего-то иного вне вездесущего Бога и договариваются о необходимости самосокращения Божества (*цимцум*) и образования пустого пространства – места,

⁴⁸ [Van Helmont F.M.] Adumbratio Kabbalae Christianae. Frankfurt a/M., 1684. Краткий анализ содержания трактата см. в: Francis Mercury van Helmont's Sketch of Christian Kabbalism. Leiden, 2012. P. 18–25; см. также: Antognazza M.A. Leibniz on the Trinity and the Incarnations. New Haven; L., 2007. P. 142–143.

⁴⁹ Этот аргумент Ван Гельмонт повторяет и в других своих сочинениях, напр., в «Paradoxal Discourses...» (L., 1685. P. 106–107) и «Seder Olam» (L., 1694. P. 6, 7).

⁵⁰ Van Helmont. Adumbratio. P. 6: «Adeoquod quod vobis dicitur Adam Kadmon, nobis vocatur Christus».

⁵¹ ХФ, впрочем, довольно парадоксально утверждает, что для его позиции подходят оба варианта – творение из ничто и эманация.

в котором пребывает душа Мессии⁵². Божественный свет, который изливается в это пустое пространство, и есть «божественная природа» Мессии (*Natura Messiae Divina*), т.е. Адама Кадмона. «Промежуточное положение этого Первого Адама, или Мессии, [приводит к] последовательному произведению всех остальных творений, – утверждает ХФ. – Этот Адам Кадмон, или Мессия, был изначально призван распространить в себе и ниже себя божественное устройство, как это объясняется в *Сифра ди-цинута* и *Идрот*»⁵³. КТ при этом предупреждает, что хотя каббала исключительно подробно описывает различные аспекты Божества, она же резче всех настаивает на его совершенном единстве – и это тоже не вызывает возражения у его собеседника.

Тема Адама Кадмона специально рассматривается в 3-й главе трактата, озаглавленной «О Посреднике первого порождения, или Первом Адаме» («*De Medio primaevae productionis seu Adamo primo*») ⁵⁴. Этот текст представляет собой наиболее проработанное изложение христианско-каббалистического учения о Мессии. КТ предлагает для обсуждения 24 тезиса, заимствованных из лурианской каббалы (в основном из трактата Герреры «Небесные врата»), и к каждому из них ХФ дает подробный комментарий, указывая на сходные идеи в Новом Завете и «христианской философии». Он утверждает, что бесконечный Бог каббалы (*Эйн-Соф*) и есть христианский Отец, «свет же, который излился от Бесконечного по каналам в Первого Адама, или Мессию, и в нем объединился, можно обозначить как Сына. А изливание оттуда вниз может указывать на качество Святого Духа»⁵⁵. Таким образом, устанавливая соответствие с христианской Троицей, ХФ заявляет и о тождестве Сына, Мессии – с Адамом Кадмоном: «Единородный, пребывающий в груди Отца своего (*qui est in sinu Patri sue*)⁵⁶, может быть понят как Адам Кадмон, который у вас пребывает в груди Бесконечного»⁵⁷.

В дальнейшем диалоге КТ предлагает искать в христианских текстах подтверждение основным характеристикам Адама Кадмона. Прежде всего, это представление о том, что «изначально Адам Кадмон был единственным, или единственной причиной [всякого] порождения», что «это инструмент и посредник для всего, что последовало за начальным» и «совершенная причина совершенных причин» (*causa perfecta causarum perfectum*)⁵⁸. В сжатом виде КТ перечисляет основные эпитеты, определения, метафоры, которые относятся к Адаму Кадмону в философских интерпретациях каббалы XVII в. Он утверждает, что «Первого Адама называют прототипом, в котором слиты вместе все возможности», что это «действенная причина всякого совершенства», «царь царей», «высшее знание и слово единого Бога»,

⁵² ХФ упоминает здесь одно из имен Бога в иудаизме – «Место», ивр. *маком* (лат. *Locus*), и полагает, что указание на эту идею содержится в Деян. 17:28: «...ибо мы Им живем и движемся и существуем». См.: *Van Helmont. Adumbratio*. P. 6.

⁵³ Трактаты книги *Зоѓар*. Цит по: *Van Helmont. Adumbratio*. P. 6.

⁵⁴ *Van Helmont. Adumbratio*. P. 7–26.

⁵⁵ *Ibid.* P. 7.

⁵⁶ Ван Гельмонт цитирует арамейский перевод Евангелия от Иоанна, отличный от греческого текста и сделанных с него переводов. Ср. в Ин. 1:18: «Единородный **Сын**, сущий в недре Отчем». В Вульгате также: «...*unigenitus Filius qui est in sinu Patris*».

⁵⁷ *Van Helmont. Adumbratio*. P. 8.

⁵⁸ *Ibid.* P. 9 (ср.: *KD. Vol. 1 (3). P. 32*). В этой части тезисы и формулировки заимствуются из латинского перевода трактата «Небесные врата» Авраама Герреры, опубликованного в *KD*.

«высший венец» (*Corona Summa*)⁵⁹, «Макрокосм, который содержит в себе причинности всех первых причин», а также «обитель бесконечного и высший свет <...> сокровищница всех совершенств, которые оказывают влияние и истекают во все следствия, пространственные и временные»⁶⁰. ХФ без труда находит соответствующие, по его мнению, цитаты в Новом Завете.

Некоторые из тезисов КТ выглядят достаточно изощренно. Например, он говорит, что «Адам Кадмон называется Первым именем, то есть первой буквой אָדָם [*Алеф*] и – по метатезе – אֱלֹהִים [*пеле*]»⁶¹. Перестановка трех букв, составляющих название первой буквы еврейского алфавита *алеф* (с которой начинается слово *адам*), действительно дает слово *пеле* (ивр. «чудо»), о чем говорится уже в «Книге Сияния»⁶². ХФ отвечает КТ, что и христианский Мессия называется *Алеф* в Апок. 1:8, 21:6, 22:13 (*Алеф*, а не *Альфа*, что не удивительно, поскольку им цитируется арамейский перевод Нового Завета); он указывает также, что Мессия-Младенец, с использованием сходной перестановки букв, называется «чудом», *пеле* в Ис. 9:6⁶³.

На вопрос о том, как христиане понимают тот «тончайший канал»⁶⁴, по которому Первый Адам получил излияние от Бесконечного, ХФ отвечает, что, по его мнению, здесь каббала подтверждает христианский догмат единосущности, *консубстанциальности* нерожденного Отца и рожденного Сына: «...этот канал, на который вы указываете, обнаруживает единство Первого Адама [с Эйн-Соф], т.е. они некоторым образом совершенно и просто едины между собой – и о подобном же единстве говорится про Мессию, Ин. 10:30: «Я и Отец – одно»»⁶⁵.

Подробно обсуждается также проблема собственно проявления бесконечного Бога посредством эманации. Как мы уже видели, важнейшим затруднением здесь была опасность пантеизма, а потому Ван Гельмонт указывает на необходимое наличие «зазора» между Бесконечным и Адамом Кадмоном, ХФ же говорит здесь о различии между ипостасями Отца и Сына. Далее следует обсуждение важнейшей темы каббалы – учения о десяти *сфирот*. КТ утверждает, что, согласно каббале, «Первый Адам <...> разделяется на десять исчислений, или частей, порожденных и изошедших от Первой причины»⁶⁶. Кратко охарактеризовав десять *сфирот*, он просит объяснить, какое отношение все это имеет к Мессии, на что христианин заявляет, что *сфирот* отражают внутреннюю «жизнь» Мессии.

⁵⁹ То есть *Кетер эльон*, Высший Венец, название первой из *сфирот*, с которой Геррера отождествляет Адама Кадмона: «Он – Адам Кадмон, согласно нашему Учителю [Ицхаку Лурии], и Высший Венец у других каббалистов» – *ше-зу адам кадмон эцель морейну ве-кетер эльон эцель йетер га-мекубалим* (Геррера А. Бейт Элогим. Шаар га-шамаим. Иерусалим, 2002. С. 371).

⁶⁰ *Van Helmont*. *Adumbratio*. P. 9–10.

⁶¹ *Ibid*. P. 12.

⁶² См.: Зоѓар 3:193b (Сэфер га-зоѓар. Т. 8. С. 435). Кнорр фон Розенрот указывает на буквенное соответствие и смысловую связь двух этих слов в *KD*. Vol. I (1). P. 4.

⁶³ «Ибо Младенец родился нам – Сын дан нам; владычество на раменах Его, и нарекут имя Ему: Чудный (*пеле*)...».

⁶⁴ У Хаима Виталья и в каббале Герреры – *цинор дак* (тонкий канал) или *хут* (нить), нечто настолько неуловимое и асимптотически стремящееся к отсутствию, что оно не нарушает трансцендентности Эйн-Соф, но связывает его с Адамом Кадмоном (*Виталь Х. Эц хаим. Иерусалим, 1866. Л. 11об.*). Ср.: *Necker G. Humanistische Kabbala Im Barock*. Berlin; Boston, 2011. S. 153.

⁶⁵ *Van Helmont*. *Adumbratio*. P. 12–13.

⁶⁶ *Ibid*. P. 14.

Переходя к связи между Адамом Кадмоном и божественным четырехбуквенным Именем (ЙХВХ), КТ поясняет, что в каббале «Первый Адам содержит четыре расширения (*quator plenitudines*) [написания] Тетраграмматона⁶⁷, а именно: ׁן (числовое значение 72), ׁד (числовое значение 63), ׁה (числовое значение 45), ׁו (числовое значение 52)»⁶⁸. ХФ приводит в подтверждение того, что эти четыре варианта Имени указывают на Мессию, цитаты из *Зо́гара*, Ветхого и Нового Завета, прибегая, в том числе, к вычислению гематрий⁶⁹. Далее обсуждение переходит к теме пяти видов или уровней души – *нефеш* (собственно душа), *руах* (дух), *нешама* (здесь – «разумение»), *хайя* (жизненный принцип), *йехида* (единство) – представленных в Адаме Кадмоне, а затем к пяти видам света, исходящего из Адама Кадмона в нижние миры. Это свет «(1) [из] головы или черепа (отражает высшее единство и неизменный разум Адама Кадмона); (2) свет [из] мозга или глаз, он же свет *некудим*, или точек, отражает сущность Адама Кадмона; (3) свет [из] ушей, отражает жизнь Адама Кадмона; (4) свет [из] ноздрей, выражает его разум; (5) свет [из] уст, также называемый светом *акудим*, или окутаным <...> Эти светы подобны душам пяти эманированных ликом», т.е. *парцуфим*, каковые ХФ соотносит с самим Сыном Божьим, его сущностью, единством, жизнью, разумом и волей⁷⁰. В целом можно сказать, что КТ и ХФ обсуждают все основные темы лурианского учения об Адаме Кадмоне и вводят их при этом в контекст христологической проблематики. В конце обсуждаемой главы книги Ван Гельмонта оба диспутанта выражают полное убеждение в том, что еврейская концепция Адама Кадмона и христианское учение о Мессии говорят об одном и том же, хотя и используют разные образы и метафоры.

Каббалистическое учение о Предвечном Человеке и Г.В. Лейбниц

В обсуждении христианско-каббалистических трактовок концепции Адама Кадмона принял участие и Г.В. Лейбниц (1646–1716), о влиянии каббалы на взгляды которого существует обширная литература⁷¹. Он был близким другом Ф.М. ван Гельмонта, который и познакомил его в 1671 г. с Кнорром фон Розенротом – по словам самого Лейбница, «человеком высочайшей эрудиции <...> крупнейшим знатоком сокровенного знания евреев»⁷². В 1688 г. Лейбниц провел более месяца в Зульцбахе у Кнорра, обсуждая с ним каббалу и еврейские тексты. По словам философа, из этих занятий он «уяснил следующее: Бесконечное Существо заключено в неделимой точке и излучает свет <...> по своей воле. Первенец среди созданий, Мессия, как [сотворенное] существо, называется Адамом Кадмоном; он получает первые лучи света и посылает их всем

⁶⁷ Эти «расширения» получаются благодаря вычислению числовых значений различных «полных» написаний букв, составляющих Тетраграмматон.

⁶⁸ Ср.: *Herrera A. C. de. Gate of Heaven. P. 67, 334–345.*

⁶⁹ *Van Helmont. Adumbratio. P. 20.*

⁷⁰ *Van Helmont. Adumbratio. P. 24.* Вопрос о *парцуфим* обсуждается специально в 8-й главе «*De Personis Divinitatis in specie*» (*Ibid. P. 54–55*).

⁷¹ См.: *Coudert A. Leibniz and the Kabbalah. Dordrecht, 1995; Foucher de Careil A. Leibnitz, la philosophie juive et la Cabala. Paris, 1861.*

⁷² *Coudert A. Leibniz and the Kabbalah. P. 48.*

остальным созданиям. Второй класс – это [первый] Адам, или тело, [содержащее] души»⁷³.

Комментируя заметки Ван Гельмонта о первых главах Книги Бытия, Лейбниц отказывается от представления о *creatio ex nihilo* и стремится показать, что в действительности происходила своеобразная эманация видимых вещей из вещей невидимых, подобная, по его словам, «прорастанию семян» (образ, характерный для лурианской каббалы). Об эманации говорится и в 47-й аксиоме «Монадологии»: «Таким образом, один только Бог есть первичное Единство, или изначальная простая субстанция. Все монады, сотворенные или производные, составляют Его создания и рождаются, так сказать, из непрерывных, от момента до момента, излучений (*fulgurations*) Божества, ограниченных воспринимающей способностью твари, ибо для последней существенно быть ограниченной»⁷⁴.

Идея первой эманации, Адама Кадмона, была важна и для понимания Лейбницем вопроса о грехопадении, искажении природы всего человечества в результате некоей катастрофы. Поскольку души всех людей изначально пребывали в едином андрогинном Первочеловеке (еще не разделенном на Адама и Еву), все они несут в себе последствия этой катастрофы. Что же произошло? Ответ, который дает Лейбниц, прямо отсылает к лурианскому учению. Он пишет в «Опытах теодицеи»: «У еврейских каббалистов *Malchuth*, или Царство, последняя из сфирот, обозначает то, что Бог управляет всем беспрепятственно, но благостно и без насилия, так что человек думает, будто он исполняет свою волю, между тем как он исполняет волю Божию. Они говорили, будто грех Адама был *truncatio Malchuth a caeteris plantis*⁷⁵, т.е. что Адам убрал последнюю из сфирот, чтобы создать себе царство в царстве Божием и приписать себе свободу, независимую от Бога; но его падение показало ему, что он не мог существовать сам собой и что люди имеют необходимость в искуплении Мессией»⁷⁶. Лейбниц повторяет здесь известную формулу Пико делла Мирандолы, в конце XV в. утверждавшего в своих «*Conclusiones*», что «Грех Адама состоял в отрезании Царства от остальных растений»⁷⁷.

Представление о том, что грехопадение связано с отделением последней из сфирот, *Малхут*, от остальных девяти (и прежде всего – от центральной, *Тиферет*), встречается уже в книге *Зо́гар*. Сфирот были открыты Адаму в образе древа жизни (*Тиферет*) и древа познания (*Малхут*), но, как отмечает Г. Шолем, «вместо того, чтобы сохранить их изначальное единство и таким образом объединить сферы “жизни” и “познания” <...> Адам отделил одну от другой и предался поклонению одной Шхине [т.е. *Малхут*]»⁷⁸,

⁷³ Цит. по: *Foucher de Careil A. Leibnitz*. P. 57–59; см. анализ этой темы, главным образом основанный на переписке Лейбница с востоковедом Матуреном де Лакрозом (1661–1739), в: *Antognazza M.A. Leibniz on the Trinity and the Incarnations*. P. 140–144. Лейбниц, в частности, утверждает, что идея о первом сотворенном существе, Адаме Кадмоне, высказывалась уже христианским апологетом Татианом (II в. н.э.) в его «Слове к эллинам» (*Ibid.*).

⁷⁴ Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 421.

⁷⁵ Отсечение Малхут от остальных растений (лат.).

⁷⁶ Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М., 1998. С. 374–375. Ср.: *Leibniz G.W. Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*. Vol. 2. Amsterdam, 1747. P. 250.

⁷⁷ «*Peccatum Adae fuit truncatio regni a caeteris plantis*» (*Farmer S.A. Syncretism in the West*. P. 346). Этот тезис неоднократно обсуждает и Кнорр фон Розенрот, см.: *KD*. Vol. 1 (1). P. 378.

⁷⁸ Шхина (ивр. «пребывание»), божественное Присутствие в сотворенном мире, отождествляется с последней из сфирот, Царством (*Малхут*).

не признавая ее единства с другими *сфирот*. Тем самым он прервал поток жизни <...> и принес разделение и обособление в мир»⁷⁹.

С этой идеей было связано и распространенное среди христианских исследователей каббалы понимание Боговоплощения: по их мнению, его целью было восстановление гармонии в мире *сфирот* и связи между *Тиферет* (ипостасью Бога-Сына) и *Малхут* (человеческой природой, которую принял воплощенный Иисус). Сходную идею мы встречаем у Лейбница: «Поэтому пришел Иисус Христос, чтобы спасти людей. Он есть предвечный сын Божий <...> но, облекшись прежде, в начале всех вещей, в наиболее совершенную среди созданий природу для их исправления, Христос пребывает между ними; а это и есть второе сынопорождение, ради которого он стал перворожденным всего сотворенного. Каббалисты называют это *Adam Cadmon*...»⁸⁰

Заключение

Как отмечал Э. Бенц, в XVII в. «часто случалось, что, отправляясь от иудаизма, еврейские каббалисты приближались к христианству, но при этом никогда не доходили до полного признания христианской догматики. И напротив, мысль христианских каббалистов, отправной точкой которой было христианское богословие, часто развивалась в направлении, приводившем к конфликту с традиционным учением их церкви и церковных авторитетов. Таким образом, группы эзотериков, евреев и христиан встречались друг с другом в пограничной для этих религий области»⁸¹.

Мы видим, насколько верно это наблюдение для нашего сюжета. Идеи лурианской школы каббалы, которые возникли в ортодоксальной иудейской среде на территории Османской империи в конце XVI – начале XVII в., буквально через несколько десятилетий были с энтузиазмом восприняты в рамках совершенно иной культуры протестантскими мыслителями Германии, Нидерландов и Великобритании. Они увидели в учении этой школы следы той древней «первоначальной мудрости», к которой, по их мнению, восходила христианская традиция и в открытии истинного смысла которой они и усматривали свою задачу. Рассуждая в этой парадигме, они обнаружили концептуальную близость лурианских идей и той неортодоксальной христианской теологии, сторонниками которой они были. Вместе с тем, обнаружению этой близости способствовали и предложенное такими авторами-каббалистами, как Авраам Геррера, изложение на языке ренессансного неоплатонизма основных положений каббалы, и появившиеся латинские переводы ключевых каббалистических сочинений. В это время, в конце XVII в. возникает общий язык, общая терминология, проблемное поле идей и концепций, благодаря которым впервые появляется возможность для интеллектуальной встречи евреев-каббалистов и христианских философов, адептов мессианских движений и теологов-реформаторов.

⁷⁹ Шолем Г. Основные течения. С. 291.

⁸⁰ Лейбниц Г.В. Сочинения. Т. 4. С. 141.

⁸¹ Benz E. La Kabbale chrétienne en Allemagne du xvi au xviii siècle // Kabbalistes Chrétiens. Paris, 1979. P. 111–112.

Список литературы

- Бурмистров К.Ю. «Он сжал Себя в Самом Себе»: Каббалистическое учение о «самоудалении» Бога (*цимцум*) и его интерпретации в европейской культуре // История философии / History of Philosophy. 2009. № 14. С. 3–44.
- Бурмистров К.Ю. Еврейская философия и каббала. История, проблемы, влияния. М.: ИФ РАН, 2013. 266 с.
- Бурмистров К.Ю. Концепция Предвечного Человека (*Адам Кадмон*) в еврейском мистицизме // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 84. С. 97–117.
- Виталь Х. Эц хаим [Древо жизни]. Иерусалим, 1866. 154, 37 л. (На иврите)
- Геррера А.К. де. Бейт Элогим. Шаар га-шамаим [Дом Господа. Небесные врата] / Пер. с исп., введ. и коммент. Н. Йоша. Иерусалим: Махон Бен-Цви, 2002. VIII, 649 р. (На иврите)
- Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. / Пер. Я.М. Боровского и др. М.: Мысль, 1982–1989.
- Орлов А.А. Зеркала Всевышнего: небесный двойник человека в иудейской апокалиптике. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2018. 384 с.
- Сэфер га-зофар аль хамиша хумше Тора [Книга Сияния]: в 10 т. Иерусалим: Ярид га-сфарим, 1998. (На арамейском и иврите)
- Altmann A. Lurianic Kabbalah in a Platonic Key // Jewish Thought in the 17th Century / Ed. by I. Twersky and B. Septimus. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 1–37.
- Antognazza M.A. Leibniz on the Trinity and the Incarnations. Reason and Revelation in the Seventeenth Century. New Haven; L.: Yale Univ. Press, 2007. xxv, 322 p.
- Beltran M. The Influence of Abraham Cohen de Herrera's Kabbalah on Spinoza's Metaphysics. Leiden: Brill, 2016. IX, 449 p.
- Benz E. La Kabbale chrétienne en Allemagne du xvi au xviii siècle // Kabbalistes Chrétiens / Éd. par A. Faivre, F. Tristan. Paris: Albin Michel, 1979. P. 89–148.
- Burmistrov K. Die hebräischen Quellen der Kabbala Denudata // Morgen-Glantz. 2002. Bd. XII. S. 341–376.
- Burmistrov K. The Christian Kabbalah and Jewish Universalism // От Библии до постмодерна. Статьи по истории еврейской культуры / Отв. ред. В.В. Мочалова. М.: Книжники; Текст, 2009. С. 150–176.
- Chajes J.H. Durchlässige Grenzen: Die Visualisierung Gottes zwischen jüdischer und christlicher Kabbala bei Knorr von Rosenroth und van Helmont // Morgen-Glantz. 2017. Bd. 27. S. 99–147.
- Conway A. The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy / Ed. by A.P. Coudert, T. Corse. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996. 73 p.
- Coudert A. Henry More, the Kabbalah, and the Quakers // Philosophy, Science, and Religion in England, 1640–1700 / Ed. by R. Kroll et al. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992. P. 31–67.
- Coudert A. The Kabbala Denudata: Converting Jews or seducing Christians? // Jewish Christians and Christian Jews / Ed. by R.H. Popkin, G.M. Weiner. Dordrecht: Kluwer, 1994. P. 73–96.
- Coudert A. Leibniz and the Kabbalah. Dordrecht: Kluwer, 1995. 218 p.
- Coudert A. The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. Leiden: Brill, 1999. 418 p.
- Crocker R. Henry More. Dordrecht: Kluwer, 2003. 278 p.
- Farmer S.A. Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). Temple (AZ): AZ MRTS, 1998. 596 p.
- Foucher de Careil L.A. Leibniz, la philosophie juive et la Cabale. Paris: Auguste Durand, 1861. 75 p.
- Francis Mercury van Helmont's Sketch of Christian Kabbalism / Ed. by S.A. Spector. Leiden: Brill, 2012. 184 p.
- Ginzberg L. The Legends of the Jews. Vol. V. Philadelphia: The Jewish Publ. Soc. of America, 1925. 450 p.
- Goshen-Gottstein A. The Body as Image of God in Rabbinic Literature // Harvard Theological Review. 1994. No. 87 (2). P. 171–195.

- Herrera A.C. de.* Gate of Heaven / Trans. by K. Krabbenhoft. Leiden: Brill, 2002. 548 p.
- Hutton S.* From Christian Kabbalism to Kabbalistic Quakerism // *Christliche Kabbala* / Hrsg. von W. Schmidt-Biggemann. Ostfildern: Thorbecke, 2003. S. 199–200.
- Hutton S.* Anne Conway: A Woman Philosopher. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004. 280 p.
- Idel M.* Messianic Mystics. New Haven; L.: Yale Univ. Press, 1998. 451 p.
- Idel M.* Ben: Sonship and Jewish Mysticism. L.; N.Y.: Continuum 2007. 725 p.
- Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysique atque Theologica* / Ed. by Ch. Knorr von Rosenroth. Vol. I–II. Sulzbach: A. Lichtenthaler; Frankfurt a/M.: J.D. Zunner, 1677–1684.
- Lærke M.* Three texts on the Kabbalah: More, Wachter, Leibniz, and the philosophy of the Hebrews // *British Journal for the History of Philosophy*. 2017. No. 25 (5). P. 1011–1030.
- Leibniz G.W.* Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. 2 Vols. Amsterdam: F. Changuion, 1747.
- More H.* Opera Omnia. 3 Vols. L.: J. Maycock, 1675–1679.
- Necker G.* Humanistische Kabbala im Barock. Berlin; Boston: De Gruyter, 2011. 310 S.
- Schmidt-Biggemann W.* Geschichte der christlichen Kabbala. Bd. 1–3. Stuttgart: Frohmann – Holzboog, 2012–2013.
- Scholem G.* Kabbalah. Jerusalem: Keter, 1974. 492 p.
- Scholem G.* Origins of the Kabbalah. Princeton: Princeton Univ. Press, 1987. XVI, 487 p.
- Scholem G.* On the Mystical Shape of the Godhead. N.Y.: Schocken, 1991. 328 p.
- Seyoon Kim.* The Origin of Paul's Gospel. Eugene (OG): Wipf & Stock, 1981. 402 p.
- Tatian, Theophilus, and The Clementine Recognitions* / Ed. by A. Roberts and J. Donaldson. Edinburgh: T. & T. Clark, 1867. 485 p. (Ante-Nicene Christian Library. Vol. III)
- The Clementine Homilies. The Apostolic Constitutions* / Ed. by A. Roberts and J. Donaldson. Edinburgh: T. & T. Clark, 1870. 340, 280 p. (Ante-Nicene Christian Library. Vol. XVII)
- Stroumsa G.* Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ // *Harvard Theological Review*. 1983. No. 76 (3). P. 269–288.
- [*Van Helmont F.M.*] Adumbratio Kabbalae Christianae. Frankfurt a/M.: J.D. Zunner, 1684. 70 p.
- Van Helmont F.M.* The Paradoxal Discourses Concerning the Macrocosm and Microcosm. L.: J.S. and F. Collins, 1685. 215 p.
- [*Van Helmont F.M.*] The Divine Being and its Attributes. L.: R. Taylor, 1693. 240 p.
- [*Van Helmont F.M.*] Seder Olam, or, The order, series or succession of all the ages, periods, and times of the whole world. L.: S. Howkins, 1694. 236, [3] p.
- Vileno A.M.* Enjeu d'une réception: la figure d'adam kadmon dans la Kabbala denudata de Knorr de Rosenroth // *Esthétique et Spiritualité: Circulation des modèles en Europe* / Éd. par B. Decharneux et al. Paris: EME, 2012. P. 43–56
- Wolfson E.R.* Venturing Beyond: Law and Morality in Kabbalistic Mysticism. N.Y.: Oxford Univ. Press, 2006. 390 p.

“Heavenly Adam” and Jewish Kabbalah in the European religious and philosophical thought of the late 17th – early 18th centuries

Konstantin Yu. Burmistrov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: kburmistrov@iph.ras.ru; web: <https://iph.ras.ru/burmistrov.htm>

The article analyzes various interpretations of the concept of the primordial archetypal man (Heb. Adam Kadmon), borrowed by European thinkers of the 17th – early 18th centuries from the tradition of Jewish mysticism (Kabbalah). The European authors who had acquainted themselves with this idea through contacts with kabbalists, their writings and translations of their works actively used it in developing their own views. Drawing a parallel between Adam Kadmon and the “eternal Christ”, in the image of which the world and man were created, these thinkers sought to substantiate

the idea of the unity of mankind and the Church, as well as the possibility of universal salvation. Adam Kadmon, or “the eternal Christ” is understood by them as “a single source, or the only reason for all creation”, “the perfect reason for all perfect reasons”. The ideas adopted by European authors from Kabbalah had a significant impact on their understanding of the nature of the Trinity and its hypostases as modes of a single substance, as well as on a metaphysical explanation of the imperfection of the world and the meaning of the Incarnation as the restoration of the original perfect figure of the eternal Man.

Keywords: Christianity, Kabbalah, Jewish philosophy, Judaism, Christ, Adam Kadmon, Leibniz

For citation: Burmistrov, K.Yu. “‘Nebesnyi Adam’ i evreiskaya kabbala v evropeiskoi religiozno-filosofskoi mysli kontsa XVII – nachala XVIII vv.” [“Heavenly Adam” and Jewish Kabbalah in the European religious and philosophical thought of the late 17th – early 18th centuries], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 2, pp. 49–67. (In Russian)

References

- Altmann, A. “Lurianic Kabbalah in a Platonic Key”, *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, ed. by I. Twersky and B. Septimus. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, pp. 1–37.
- Antognazza, M.A. *Leibniz on the Trinity and the Incarnations. Reason and Revelation in the Seventeenth Century*. New Haven; London: Yale Univ. Press, 2007. xxv, 322 pp.
- Beltran, M. *The Influence of Abraham Cohen de Herrera’s Kabbalah on Spinoza’s Metaphysics*. Leiden: Brill, 2016. 431 pp.
- Benz, E. “La Kabbale chrétienne en Allemagne du xvi au xviii siècle”, *Kabbalistes Chrétiens*, éd. par A. Faivre, F. Tristan. Paris: Albin Michel, 1979, pp. 89–148.
- Burmistrov, K.Yu. “Die hebräischen Quellen der Kabbala Denudata”, *Morgen-Glantz*, 2002, Bd. XII, S. 341–376.
- Burmistrov, K.Yu. “‘On szhal Sebja v Samom Sebe’: Kabbalisticheskoe uchenie o samoudalenii Boga (tzimtzum) [‘He contracts Himself by Himself within Himself’: kabbalistic concept of self-contraction of God], *Istoriya filosofii / History of Philosophy*, 2009, No. 14, pp. 3–44. (In Russian)
- Burmistrov, K.Yu. “The Christian Kabbalah and Jewish Universalism”, *Ot Biblii do postmoderna* [From the Bible to Postmodernism], ed. by V.V. Mochalova. Moscow: Knizhniki Publ.; Tekst Publ., 2009, pp. 50–176. (In Russian)
- Burmistrov, K.Yu. *Evrejskaja filosofija i kabbala. Istorija, problemy, vlijanija* [Jewish Philosophy and Kabbalah. History, concepts, and influences]. Moscow: IPh RAS Publ., 2013. 266 pp. (In Russian)
- Burmistrov, K.Yu. “Konceptija Predvechnogo Cheloveka (Adam Kadmon) v evrejskom misticizme” [The Concept of the Primordial Man (Adam Kadmon) in Jewish Mysticism], *St. Tikhon’s University Review, Series I: Theology. Philosophy. Religious studies*, 2019, Vol. 84, pp. 97–117. (In Russian)
- Chajes, J.H. “Durchlässige Grenzen: Die Visualisierung Gottes zwischen jüdischer und christlicher Kabbala bei Knorr von Rosenroth und van Helmont”, *Morgen-Glantz*, 2017, Bd. 27, pp. 99–147.
- Conway, A. *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, ed. by A.P. Coudert, T. Corse. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996. 116 pp.
- Coudert, A. “Henry More, the Kabbalah, and the Quakers”, *Philosophy, Science, and Religion in England, 1640–1700*, ed. by R. Kroll et al. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992, pp. 31–67.
- Coudert, A. “The Kabbala Denudata: Converting Jews or seducing Christians?”, *Jewish Christians and Christian Jews*, ed. by R.H. Popkin, G.M. Weiner. Dordrecht: Kluwer, 1994, pp. 73–96.

- Coudert, A. *Leibniz and the Kabbalah*. Dordrecht: Kluwer, 1995. 218 pp.
- Coudert, A. *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century*. Leiden: Brill, 1999. 418 pp.
- Crocker, R. *Henry More*. Dordrecht: Kluwer, 2003. 278 pp.
- Farmer, S.A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*. Temple (AZ): AZ MRTS, 1998. 596 pp.
- Foucher de Careil, L.A. *Leibniz, la philosophie juive et la Cabale*. Paris: Auguste Durand, 1861. 75 pp.
- Ginzberg, L. *The Legends of the Jews*, Vol. V. Philadelphia: The Jewish Publ. Soc. of America, 1925. 460 pp.
- Goshen-Gottstein, A. "The Body as Image of God in Rabbinic Literature", *Harvard Theological Review*, 1994, No. 87 (2), pp. 171–195.
- Herrera, A.C. de. *Gate of Heaven*, trans. by K. Krabbenhoft. Leiden: Brill, 2002. 548 pp.
- Herrera, A.C. de. *Beit Elohim. Shaar ha-Shamaim [House of God. Gates of Heaven]*, trans. by N. Yosha. Jerusalem: Machon Ben-Zvi Publ., 2002. VIII, 649 pp. (In Hebrew)
- Hutton, S. "From Christian Kabbalism to Kabalistic Quakerism", *Christliche Kabbala*, hrsg. von W. Schmidt-Biggemann. Ostfildern: Thorbecke, 2003, S. 199–200.
- Hutton, S. *Anne Conway: A Woman Philosopher*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004. 280 pp.
- Idel, M. *Messianic Mystics*. New Haven; London: Yale Univ. Press, 1998. 451 pp.
- Idel, M. *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*. London; New York: Continuum, 2007. 725 pp.
- Knorr von Rosenroth, Ch. (ed.) *Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysique atque Theologica*, Vol. I–II. Sulzbach: A. Lichtenthaler; Frankfurt a/M.: J.D. Zunner, 1677–1684.
- Lærke, M. "Three texts on the Kabbalah: More, Wachter, Leibniz, and the philosophy of the Hebrews", *British Journal for the History of Philosophy*, 2017, No. 25 (5), pp. 1011–1030.
- Leibniz, G.W. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 2 Vols. Amsterdam: F. Changuion, 1747.
- Leibniz, G.W. *Sochinenija [Works]*, 4 Vols, trans. by Ya.M. Borovsky et al. Moscow: Mysl' Publ., 1982–1989. (In Russian)
- More, H. *Opera Omnia*, 3 Vols. London: J. Maycock, 1675–1679.
- Necker, G. *Humanistische Kabbala im Barock*. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2011. 310 S.
- Orlov, A.A. *Zerkala Vsevyshnego: nebesnyj dvojniki cheloveka v iudejskoj apokaliptike [The Greatest Mirror: Heavenly Counterparts in the Jewish Pseudepigrapha]*. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publ., 2018. 384 pp. (In Russian)
- Roberts, A. & Donaldson, J. (eds.) *Tatian, Theophilus, and The Clementine Recognitions*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1867. 485 pp. (Ante-Nicene Christian Library. Vol. III)
- Roberts, A. & Donaldson, J. (eds.) *The Clementine Homilies. The Apostolic Constitutions*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1870. 340, 280 pp. (Ante-Nicene Christian Library. Vol. XVII)
- Schmidt-Biggemann, W. *Geschichte der christlichen Kabbala*, Bd. 1–3. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2012–2013.
- Scholem, G. *Kabbalah*. Jerusalem: Keter Publ., 1974. 492 pp.
- Scholem, G. *Origins of the Kabbalah*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1987. XVI, 487 pp.
- Scholem, G. *On the Mystical Shape of the Godhead*. New York: Schocken, 1991. 328 pp.
- Scholem, G. *Osnovnye techenija v evrejskoj mistike [Major Trends in Jewish Mysticism]*. Moscow; Jerusalem: Gesharim Publ., 2004. 512 pp. (In Russian)
- Sefer ha-Zohar [Book of Splendour]*, 10 Vols. Jerusalem: Yarid ha-sfarim Publ., 1998 (In Aramaic and Hebrew)
- Seyoon, Kim. *The Origin of Paul's Gospel*. Eugene (OG): Wipf & Stock, 1981. 402 pp.
- Spector, S.A. (ed.) *Francis Mercury van Helmont's Sketch of Christian Kabbalism*. Leiden: Brill, 2012. 184 pp.
- Stroumsa, G. "Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ", *Harvard Theological Review*, 1983, No. 76 (3), pp. 269–288.
- [Van Helmont, F.M.] *Adumbratio Kabbalae Christianae*. Frankfurt a/M.: J.D. Zunner, 1684. 70 pp.
- [Van Helmont, F.M.] *The Paradoxical Discourses Concerning the Macrocosm and Microcosm*. London: J.S. and F. Collins, 1685. 215 pp.

- [Van Helmont, F.M.] *The Divine Being and its Attributes*. London: R. Taylor, 1693. 263 pp.
- [Van Helmont, F.M.] *Seder Olam, or, The order, series or succession of all the ages, periods, and times of the whole world*. London: S. Howkins, 1694. 236, [3] pp.
- Vileno, A.M. “Enjeu d’une réception: la figure d’adam kadmon dans la Kabbala dénudata de Knorr de Rosenroth”, *Esthétique et Spiritualité: Circulation des modèles en Europe*, éd. par B. Decharneux et al. Paris: EME, 2012, pp. 43–56.
- Vital, H. *Etz Haim* [Tree of Life]. Jerusalem, 1866. 154, 37 f. (In Hebrew)
- Wolfson, E.R. *Venturing Beyond: Law and Morality in Kabbalistic Mysticism*. New York: Oxford Univ. Press, 2006. 390 pp.

А.В. Карабыков

ПУТЕМ АДАМА: ПРОБЛЕМА ВОССОЗДАНИЯ ИЗНАЧАЛЬНОГО ЯЗЫКА В ПАРАЦЕЛЬСИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ*

Карабыков Антон Владимирович – доктор философских наук, кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры философии естественнонаучного профиля. Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского. Российская Федерация, 295007, Республика Крым, г. Симферополь, пр. Академика Вернадского, д. 4; e-mail: meavox@mail.ru

В работе исследуется система вер и презумпций, лежавшая в основе лингвофилософских и семиотических построений Парацельса и его последователей, а также заданные ею воззрения на сущность и способы обретения первоначального языка, развитие в его учении. Эта система и взгляды рассматриваются в контексте «адамического» проекта XV–XVII вв. и парацельсианского учения в целом. Особое внимание уделено Парацельсовой интерпретации библейских сюжетов о сотворении мира и человека, первоначальном установлении имен и грехопадении, поскольку она проясняет смысл указанных построений. Доказывается, что в свете данной доктрины обретение, как и само создание, первоязыка прямо зависит от владения искусством толкования сигнатур (*Kunst signata*), вложенных Богом в природные вещи. Это искусство играло главную роль в адамических спекуляциях парацельсианцев, сдвигая на задний план собственно лингвофилософскую проблематику. Так что Адам выступает образцовым герменевтом природного мира, а библейский нарратив о наречении животных и птиц (Быт. 2.19–20) используется в основном для легитимизации учения о сигнатурах, которое занимало центральное место в парацельсианской медицине и философии природы. Статью дополняет сокращенный перевод трактата немецкого ученого Вольфганга Амвросия Фабриция «Ботанический вопрос. О сигнатурах растений» (1653), посвященный критическому разбору этой парацельсианской доктрины с позиций умеренного галенизма, доминировавшего в университетской медицине той эпохи.

Ключевые слова: Парацельс, ренессансный неоплатонизм, эмблематическое мировоззрение, герменевтика природы, сигнатуры вещей, Книга Бытия, история науки и медицины

Для цитирования: *Карабыков А.В.* Путем Адама: проблема воссоздания изначального языка в парацельсианской философии // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 2. С. 68–96.

* Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 18–011–00601 «Книга Природы» в контексте герменевтических стратегий Возрождения и раннего Нового времени».

«Язык Адама и, конечно, внутренний смысл его, который некоторые селят-ся постичь, надеясь в именах, данных Адамом, узреть сущности вещей, нам совершенно неизвестен», – констатировал Лейбниц, давая понять, что все проекты воссоздания мифического первоязыка обречены на провал, даже если кто-то считает иначе¹. В последнее десятилетие XVII в., когда были написаны эти строки, такого рода энтузиасты были уже редки и мало влиятельны. Но столетием ранее к ним относилось едва ли не большинство европейских интеллектуалов. Многие из них полагали, что язык Адама существует в виде конкретного исторического наречия (на его роль чаще всего выдвигался иврит) или системы письма (нередко в качестве таковой рассматривалась древнеегипетская иероглифика) и потому более или менее известен². Напротив, другие исходили из тезиса, который позднее озвучил Лейбниц, но завершали его контрарным выводом: первоначальный язык человечества утрачен, однако может быть найден. Может и должен, и эта мысль претворялась в серии интеллектуальных начинаний, часто не имевших между собой почти ничего общего. Но если вписать их в контекст так называемого адамического проекта – умственного движения XV–XVII вв., вдохновленного мечтой о реставрации изначального языка, мы убедимся, что эти инициативы представляли собой один из моментов его диалектики. Начавшись с доказательства первичности определенного языка (стратегия I «обосновать»), этот проект прошел в своем развитии через точку поисков знаковой системы Адама (стратегия II «найти») и завершился разделением на два пути – мистический (стратегия III «принять» в качестве дара свыше) и рационалистский (стратегия IV «создать» искусственную замену)³. Эти два последних направления строились на представлении о том, что первоначальный язык всецело утерян и не может быть восстановлен – по крайней мере, человеческими усилиями. Именно это имел в виду Лейбниц, уделявший большое внимание адамической проблематике. Вынося вердикт всем предшествующим спекуляциям, связанным с нею, он стремился показать необходимость субститута первоязыка в виде сугубо рациональной знаковой системы. Посвятив многие годы его созданию, он потерпел фиаско, но сам замысел был признан впоследствии финальным актом адамической утопии Ренессанса.

В этой статье речь пойдет о поисках первоначального языка, составивших содержание второй стратегии («найти»). Сначала я дам ее краткий очерк и охарактеризую те духовные условия, в которых могли культивироваться эти поиски. Затем сконцентрируюсь на одном из главных ее вариантов, разработкой которого занимался Парацельс и его последователи – представители так называемой «химической философии». В конце будут рассмотрены основы учения о сигнатурах, фундировавшего адамические спекуляции парацельсианцев.

¹ Лейбниц Г.-В. Сочинения: в 4 т. Т. 3. М., 1984. С. 502.

² См.: Карабыков А.В. Трансформация метафизики первоначального языка в ренессансном каббализме // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 186–197; Карабыков А.В. Язык Адама, иероглифика египтян и «эмблематическое мировоззрение» Ренессанса // Вопросы философии. 2017. № 1. С. 133–144.

³ См.: Карабыков А.В. «И нарек человек имена...»: стратегии воссоздания адамического языка в культуре Ренессанса // Человек. 2014. № 5. С. 114–131.

Культурный контекст

В зависимости от того, где полагали обрести ключи к утраченному языку Адама, стратегия II «найти» делилась на два извода. В согласии с первым, поиски праязыка должны были начинаться с изучения знаков (сигнатур), начертанных от века Творцом в вещах и стихиях природы. Предполагалось, что будучи познанными, сигнатуры могут быть неким образом переведены в единицы языка, отличного от всех наличных наречий тем, что точно и полно отражает сущность творений. Приверженцы этого взгляда считали, что именно так действовал сам Адам, когда давал имена животным (Быт. 2:19–20), и что есть возможность повторить его ономато-поэтический путь. В свете второго варианта полем для поисков служили доступные языки и тексты, где, как думали его адепты, «рассыпаны осколки» первоязыка, из которых – при наличии верных метода и теории – можно воссоздать целое. Вместе с тем преобладавшая тенденция состояла в том, чтобы сближать, а не противопоставлять эти изводы. Не так уж редко их поддерживали одни и те же интеллектуалы, отдавая приоритет одному варианту, но и не теряя из виду другой.

Это не блокировало, однако, и стремления к тому, чтобы как можно дальше развести «природный» и «лингвистический» варианты, попытавшись реализовать их в чистом виде. Но, проведенная до конца, такая реализация означала демонтаж или, по крайней мере, кардинальную трансформацию адамического проекта с его идеалом «человеко-природного» языка. Так, часть ученых, работавших единственно с языковым материалом, пришла к идее своеобразной «этимологической дистилляции»⁴. Она заключалась в том, чтобы из всей доступной массы этого материала выделить элементы, кажущаяся универсальность которых побуждала видеть в них первообразные, адамические единицы. Но эти последние уже не имели тех свойств, которые в глазах многих составляли уникальность изначального языка – эпистемического совершенства, проистекавшего из его особого причастия бытию, и магической мощи. Напротив те, кто фокусировал внимание на природе, менее или более строго отделенной от мира культуры, либо абсолютизировали значение природных знаков, «обесценивая» поиск первоязыка человечества, как Парацельс (1493–1541), либо, как Фрэнсис Бэкон (1561–1626), целенаправленно стирали семиотический слой с лица природы, уча видеть ее исключительно в вещественном измерении. В этом случае, как и в ситуации с «дистилляцией», изменение и подрыв адамического проекта были побочным следствием глобальной – метафизической – реформы, связанной с разрушением эмблематического мировоззрения Ренессанса.

С позиции ренессансного мировидения природа казалась «написанной на языке эмблем»⁵. Господствовавшая тогда онтологическая картина не знала строгих границ между природно-вещественной и культурно-семиотической областями. Две этих сферы «естественно» перетекали друг в друга через посредствующие домены, образуемые смешанными формами. Переходя от лингвистического полюса в сторону чисто физического, человек

⁴ Aarsleff H. From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History. Minneapolis, 1982. P. 282.

⁵ Ashworth W.B., Jr. Emblematic Natural History of the Renaissance // Cultures of Natural History. Cambridge, 1996. P. 36.

вступал в область семиотических произведений иного, не вербального, порядка: собственно эмблематики, иероглифики, геральдики и т.п. Как правило, их бытийный статус считался более высоким, чем у слова, поскольку в состав таких произведений чаще всего входили образы природных вещей, благодаря контексту являвшие свой сокровенный смысл, адресованный человеку⁶. Описанная область граничила с иной, по преимуществу природной, сферой, в которую – при взгляде в противоположной перспективе – переходил мир физических объектов. То была сфера природной сигнификации, которая охватывала совокупность знаков, запечатленных Богом в творениях. Эти знаки именовались рядом синонимов, взятых из обоих культурно-семиотических доменов: иероглифами, эмблемами, письменами, начертаниями, буквами и т.п.⁷ Не составлял исключения и термин «сигнатура» (*signatura*), который был введен в оборот парацельсианцами и восходил к корню, означавшему подпись, печать, клеймо.

Представление о взаимопереходе культурной и природной сфер бытия находило выражение в исследовательской практике того времени, направляемой энциклопедическим идеалом. Икона ренессансной учёности, цюрихский эрудит Конрад Гесснер (1516–1565) стяжал прижизненную славу и как создатель самого обширного описания мировой фауны, представленного в фундаментальной «*Истории животных*» (*Historia animalium*, 1551–1558), и как блестящий знаток языковой истории, изложенной в его «*Митридат*» (*Mithridates*, 1555). Он же интересовался древнеегипетской иероглификой, в которой видел знаки, превосходящие в эпистемическом плане единицы языка, но уступающие «образам и формам, начертанным в вещах природой»⁸. Такого рода образам, запечатленным в животных и птицах, отведено значительное место и в его зоологической «*Истории*». Это указывает на взаимосвязь всех направлений деятельности Гесснера, финальной целью которой было восстановление мудрости праотцев, пострадавшей от грехопадения и последующих катастроф. «Что может быть похвальней из всех [видов] гуманистических штудий, как не принятие долга... спасти от гибели прошлое и вернуть соответствие слов вещам и вещей словам?» – вопрошал ученый в начале своей «*Истории*», держа в уме установление имен Адамом⁹. Подобный спектр научных интересов был свойствен многим ренессансным интеллектуалам: Иоахиму Камерарию, Николаю Тауреллу, Вольфгангу Францию, Улиссу Альдрованди, природоведческие труды которого вкуче с трактатами Гесснера и Франция считались источником сведений о знаках природных вещей¹⁰. Вдохновленный «*Митридатом*» Гесснера, молодой иезуит Афанасий Кирхер (1602–1680), один из завершителей

⁶ См.: *Schöne A. Emblematic und Drama im Zeitalter des Barock*. München, 1993. S. 26.

⁷ См., например: *Fabricius W.A. АПОРНА ВОНАНИКОН. De signaturis plantarum*. Norimbergae, 1653. P. 1.

⁸ *Gesner C. De rerum fossilium, lapidum et gemmarum maxime, figuris et similitudinibus liber*. Zurich, 1565: «A natura vero rebus impressae imagines ac figurae». Здесь и далее цитаты из первоисточников даются в моем переводе. В сносках дается оригинал соответствующего фрагмента. Там, где в ссылках отсутствует номер страницы, оригинальный текст не имеет пагинации.

⁹ *Gesner C. Historiae animalium*. Lib. I De quadrupedibus viviparis... Zurich, 1551: «Quid vero laudabilius ex omni humanitatis studio quam suscipere tam liberale tamque laudabile munus renovandae vetustatis, vel ab interitu potius vendicandae, & nomina rebus, & res nominibus redendi».

¹⁰ См.: *Fabricius W.A. Op. cit.* P. 2.

энциклопедической эпохи, планировал создать «*Универсальную историю алфавитов и языков всего мира*» (*Characterum literarum linguarumque totius universi historia universalis*). По замыслу автора, она должна была включать среди прочего описание «знаков, начертанных Творцом природы в таких предметах, как животные, растения [и] камни»¹¹.

Завершая обзор исследуемой стратегии, отмечу, что, кроме внутренней сложности, ее анализ затрудняется тем, что в своем осуществлении она обычно дополнялась иными элементами адамического проекта. В частности, она могла соединяться с четвертой стратегией по формуле «*создать, чтобы найти*». Контаминации такого рода способствовало отсутствие четкого различия между созданием и нахождением, *creatio* и *inventio* в ренессансном мышлении. Ее самым красноречивым проявлением служили неисчислимы́е этимологии названий вещей и приисканные значения тех или иных природных странностей: комет, уродств, диковинных растений – словом, всего, в чем видели знамение¹². Кроме того, каждый вариант стратегии «*найти*» имел свое характерное дополнение. Те, кто чаял приблизиться к первоначальному языку через существующие наречия, как правило, привлекали элементы первой стратегии, образуя комплекс «*найти, чтобы обосновать*». Дело в том, что сторонники этого направления – к ним относились пионеры сравнительно-исторической лингвистики, обычно чуждые мистицизма, – почти всегда руководствовались определенной мифоисторической схемой. В соответствии с нею, им был известен не первоязык как таковой, а некий ближайший его отпрыск, генеалогически связывавший с ним все позднейшие наречия. И главной заботой этих ученых был поиск позитивных лингвистических данных, которые бы подтверждали правильность этой схемы. Тем, что нужно было доказать прежде всего, являлось наличие у «ближайшего отпрыска» уникальных черт, которые сближали его с языком Адама и отличали от всех остальных наречий. В свою очередь адвокаты пути Адама, ведшего от природных вещей и знаков к именам первоязыка, были лишены такого мифоисторического «компаса». Они стояли перед вопросами, которые грозили оказаться неразрешимыми: как именно можно распознать и объяснить сигнатуры совершенным образом и как затем перевести извлеченное из них знание в систему имен по примеру Адама? Это нередко побуждало их привлекать третью стратегию. Создавая комплекс «*принять, чтобы найти*», они возлагали надежды на сверхъестественное озарение, которое только и могло помочь разрешить им эти загадочные вопросы. Как писал Джон Эллистоун (ок. 1625–1652), наследник Парацельса по теософской линии, начатой Якобом Бёме (1575–1624), сигнатуры – этот «язык Природы», раскрывающий людям пользу природных вещей, – познаются только при содействии Духа Святого¹³.

Очерченные расширения двух версий второй стратегии сообщили каждой из них характерный оттенок: профанно-позитивный в первом случае, религиозно-мистический во втором.

¹¹ Цит. по: *Stolzenberg D. Universal History of the Characters of Letters and Languages: An Unknown Manuscript by Athanasius Kircher // Memoirs of the American Academy in Rome. 2011–2012. Vol. 56–57. P. 318.*

¹² См.: *Rothstein M. Etymology, Genealogy, and the Immutability of Origins // Renaissance Quarterly. 1990. No. 43 (2). P. 344–346; Карабыков А.В. «И нарек человек имена...». С. 125–127.*

¹³ *Ellistone J. Preface to the Reader // Signatura rerum, or, The signature of all things... by Jacob Behmen, aliàs Teutonicus Phyllosophus. London, 1651.*

Адам-парацельсианец

До сих пор я говорил о предпосылках и общих условиях, определявших возможность обрести или хотя бы приблизиться к утраченному праязыку. Теперь, обращаясь к воззрениям тех, кто считал, что ключи к нему сокрыты в природных знаках вещей и что с помощью этих ключей можно повторить путь Адама-ономатета, я намерен показать, почему, вопреки многочисленным заявлениям, эта возможность оставалась сугубо декларативной. Поскольку носители данных взглядов (и авторы заявлений) в большинстве своем были парацельсианцами, или «химическими» философами, наш главный вопрос сейчас в том, какие моменты их доктрины, сколь бы размытой она ни была в действительности, в основном предопределили такую ситуацию? Всего разумнее спросить об этом ее основателя.

Швейцарский врач и мыслитель Теофраст Парацельс неоднократно апеллирует в своих писаниях к библейской теме наречения имен. Толкуя свидетельство Бытия, он, как и многие другие толкователи Вульгаты, заострял внимание на одной малозаметной сегодня детали: «*Appellavitque Adam nominibus suis* (курсив мой. – А.К.) *cuncta animantia...*» (Gen 2:20) – «И нарек Адам всех животных *их* [своими] именами»¹⁴. Парацельс сопровождает свое прочтение следующим пояснением: «Следует знать сначала, что предустановленное искусство (*die Kunst signata*) учит давать всем вещам верные имена. Наш праотец Адам знал и владел им в полной мере. Поэтому сразу по завершении Творения он дал всем вещам, каждой в отдельности, их особые имена. <...> И то, как Адам нарекал их, было весьма угодно Богу, ибо он (Адам. – А.К.) делал это, исходя из истинного основания: не из своих измышлений, а из предопределенного (*praedestinierten*), или предустановленного искусства»¹⁵, почему он и стал первым семиотворцем (*signator*)»¹⁶. Но что за таинственное искусство имеет в виду швейцарский мыслитель? Речь идет о предвечном знании, вложенном в вещи при их творении и обнаруживаемом в знаках, которые в них начертал Создатель. Это конкретное, практическое знание, производящее умение правильно пользоваться вещами – прежде всего для исцеления и поддержания здоровья. По словам Парацельса, «*Scientia* должна быть воздействием, поскольку она сокрыта в природе»¹⁷. Такое знание (*Scientia*), как и искусство (*Kunst*), призванное открывать его человеку, в этом смысле является предустановленным. С его помощью Адам смог произвести образцовую герменевтику

¹⁴ В синодальном переводе это многозначительное местоимение отсутствует: «И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым...» (Быт. 2:20).

¹⁵ Ср. такое же отождествление у Освальда Кролла: «...*ex arte praedestinata, id est signata*» – «из искусства предопределенного, т.е. предустановленного» (*Crollius O. Tractatus de Signaturis internis rerum, seu de vera et viva anatomia majoris & minoris mundi // Crollius O. Basilica chymica...* Genevae, 1643. P. 38. В силу этих контекстуальных сближений я перевожу латинизм «*signata*» как «предустановленное», но стоит помнить о других, также релевантных, его значениях («запечатленное», «обозначенное», «замеченное»).

¹⁶ *Paracelsus. Sämtliche Werke. I Abt. Bd. 11. München; Berlin, 1928. S. 397*: «Da sollen ir erstlich wissen, das die Kunst signata leret die rechten namen geben allen dingen. die hat Adam unser erster vater volkornlich gewußt und erkantnus gehabt. dan gleich nach der schöpfung hat er allen dingen eim iedwedern seinen besondern namen geben... und wie er sie nun tauft und inen namen gab, also gefiel es got wol, dan es geschach aus dem rechten grunt, nit aus seinem gut gedunken, sonder aus praedestinierten Kunst, nemlich aus der Kunst signata, darumb er der erst signator gewesen».

¹⁷ *Ibid.* S. 192: «Alfo muß scientia ein einfluß sein, dan sie ist verborgen in der natur».

природного мира и, «прочтя» сигнатуры вещей, перевести их в имена первозданного языка. Поэтому предустановленными и, стало быть, принадлежавшими вещам до появления праотца являлись также эти имена, что, на взгляд Парацельса, проливает свет на акцентированную им деталь библейского стиха. Мысля язык вторичным и до известной степени искусственным созданием по отношению к сигнатурам, натурфилософ сводит адамическую проблематику к задаче овладения *Kunst signata* и постижения системы природных знаков. В силу той же причины он сознательно разделяет мудрость Адама и его язык, расходясь в этом с ренессансными каббалистами.

Да, наш праотец в совершенстве расшифровал сигнатуры и познал по ним сущность вещей. Но в глубокой древности были и другие знатоки «предустановленного искусства», отождествляемого с подлинной Каббалой и магией: Авраам, Моисей, Соломон, халдейские и египетские мудрецы¹⁸. Значит, нужно признать, что Адам не имел иной когнитивной организации до изгнания из Рая, а его грехопадение по существу не изменило ни человеческого естества, ни всего строя природы. Утратив часть своей независимости от мира, он оказался теперь во власти астральных сил и земных стихий. Эта плененность материей повинна в том, что на всем протяжении истории духовные потенции человечества не находили должного осуществления. Но в принципе они осуществимы, и те немногие, кто был способен на это, приобретали мудрость и власть управлять природой, сравнимые с теми, что были свойственны праотцу. Такое положение дел сохраняется во все времена¹⁹. Показательно, что, уменьшая тяжесть грехопадения, Парацельс проходит мимо другой библейской катастрофы – Вавилонского смешения языков²⁰. В отличие от Бёме, много размышлявшего над этим событием, его предшественник не находил его по-настоящему фатальным. Распад языкового универсума не мог причинить вред «предустановленному искусству» толкования сигнатур, в котором был и остается до скончания мира залог восстановления первозданного языка.

Знакомые с интерпретацией ключевых тем Бытия, предложенной Парацельсом, мы не будем удивлены безграничным оптимизмом, которым исполнена его теория познания. «Всё то, что Бог создал на благо людям, Он дал им как собственность в руки, ибо не желал, чтобы оно оставалось утленным. И пусть всё это было создано сокрытым, Он не оставил их (творения. – А.К.) без внешних видимых знаков, которые бы указывали на особое предназначение [всякой вещи]»²¹. Благодаря сему «замечательному предопределению», человеку по силам отыскивать «сущность и свойство всякого

¹⁸ См.: *Paracelsus. Sämtliche Werke. I Abt. Bd. 2. München; Berlin, 1930. S. 36; Paracelsus. Aurora Thesaurusque Philosophorum, Theophrasti Paracelsi, Germani Philosophi et Medici cunctis omnibus accuratissimi. Basiliae, 1577. P. 8–10.* Авторство последнего трактата остается проблематичным. По всей вероятности, он принадлежал перу одного из ранних представителей парацельсианства.

¹⁹ См.: *Paracelsus. Sämtliche Werke. I Abt. Bd. 11. S. 183; Paracelsus. Sämtliche Werke. I Abt. Bd. 14. München; Berlin, 1933. S. 115–116.*

²⁰ Тема вавилонского смешения вскользь упоминается в его работе «Предсказание на следующие 24 года» (*Die Prognostikation auf 24 zukünftige Jahre, 1536*). См.: *Paracelsus. Sämtliche Werke. I Abt. Bd. 10. München; Berlin, 1928. S. 634.*

²¹ *Paracelsus. Sämtliche Werke. I Abt. Bd. 11. S. 393*: «Das alles was got erschaffen hat dem menschen zu gutem und als sein eigentumb in seine hent geben, wil er nit das es verborgen bleib. Und ob ers gleich verborgen, so hat ers doch nicht unbezeichnet gelassen mit auswendigen sichtbarlichen zeichen, das dan ein sondere praedistination gewesen».

творения, произведенного Богом», и таким образом постепенно обретать опытность²². Понятие опытности (*experientia*), одного из центральных в доктрине нашего автора, сопряжено с «извлечением» и усвоением из вещей присущего им разумного, закономерно-целесообразного начала, которое Парацельс трактует как их внутреннее знание (*scientia*). Он отличает опытность от эксперимента (*experimentum*) – результата или опыта, понимаемого как случайное открытие свойств и эффектов предмета, которое не основано на постижении сигнатур и причинно не связано с пониманием его сущности и принципа действия. И поскольку природные знаки открывают доступ к фундаментальному знанию, философ иногда отождествляет сигнатуры со *scientia*²³.

Парацельсов оптимизм питался верой в истинность его учения о сигнатурах, а оно в свою очередь процветало на почве антропоцентрических и антропоморфических воззрений, самым значимым из которых была аналогия макро- и микрокосма. Владевшая умами многих ренессансных интеллектуалов, в трудах парацельсианцев она нашла, пожалуй, самое полное выражение. Кроме того, наш автор развил учение о двух источниках интеллектуального света, ставшее одним из догматов «химической» философии. Согласно этой доктрине, до своего падения праотцы воспринимали мир в благодатном свете, который изливался из Бога. По изгнании же из Рая людям был дан свет природы, частично восполнивший эту утрату. С начала земной истории он направлял познание смертных, помогая им выжить в ставшем враждебным мире. Парацельс замечает, что, питаемые светом природы, человеческие науки не могли достичь скорого совершенства. Требовалось медленное развитие, апофеозом которого стало возвращение в мир благодатного света, вызванное приходом Мессии²⁴. С тех пор наряду со спасением в вечности верующие в Христа призваны обретать полноту познания природы²⁵. И если *de facto* только немногие из них способны на это, виной тому служит приверженность доктринам античных классиков, искаживших «древнюю мудрость», перенятую с Востока²⁶. Другую причину расхождения между призывом и реальностью Парацельс видит в нехватке психологической дисциплины, необходимой для закалки воли и развития воображения, без обращения к которым не достичь знания и власти над природой²⁷.

Считая себя свободным от этих изъянов, наш автор представлялся образцовым христианским ученым, который борется с языческими заблуждениями галенистов²⁸ и предлагает миру приобщиться к изначальному

²² *Paracelsus. Sämtliche Werke. I Abt. Bd. 14. S. 116*: «Ein ieglich werk das got beschaffen hat, des wesen und eigenschaft ist dem menschen müglich zu ergründen». См. также: *Paracelsus. Sämtliche Werke. I Abt. Bd. 11. S. 148–149*.

²³ Ср.: «Сигнатура – это знание, посредством которого обнаруживается каждая скрытая вещь» – «*signatura ist scientia durch die all verborgen ding gefunden werden*» (*Paracelsus. Sämtliche Werke. I Abt. Bd. 2. S. 89*). См. также: *Майер П. Парацельс – врач и провидец. Размышления о Теофрасте фон Гогенгейме. М., 2014. С. 367–371*.

²⁴ *Paracelsus. Sämtliche Werke. I Abt. Bd. 8. München; Berlin, 1924. S. 291–292*.

²⁵ *Ibid. Bd. 12. München; Berlin, 1929. S. 23, 150–151*.

²⁶ См.: *Paracelsus. Sämtliche Werke. I Abt. Bd. 2. S. 7–8, 25; Paracelsus. Aurora Thesaurusque Philosophorum. P. 11–13*.

²⁷ См.: *Paracelsus. Sämtliche Werke. I Abt. Bd. 12. S. 485; Paracelsus. Sämtliche Werke. I Abt. Bd. 14. S. 520*.

²⁸ См.: *Temkin O. Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy. Ithaca; L., 1973. P. 129–133*. По словам Темкина, единственным светилом классической медицины, чей авторитет признавал Парацельс, был Гиппократ.

знанию с помощью «предустановленного искусства» толкования сигнатур. Ставя в зависимость от *Kunst signata* создание и развитие языка, Парацельс как будто обнадеживает читателей: еще одно усилие мысли, и он раскроет перед нами тайну первоязыка, с триумфом завершив путь Адама. Но он не делает этого шага, по-видимому, находя его слишком... банальным. Хотя наш автор ничего не говорит об этом прямо, тут же, после приведенных слов о «первом семиотворце» Адаме, делает реверанс гебраизму. Не отождествляя иврит с первозданным языком человечества, Парацельс признаёт, что в их основе лежит одинаковый принцип, в силу чего иврит содержит «правильные имена, [обозначающие] каждую вещь по её виду и отличительному свойству»²⁹. Впрочем, он сразу дает понять, что не следует видеть в этом что-то уникальное и просто редкостное, поскольку под данным принципом разумеется обычный метафорический перенос. Характер приводимых примеров не оставляет в этом сомнений. Обращаясь сначала к внутренним формам древнееврейских имен животных («слово “свинья” обозначает животное нечистое, “лошадь” – сильное и выносливое»), Парацельс переходит к знакомым нам практикам создания прозвищ и народных названий растений, где находит тот же самый перенос на основе сходства (ср. «свинья» для прозвания грязнули и т.п.)³⁰. Как можно заключить отсюда, единственное, чем продиктована необходимость знания «предустановленного искусства» для установления имен, состоит в том, что с его помощью можно отыскать важнейший признак, чье название будет положено в основу имени целой вещи. Но если распространить этот вывод на ситуацию изначального именованья (Быт. 2:19–20), мы будем вынуждены признать, что язык Адама в своих исходных элементах был произвольным, не отличаясь в этом от любых других наречий. В нем должны были иметься немотивированные первослова вроде упомянутых «грязный» и «выносливый», чтобы затем стать материалом для создания внутренних форм иных – уже мотивированных – имен. Несмотря на то, что сам натурфилософ не доводит эту мысль до конца, вполне ясно, что при взгляде с такой позиции адамический язык не таил загадок, и что если не восстановить, то создать его сносный аналог по силам многим.

Итак, мы видим, что, по мнению Парацельса, даже совершенный человеческий язык является вторичной и в известной степени искусственной системой, необязательной для целей познания: «свет человеческий открывает чудесные творения Бога, не обращаясь [за помощью] к языку»³¹. Начиная с Адама, люди могут познавать мир прежде всего в силу извечной согласованности их разума со знаками природных вещей, лежащей в основании *Kunst signata*. Соответственно, праотец создал язык не столько из когнитивных, сколько коммуникативных нужд. Он не желал возводить стены семиосферы, отделяющие его от природы, которая была для него источником интеллектуального света и, несмотря на грехопадение, естественной смысловой средой. По этой причине, свершив свой языкотворческий путь, Адам, тем не менее, предпочитал направлять взгляд и ум на его исходную точку.

²⁹ *Paracelsus. Sämtliche Werke. I Abt. Bd. 11. S. 397–398*: «...Aus hebraischer sprach auch die rechten namen herfließen und erfunden werden, einem ietwedern nach seiner art und eigenschaft».

³⁰ См.: *Ibid.* S. 398.

³¹ *Paracelsus. Sämtliche Werke. I Abt. Bd. 14. S. 117*: «Die wunderwerk gottes die lernt das liecht des menschen und fragt die zungen nit darumb».

Швейцарский врач утверждает, что основным занятием праотца было изучение природного мира, движимое медико-фармакологическими мотивами. Через «чтение» сигнатур парацельствующий Адам постигал целебные свойства творений, и это позволило ему прожить удивительно долгую жизнь, борясь с вошедшей в мир смертью³². Соответственно, главное, что заслуживает скорби в связи с участием праотца и всего человечества, – это не грехопадение как таковое, а вызванное им забвение «предустановленного искусства». Владение им составляло квинтэссенцию Адамовой мудрости: по отношению к этому создание языка было не более чем довеском, имевшим скромное значение с точки зрения преобладавших интересов «первого парацельсианца». И это притом, что наш автор намного увеличил масштаб деяния Адама, в сравнении с тем, что говорила о нем буква Писания и следовавшие ей ортодоксальные экзегеты, от Августина до Кирхера. Парацельс полагал, что, познав сигнатуры, праотец дал имена всем природным вещам без исключения, а не только «скотам и птицам небесным и всем зверям полевым» (Быт. 2:20). Но сколь бы внушителен ни был объем референтов у первоизданного языка, последний был малой частью великого знакового ансамбля, объединявшего природную и культурную области бытия, и осмыслять его надлежало в этой пансемиотической перспективе³³.

Не менее оригинально швейцарский философ решал проблему магичности изначального языка. Как сторонники, так и противники системы идей, лежавшей в основе адамического проекта, обычно усматривали каузальную связь между уникальной «природностью» праязыка и свойственным ему магическим потенциалом³⁴. Сокращая различие между эдемским и всяким другим наречием, Парацельс отрицал такого рода зависимость. Мы знаем уже, что, с его точки зрения, все языки, включая Эдемский, имели единую сущность. Вместе с тем он считал, что их отдельные элементы действительно могут влиять на реальность. Это воззрение стало следствием концептуальной реформы магии, одним из «отцов» которой был наш автор. Говоря очень кратко, суть изменения заключалась в психологизации магии. Центральным источником оккультной силы были признаны воля, вера и воображение заклинателя, в то время как внешние средства, включая словесные формулы, переосмыслены как вспомогательные³⁵. Если у них все же имеется собственный «ток», они принимают его от звезд, с которыми пребывают в бытийной связи. Эти магические влияния тоже рассматривались Парацельсом *sub specie medicinae* – как благотворные или зловредные для человека и прочих существ. Сводя к общему – медицинскому – знаменателю магию, астрономию и алхимию, швейцарский мыслитель считал настоящих

³² См.: *Paracelsus. Sämtliche Werke. I Abt. Bd. 3. München; Berlin, 1930. S. 185; Crollius O. Basilica chymica. Genevae, 1643. P. 210 (Praefatio admonitoria).*

³³ См.: *Bianchi M.L. Signatura rerum: segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz. Roma, 1987. P. 70.*

³⁴ Ср. тезис Агриппы Неттесгеймского: «Ибо только первичные, верно установленные имена обладают естественной действенностью, так как означают по природе [а не по человеческому произволу]» – «...Sola enim nomina primaria quae sunt recte imposita, quia significant naturaliter, activitatem habent naturalem» (*Agrippa ab Netteszheim. De Occulta Philosophia. Libri Tres. Coloniae, 1533. P. 95*). См. также: *Sennertus D. De chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu ac dissensu. Wittebergae, 1619. P. 606–624.*

³⁵ См.: *Paracelsus. Sämtliche Werke. I Abt. Bd. 14. S. 521, 529; Koÿpe A. Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века. Долгопрудный, 1994. С. 55–58, 73.*

магов врачами высшего уровня, которым доступен самый широкий спектр терапевтических средств. Он также учил, что с помощью звезд и знамений они умеют предвосхищать грядущее³⁶.

Kunst signata

Рассмотрев воззрения Парацельса на первоначальный язык, я бы хотел остановиться на том аспекте адамических штудий, который играл ключевую роль в «химической» философии, а именно на «предустановленном искусстве» толкования сигнатур. Видя часть своей миссии в его реставрации, Парацельс утверждал, что это искусство было добыто Адамом из природных вещей и с началом земной истории сохранялось восточными мудрецами как ключ к истинной медицине и философии. Затем, испорченное эллинской надменностью и страстью к софистике, оно серьезно пострадало от ошибок. К числу последних относились «ложные названия», данные едва ли не всем болезням «анти-Адамами» классической медицины³⁷. Заблуждения, вызванные логоцентризмом греков, имели губительные последствия в истории европейского человечества, чья духовная жизнь окостенела из-за культа книжной учености и власти внешних авторитетов, деградации личной воли и воображения. В этом диагнозе легко распознать формулу панацеи, которую предлагает наш автор, превозносящий важность опытного и независимого изучения природы. Он призывает своих читателей «делать странниками, чтобы испытывать и постигать вещи», а не чужие мнения о них³⁸. Взятая в радикальной форме, как того требует сам философ, эта установка была утопической: свободное от теории наблюдение попросту невозможно. И Парацельс, который действительно много странствовал в отличие от своих «апостолов», нашедших успокоение в его доктрине, только сменил, а не устранил власть книг и авторитетов. На место господствовавшего галенизма он попытался поставить эклектическую смесь идей и теорий, почерпнутых им из ученой традиции и народной культуры и обогащенных собственными находками³⁹. Так, если говорить о «сигнатурной» доктрине, ее корни уходят в низовые медицинские практики и воззрения отдельных античных натуралистов⁴⁰.

Основной принцип учения о природных знаках вполне безыскусен: «Природа помечает каждую вещь таким образом, что из нее [самой] видно, для чего она [может быть] полезна»⁴¹. Такие пометы всегда почти сводятся

³⁶ См.: *Benzenhöfer U., Gantenbein U.L. Paracelsus // Dictionary of Gnosis & Western Esotericism. Leiden; Boston, 2006. P. 927.*

³⁷ См.: *Paracelsus. Sämtliche Werke. I Abt. Bd. 4. München; Berlin, 1931. S. 4.*

³⁸ *Paracelsus. Sämtliche Werke. I Abt. Bd. 2. S. 4: «[...]Er dan] sol ein perambulanus sein, darumb er vil erfahren hab, wisse und verstant». См. также: Paracelsus. Sämtliche Werke. I Abt. Bd. 11. S. 26–27.*

³⁹ См.: *Koipe A. Указ. соч. С. 49, 94; Pagel W. Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of Renaissance. Basel; N.Y., 1982. P. 350.*

⁴⁰ См.: *Haage B.D. Paracelsus zwischen Spiritualität und Wissenschaft // Mystik und Natur. Zur Geschichte ihres Verhältnisses vom Altertum bis zur Gegenwart. Berlin; N.Y., 2009. S. 96; Bennett B.C. Doctrine of Signatures: An Explanation of Medicinal Plant Discovery or Dissemination of Knowledge? // Economic Botany. 2007. No. 61 (3). P. 247–248.*

⁴¹ *Paracelsus. Sämtliche Werke. I Abt. Bd. 2. S. 86: «Die natur zeichnet ein ietlichs gewechs so von ir ausgêt zu dem, darzu es gut ist».*

к сходству между данным предметом и объектом его благотворного действия. Это сходство может проявляться в любом отношении, прямым или опосредованным способом⁴². Так что многообразие сигнатур включает в себя примеры очевидного подобия между вещью (будь то растение, минерал и т.д.) и, скажем, органом тела или признаками болезни, против которой она применяется⁴³. Но оно же объемлет умозрительно выводимые, теоретически опосредованные соответствия, приписываемые объектам, не имеющим на поверхности ничего общего. Лучшей иллюстрацией внешних сходств, говорящих о внутренних свойствах, служат медико-ботанические таблицы, созданные немецким парацельсианцем Освальдом Кроллом (ок. 1560–1608) в труде «О сигнатурах» (*De signaturis*, 1609). Показательный случай спекулятивного соответствия можно найти у самого Парацельса. В «*Гербарии*» (*Herbarius*), одном из ранних своих трактатов, он проводит мысль, что магнит – это действительное средство от недугов, так или иначе связанных с кровью. В доказательство приводится такая причинная цепь: магнит метонимически соотносится с железом, а оно в свою очередь подчиняется Марсу. Эта планета курирует все относящееся к военному делу и, в частности, вооружение, которое изготавливается из железа и ассоциируется, как война в целом, с идеей кровопролития. Кроме того, в плане макро- и микрокосмической аналогии Марс метафорически ассоциируется с кровью в человеческом организме⁴⁴.

Чем более абстрактным и косвенным являлось сходство и таинственней сигнатура, тем тяжелее был груз теории, которая применялась в обосновании тройственной связи, соединявшей означающее (чувственный знак) с «ближайшим» (целебное свойство) и «дальнейшим» (объект воздействия этого свойства: обычно орган или болезнь) означаемыми. Парацельс, чья живая фантазия и синкретическая установка позволяли строить сколь угодно прихотливые и сложные спекуляции, не имел единой медицинской теории. Он создал как минимум две исключавшие друг друга нозологические концепции, и его последователи в целом лишь усугубили дробность «химической» медицины⁴⁵. Но ее метафизический фундамент был по преимуществу неоплатоническим⁴⁶. В него входили принципы вселенской симпатии, панпсихизма, сущностной сопричастности элементов всех онтологических уровней. В согласии с ними мироздание являлось пронизанным единым оживляющим духом и охваченным сетью корреспонденций, тяготений, отталкиваний. В этой вселенной не было ничего сугубо физического: все обладало в ней хотя бы толикой жизни, души, разумения и сродства с человеком, что, на взгляд парацельсианцев, оправдывало «фантастически растянутое» (на взгляд Бэкона) использование аналогии между «большим» и «малым» мирами⁴⁷.

⁴² См.: *Sennertus D.* Op. cit. P. 589; *Porta I.B.* *Magiae naturalis libri viginti.* Hanoviae, 1619. P. 25–27.

⁴³ См.: *Paracelsus.* *Sämtliche Werke.* I Abt. Bd. 11. S. 210.

⁴⁴ См.: *Ibid.* Bd. 2. S. 49–52.

⁴⁵ См.: *Goltz D.* *Naturmystik und Naturwissenschaft in der Medizin um 1600 // Sudhoffs Archiv.* 1976. No. 60 (1). S. 55–58.

⁴⁶ По утверждению Н. Гудрик-Кларка, «натурфилософия и алхимия Парацельса положили начало специфически немецкой версии ренессансного неоплатонизма» (*Goodrick-Clarke N.* *The Western Esoteric Traditions: a Historical Introduction.* Oxford; N.Y., 2008. P. 80). См. также: *Pagel W.* Op. cit. P. 218–227.

⁴⁷ См.: *Bacon F.* *The Works.* Vol. III. L., 1870. P. 379–380; *Crollius O.* *Basilica chymica.* P. 25, 60–61 (*Praefatio admonitoria*).

Этой неоплатонической закваской Парацельсова учения объясняется та легкость, с которой его адепты соединяли астрологию, магию, каббалу, алхимию и доктрину природных знаков. Названные сферы ренессансной «окультуры» (термин Ханеграафа) строились на общей мировоззренческой почве. Так, Парацельс и другие «химики» нередко трактуют магию в духе теории сигнатур как инструмент обнаружения сокрытого в природе и на этом основании ассоциируют ее со знанием (*scientia*) и философией⁴⁸. При этом сама *Kunst signata* часто рассматривается ими в магико-астрологическом ключе – как наука, учащая о звездах, их влиянии на природный мир и использовании их энергий на благо человека⁴⁹. В этом не было ничего специфически парацельсианского, поскольку в ту эпоху идея астральной детерминации фундировала все многочисленные отрасли учения о сигнатурах. Возьмем, к примеру, физиогномику, хиромантию и близкие к ним искусства толкования телесных знаков, которые в XVI в. переживали небывалый расцвет. Применявшиеся в них эвристические схемы обычно не предполагали апелляции к очевидному сходству или смежности. Ее место занимало постулирование скрытых свойств, в силу которых вещи, считалось, могут взаимодействовать на расстоянии. В физиогномической теории любая внешняя особенность тела рассматривалась как знак планеты или звезды, которая отвечает за орган, отмеченный этой особенностью, и в то же время как манифестация психологического свойства, обусловленного этим светилом. Но как можно было обосновать бытийную связь (*conjunctio astralis*), скажем, между крупного размера носом, планетой Венерой и выдающейся похотливостью?⁵⁰ Не иначе как ссылкой на общие неоплатонические и герметические положения, вроде следующего: «Ибо низшие [предметы], то есть животные, растения, камни, металлы, получают свою силу от неба, небо от интеллигенций, те же от Творца, в котором все предсуществует с наибольшим совершенством»⁵¹. И если в сфере медицинской ботаники этот и подобные ему принципы могли находить известное опытное подтверждение, то применительно к физиогномике и смежным с ней «искусствам» они утверждались догматически, почти не имея опоры в самоочевидном. Не будет ошибкой считать, что основной массив физиогномических «фактов» обретался вовсе без их использования и что эти принципы часто примысливались *post hoc*. Бездонным источником материала служили здесь житейские наблюдения за корреляцией поведения и темперамента людей, с одной стороны, и их внешними чертами, с другой. Соответствующие обобщения кристаллизировались в форме примет и пословиц, игравших в жизни того времени заметную роль⁵².

⁴⁸ См.: *Paracelsus. Sämtliche Werke. I Abt. Bd. 11. S. 205–206; Paracelsus. Sämtliche Werke. I Abt. Bd. 14. S. 538.*

⁴⁹ См.: *Paracelsus. Aurora Thesaurusque Philosophorum. P. 14–15.*

⁵⁰ Этот пример взят из популярного медицинского трактата «Шедевр Аристотеля» (1680): *Aristotle's Compleat Master-Piece. Displaying the Secrets of Nature in the Generation of Man. L., 1728. P. 104.*

⁵¹ *Crollius O. Basilica chymica. P. 85 (Praefatio admonitoria): «Habent enim haec inferiora, dico Animalia, Herbae, Lapides, Metalla suam vim subministratum a Caelo, Caelum vero ab intelligentiis, hae autem ab Opifice, in quo omnia virtute maxima praeexistunt».*

⁵² Так, обоснование физиогномических толкований посредством народной мудрости можно встретить в трудах Парацельса и голландского врача Ливина Лемменса (1505–1568). См.: *Paracelsus. Sämtliche Werke. I Abt. Bd. 11. S. 376; Lemnius L. De miraculis occultis naturae libri III. Coloniae Agrippinae, 1583. P. 219.*

Заключение

Возможность обретения первозданного языка посредством изучения сигнатур, идея чего лежала в основе соответствующей стратегии адамического проекта, активно декларировалась Парацельсом и его последователями до середины XVII в. При этом подступы к ее осуществлению были отмечены печатью парадоксальной закономерности. Все находившие возможным простое повторение пути Адама, который, по их мнению, был первым толкователем природных знаков и в силу этого идеальным ономатетом, не шли далее отвлеченных постулатов. Предпочитая оставаться в начальной точке заявленного пути, они посвящали себя исследованию вещей и их сигнатур, почти не интересуясь собственно лингвофилософскими темами. Адамический нарратив был нужен им прежде всего для интеллектуальной легитимизации своей деятельности, которая направлялась утилитарным, по преимуществу фармацевтическим, мотивом и разворачивалась в смежных сферах медицины, натуральной магии и алхимии. Именно эти интеллектуалы дали развитие концепции языка природы (*Natursprache*), фундаментальную разработку которой предложил Якоб Бёме.

Напротив, те из парацельсианцев, кто всерьез размышлял о существовании и воссоздании совершенного языка, видя фатальную закрытость пути Адама, приходили к созданию комбинированных стратегий. В соответствии с ними, исследование природных знаков должно было дополняться сходящим свыше озарением его субъекта (Бёме, Эллистоун и т.д.) или созданием новой знаковой системы, заменяющей первоязык (розенкрейцеры, Джон Уэбстер и т.д.). Таким образом, интеллектуалы этого толка, уверенные в том, что изначальный язык утрачен и не может быть воссоздан человеческими усилиями, приближали адамический проект к логическому концу. Следующим шагом в этом направлении стала кристаллизация и отделение соответствующих стратегий – мистической («принять») и рационалистской («создать»), с закатом которых завершился данный проект.

Катализатором данных процессов служила критика учения о сигнатурах и, шире, крах эмблематического мировоззрения в середине XVII в. Эта критика развивалась в двух направлениях, фактологическом и концептуальном, предполагавших и дополнявших друг друга. В первом случае оппоненты парацельсианцев – новаторы-бэкониианцы и консерваторы-галенисты – стремились показать радикальное противоречие их обобщений положению дел в природе. И самой удобной для этого была область медицинской ботаники, переживавшей в то время эпохальную трансформацию. Не кто иной, как Джон Рэй (1627–1705), ученый-эмпирик, преобразовавший науку о флоре, представил свод контрдоводов против «предустановленной науки» сигнатур. В частности, Рэй указывал, что большинство по-настоящему целебных растений не имеет особых знаков и что многим их видам свойственно ложное сходство, в силу чего доверие лжезнакам чревато ущербом здоровью. Кроме того, в различных частях одного и того же растения иногда угадывается сходство с разными органами тела, тогда как один и тот же орган может страдать от разных болезней, не покрываемых лечебными свойствами коррелирующего с ним растения. Наконец, похожие внешне растения могут действовать на организм совершенно по-разному⁵³. Все это, на взгляд

⁵³ Ray J. *Catalogus Plantarum circa Cantabrigiam nascentium*. Cantabrigiae, 1660. P. 110.

критиков, уподобляло «предустановленное искусство» гаданию на кофейной гуще, в которой каждый, не лишенный фантазии, мог отыскать все то, к чему его склоняли собственные ожидания и надежды⁵⁴.

Ответом на этот вызов стала модификация учения о природных знаках. Помимо варианта, дополненного иллюминационным моментом, получила развитие его слабая версия (Даниил Зеннерт, Уильям Коулз, Анжело Сала и др.), примирявшая в себе парацельсианские и галенистские принципы. Но и эти компромиссные формы смысла волна концептуальной критики, которая подрывала интеллектуальные основы «сигнатурной» доктрины, включая физиогномику, хиромантию, многообразные виды дивинации, расцветшие на почве ренессансного эмблематизма. Главными агентами этой критики стали представители новой – научной – философии. При всем различии их методов и теорий они разделяли установку на буквальное восприятие природы, свободное от традиционной историко-филологической «оптики». Они же отрицали веру в то, что мир был создан преимущественно ради человека неким антропомерным образом, позволявшим обретать полноту знания, «собирая» его с поверхности мира.

ПРИЛОЖЕНИЕ

*Вольфганг Амвросий Фабриций**

**Ботанический вопрос. О сигнатурах растений:
можно ли узнать по сигнатурам целебные свойства растений
в точности и совершенстве? (1653)****

- I. В устройстве вселенной различаются [сферы] эфирных и подлунных тел. Эфирные тела, [т.е.] небо и звезды, просты. Подлунные бывают простыми и составными. Простые называют стихиями (*elementa*), поскольку они вместе с небом образуют храмину Земли. Составные тела суть совершенно или несовершенно смешанные. К ним относятся [среди прочего] метеоры. Разделяются же они на неодушевленные и одушевленные и включают в себя минералы, металлы, растения, неразумных животных и человека.
- II. Из всех природных тел лишь те, что именуются смешанными совершенно, были помечены и различены всеблагим всемогущим Богом при их сотворении некими постоянными сигнатурами. Помимо свидетельства чувств, это подтверждают мнения самых известных авторов.

⁵⁴ *Vickers B. Critical Reactions to the Occult Sciences During the Renaissance // The Scientific Enterprise. Dordrecht, 1992. P. 43–92.*

* Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 18–011–00601 «Книга Природы» в контексте герменевтических стратегий Возрождения и раннего Нового времени».

** Перевод (с сокращениями) выполнен по изданию: *Fabricius W.A. АПОРНМА БОТАНИКОН. De signaturis plantarum. Norimbergae, 1653.*

- III. Химики называют эти сигнатуры начертаниями, буквами, символами, немymi словами, иероглифами, знаками, обозначениями, значками, печатями, подобиями и признаками. Их обычно берут из запаха, вкуса, величины и пропорции, но чаще всего из цвета и наружности вещей. О сигнатурах также говорят, что они выявляют и указывают на внутренние силы или свойства предметов, в которых находятся¹.
- VII. Что касается знаков человека и отдельных частей его [тела], основной объем знаний [о них] доставляют хиромантия, метопоскопия и офтальмоскопия. <...>²
- VIII. И так как то, что я сказал в начале о всех вещах, находимых в тройственном царстве природы, вполне известно и правильно, я полагаю, что с не меньшей справедливостью можно утверждать, что сигнатуры такого рода не напрасно и случайно встречаются [в этих предметах], но в известной мере [действительно] раскрывают и обнаруживают [их] силы и свойства.
- IX. Чтобы прояснить суть дела в отношении одних растений, обходя молчанием все остальное, [спрошу]: кто не знает, что многие растения желтого, белого, красного и черного цвета либо уменьшают [в организме] количество желтой и черной желчи, слизи и крови [соответственно], либо исцеляют болезни, возникающие из их [дисбаланса]?³ Кто не знает, что немало растений, обладая каким-либо сходством с частями нашего тела, укрепляют их или (побеждая немощи) возвращают им начальную силу?
- X. Но можно ли узнать по сигнатурам целебные свойства растений в точности и полноте? – этот вопрос исследуют не из праздности: будучи крайне спорным, он вызывает распри в наше время. Ведь очевидно, что [каждая из сторон в этих спорах] непреклонно защищает свое решение: химики – утвердительное, галенисты – отрицательное⁴.
- XIII. Уча, что сигнатуры могут точным и полным образом свидетельствовать о сущности и свойствах растений, химики обосновывают свою позицию 1) [суждением] авторитетов, 2) примерами, 3) отвлеченным доказательством (*rationem*) и 4) опытом (*experientiam*).
- XIV. К числу [авторитетных] писателей относят Теофраста, Катона Старшего, Варрона, Колумеллу, Палладия, Руэллия, Диоскоридов,

¹ В пп. IV–VI перечисляются работы, в которых так или иначе обсуждается тема природных знаков, принадлежащих сферам минералов и металлов, растений и животных. В связи с «растительными» знаками упоминаются труды Джамбаттисты дела Порта и Освальда Кролла, а в связи с «животными» зоологические трактаты Аристотеля и других авторов, включая ренессансных классиков: Гесснера, Франция и Альдрованди.

² Далее перечисляются ныне забытые сочинения по этим искусствам. Метопоскопия и офтальмоскопия – определение характера и склонностей человека по лбу и глазам, соответственно.

³ Фабриций апеллирует к своего рода «слабой» версии учения о сигнатурах, вполне согласной с гиппократо-галеновской теорией гуморов, по которой здоровье зависит от равновесия в организме четырех указанных субстанций.

⁴ В пп. XI–XII Фабриций предлагает план, включающий: 1) аргументацию химиков; 2) доводы галенистов; 3) изложение собственной позиции; 4) ответ на возможные возражения.

- Плиния, Парацельса, Дж. Баптисту Порты, Кверцетана и Кролла – словом, всех тех, кого Клавдий Деодат перечисляет в первой книге «Медицинского пантеона»⁵.
- XV. И даже ссылаются на самих галенистов, в частности тех, кто, по свидетельству Даниила Зеннерта, приведенному в восемнадцатой главе его труда «О согласии и разногласиях галенистов и химиков»⁶, – благодаря долгому опыту обрел уверенность, что в большинстве своем лечебные свойства [растений] становятся известными через сходство с теми частями тела, сигнатурами коих они (растения. – А.К.) отмечены и [соответственным образом] приносятся⁷.
- XVIII. Среди примеров первым упоминают Адама, о котором говорят, что, сведущий в науке сигнатур (*signaturarum scientia*), он нарекает точные имена всем животным земным, небесным птицам и рыбам морским.
- XIX. Затем вспоминают о Соломоне, который, когда осенил его свет природы, с помощью той же науки разбирался во всех птицах и гадах, а также в растениях, от кедра ливанского до иссопа, на стенах растущего.
- XX. Третьим в ряду [авторитетных источников] значится Асклепиадова и догматико-герметическая медицина, в отношении которой считают, что [долгое время] она была покрыта непроглядным мраком [забвения], а ныне сделалась вновь известной.
- XXI. *Отвлеченным доказательством*, которое называют перистилем (*περίστουλον*), является расхожая аксиома ученых: Бог и природа ничего не творят напрасно. Отсюда выводят, что если Бог, наимудрейший Творец вещей, и природа, Его вернейшая служительница, – что бы ни существовало в сей достойной восхищения великой вселенной – всё сотворили ради какой-то цели, то же [верно относительно] цвета и внешнего вида растений, а также их запаха, вкуса, размера, соотношения [частей] и всего, что из них возникает. Поэтому следует верить, что сигнатуры были не случайно запечатлены [в растениях], но предназначены [содействовать достижению] определенной и несомненной пользы.
- XXII. В самом деле, продолжают рассуждать [химики], кому иному, как не самим [Богу и природе] мы припишем то, что с их (сигнатур. – А.К.) помощью растения словно бы общаются с людьми⁸ и, являя свои тайные и редкие свойства, искусно указывают на то, каким членам человеческого тела они особенно полезны, когда те нуждаются в исцелении? Словом, [именно] сигнатуры

⁵ Кл. Деодат (Deodatus) (ок. 1603–1628) – базельский врач. Имеется в виду его трактат «Pantheum Hygiasticum Hippocratico-Hermeticum, De Homini Vita, Ad Centum Et Viginti Annos Salubriter producenda: Libris Tribus Distinctum» (Bruntruti, 1628).

⁶ Д. Зеннерт (Sennertus) (1572–1637) – немецкий врач и философ, профессор медицины в Виттенберге. См.: *Sennertus D. De chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu ac dissensu*. Wittebergae, 1619. P. 605.

⁷ В пп. XVI–XVII приводятся примеры из произведений современных авторов.

⁸ Неявная цитата из Освальда Кролла, особенно склонного осмыслять сигнатуры в лингвистических терминах, см.: *Crollius O. Tractatus de Signaturis internis rerum, seu de vera et viva anatomia majoris & minoris mundi // Crollius O. Basilica chymica...* Genevae, 1643. P. 17–18.

- могут объяснить, каковы [в своем существовании] растения, так же как они раскрывают их возраст.
- XXIV. Доказательство от опыта [химии] строят так: всё, что подтверждают чувства и опыт, надлежит принимать как достоверное и несомненное. Чувства и опыт показывают, что [целебные] свойства растений явствуют из сигнатур, в силу чего это должно быть принято как достоверное.
- XXV. Аристотель разделяет большую посылку [этого силлогизма], говоря в третьей главе восьмой книги «Физики»: проверять что-либо [только] разумом, оставляя без внимания [данные] чувств и опыта, есть [проявление] «немощи мысли» (τῆς διανοίας ἀρρωστίαν)⁹.
- XXVI. Меньший член [силлогизма] подтверждается путем приведения примеров или, что то же, перечисления отдельных случаев, чтобы рассмотреть которое как в зеркале (ὡς ἐν κατόπτρῳ) уместно привести две следующие таблицы, просто взятые из [книг] Зеннера и Кролла¹⁰.
- XXIX. Это все об основаниях химиков, утверждающих [возможность точного и полного постижения лечебных свойств растений из их сигнатур]. Желаящие узнать о прочих (т.е. не вошедших в таблицы. – А.К.) растениях, подчиненных власти семи планет, а также о тех, которые несут в себе знаки болезней и, как верят [многие], способствуют [выздоровлению] благодаря этому сходству, – пусть изучают авторов, упомянутых выше, а именно тех, кто писал об этом более обстоятельно.
- XXX. В свою очередь мы перейдем к следующей части нашего обсуждения, а именно к доводам галенистов, отрицающих [заявленный тезис]. Этих доводов два: [суждение] авторитетов и отвлеченное доказательство.
- XXXI. К числу [авторитетных] авторов относят из древних Клавдия Галена, а из более современных Додонея, Либавия, Якоба Шалинга и Мельхиора Зебица.
- XXXII. Гален, который один может заменить собой многих, в книгах [трактата] «О свойствах простых лекарств» неоднократно дает понять, что построения, связанные с познанием свойств растений по их цвету, очертаниям и сходству [с органами тела или проявлениями болезни], имеют мало убеждающей силы¹¹.
- XL. Что касается возражения Кверцетана, он не принимает за сигнатуры [внешнее] устройство растений, особое у каждого [вида], образуемое очертанием, цветом и расположением [частей]. Но [вместо этого] он задумал исследовать свойства [флоры],

⁹ Ср.: «Утверждать, что все покоится и подыскивать обоснования этому, оставив в стороне [свидетельства] чувств, будет какой-то немощью мысли и выражением сомнения не только по поводу частных, но по поводу чего-то общего» (Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 227 [253а]).

¹⁰ В пп. XVII–XVIII приводятся две таблицы соответствий между сигнатурами (цветом и обликом) и названиями растений, с одной стороны, и органами тела и болезнями, с другой. Авторство таблиц принадлежит Освальду Кроллу, см.: *Crollius O. Op. cit.* P. 81–103.

¹¹ В пп. XXXIII–XXXIX приводятся суждения прочих авторов, перечисленных в п. XXXI, ослабляющие или прямо опровергающие учение о сигнатурах растений.

- основываясь на трех химических принципах: разумеется, соли, серы и ртути. Отсюда он вывел, что вкус происходит из соли, запах из серы, а цвет из того или другого, но преимущественно из ртути, в силу чего растения устроены по-разному¹².
- XL1. Хотя *отвлеченные доказательства* галенистов в большинстве своем упоминаются другими авторами, здесь достаточно привести лишь два решающих, одно из которых [показывает, что] учение о сигнатурах растений недостоверно, другое – что оно неполно.
- XLII. Первое гласит: если сигнатуры не всегда и не у всех растений обнаруживают [целебные] свойства, а также прямо противоречат некоторым [из них], то, стало быть, [вся] доктрина шатка и недостоверна¹³.
- XLVII. [К примеру], среди растений, означающих члены человеческого тела, капуста, древесные плоды и головки мака всех видов напоминают голову, однако не приносят ей никакой пользы. Найдется ли кто-нибудь столь безумный, кто бы предлагал мак или плод дурмана (*Datulae Stramoniae*)¹⁴ страдающим сонной болезнью? – вопрошает [в этой связи] Либавий...¹⁵
- LI. Другое соображение, которым располагают галенисты для опровержения [учения о сигнатурах], состоит в следующем: если какая-либо доктрина лишена двух орудий открытия: отвлеченного доказательства и опыта, в особенности же опыта, – то она ущербна. Следовательно, и это учение, выводимое из знаков вещей, ущербно. Основанием этого вывода служит то, что оно (учение о сигнатурах. – А.К.) не только основывается на непрочном доказательстве, но и неполно в отношении опыта – важнейшего средства познания действенных сил лекарств¹⁶.
- LXXIII. Я решительно признаю, что галенисты имеют намного более весомые основания, чем химики, – весомые в той мере, при которой нельзя [утверждать], что из знаков растений с точностью и полнотой познаются их целебные свойства.
- LXXIV. Не думаю, что стоит еще раз приводить доводы [против учения о сигнатурах]: я их уже представил более чем подробно¹⁷.
- LXXV. [Вместе с тем] я не могу умолчать здесь о том, *что* прямо утверждают Зеннерт и Зебиц¹⁸ в местах, приведенных выше:

¹² Жозеф Дюшен (*Quercetanus*) (ок. 1544–1609) – французский врач-парацельсианец, алхимик. См.: *Quercetanus I. Liber de priscorum philosophorum verae medicinae materia, praeparationis modo, atque in curandis morbis, praestantia.* [Genevae], 1613. P. 104–106.

¹³ В пп. XLIII–XLVI Фабриций детализирует это умозаключение и приводит примеры, подтверждающие его правильность.

¹⁴ По всей вероятности, имеется в виду «*Datura stramonium*» – дурман обыкновенный, травянистое растение из семейства пасленовых.

¹⁵ В пп. XLVIII–L продолжается ряд примеров.

¹⁶ В пп. LIII–LXXI приводятся суждения известных аристотеликов и галенистов, утверждающих приоритет опыта в познании. Начиная с п. LXXII автор излагает свою умеренно-галенистскую позицию.

¹⁷ Этот пункт свидетельствует о том, что Фабриций солидарен с галенистами, чьи доводы и были изложены выше.

¹⁸ Мельхиор Зебиц (*Sebizius*) (1578–1674) – страсбургский врач и профессор медицины, автор многочисленных трудов по медицине.

- поскольку ясно, что сигнатуры не всегда и не безупречно обозначают [свойства растений], следует не отбрасывать их всецело, а включать в число прочих способов отыскания этих свойств¹⁹.
- LXXVI. Кроме того, не кажется совершенно случайным, что [природные] вещи согласуются друг с другом по форме, ибо облик и очертание предмета создаются той же формообразующей силой, из которой происходят его внутренняя сущность и все свойства. Таково мое краткое суждение о вопросе, предложенном [к обсуждению]²⁰.
- LXXXVIII. Об Адаме говорят, что, сведущий в науке сигнатур, он нарекает точные имена всем земным животным, небесным птицам и рыбам морским.
- LXXXIX. Я не стану возражать [против взгляда, согласно которому] кажется далеким от истины, что и рыбам дал имена Адам: как бы он их назвал, если Бог не доставил их [к нему]?
- XC. Ибо рыбы не были приведены к Адаму Богом, когда в шестой день Творения он называл земных животных и небесных птиц их именами. Св. Августин в девятой книге [своего труда] «О Книге Бытия буквально»... и многие [позднейшие экзегеты] отсюда заключают, что 1) в Священном Писании – там, где идет речь о наречении животных²¹ – ничего не говорится о рыбах, а называются только два рода приведенных существ; 2) рыбы, особенно крупные, которых едва бы вместили четыре реки, протекавших в Эдеме²², не могли быть доставлены по суше и предстать пред Адамом живыми, разве только посредством двойного чуда; 3) различие полов... было не столь различимо у рыб, как у других существ, приведенных [к праотцу]²³.
- XCI. Хотя те, кто держится противоположного взгляда, возражают, что 1) в сем месте Бытия (2:19–20) обобщенно говорится о всякой живой душе и о всех животных в целом, и что 2) это имянаречение (ὀνομαθεσία) служит свидетельством господства Адама [над земными творениями], – на каждый из этих пунктов можно ответить [следующее]. На первый – то, что явствует из уже сказанного: только земные животные²⁴ были познаны [Адамом]. На второй – что не было необходимости в том, чтобы

¹⁹ См.: *Sennertus D.* Op. cit. P. 605.

²⁰ В пп. LXXVII–LXXXVII дается критический анализ противоположных аргументов химиков. Он начинается с разбора суждений авторов, пользующихся авторитетом у парацельсианцев, затем распространяется на «примеры», представленные в пп. XVIII–XX.

²¹ См.: Быт. 2:19–20.

²² См.: Быт. 2:10–14.

²³ Ср. суждение Августина: «Между тем, надобно думать, что имена рыбам даны были постепенно, после знакомства с их породами» (*De Gen. ad lit. IX.12*) (*Августин. Творения: в 4 т. Т. 2: Теологические трактаты.* СПб.; Киев, 2000. С. 542). Третье соображение, отдаленно подразумеваемое и Августином, восходило к такой интерпретации этого библейского сюжета, согласно которому Адам, заметив «парность» всех животных, задумался о своей «половине».

²⁴ В данном случае Фабриций не упоминает о птицах, видимо, потому, что, говоря о «*Terrae Animalia*», имеет в виду и их, как тоже образованных из земли, ср.: «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел [их] к человеку» (Быт. 2:19).

посредством наименования Адам распространил свою власть на абсолютно всех живых существ. В противном случае он должен был бы наречь и растения, а также все бесчисленные виды камней и смешанных тел, власть над которыми он несомненно получил от Бога. [Однако] конечно, было достаточно дать имена самым значительным из вверенных ему существ, в силу чего его господство над всеми [созданиями] легко разумелось бы само собою.

ХСII. При этом я не хочу устранять вопрос, были ли имена животных изначально запечатлены по природе (φύσει) или же установлены Адамом условно (θεσει). В своей книге «О священной философии» Франциск Валлезий²⁵ так обосновал первую из [этих возможностей, в согласии с которой Адам] не столько создавал имена своим разумом, как считаю я, сколько извлекал (erueret) их истину [из самих творений]: если Адам [действительно] нарек всех животных их собственными именами, то похоже, что они имели их прежде своего наречения [праотцем]²⁶. Иначе бы [говорилось, что] он не нарек [животных] их именами, но дал им [сам] имена. Ибо если у животных уже были имена до их наречения, то они произошли не из [человеческого] установления и обычая, а из субстанций [самих] предметов. Следовательно, названия согласуются с вещами естественным образом (naturaliter), а не в силу произволения людей²⁷. Другие, со своей стороны, пытаются доказать то же самое, исходя из естественного характера органов речи²⁸.

ХСIII. Между тем заключение Валлезия ложно, что и сам он признаёт в конце той же третьей главы, [когда утверждает, что] имена не имеют ничего [общего] с вещами, кроме значения (significationem), которое возникает из явного или подразумеваемого соглашения людей. Не приводя иных соображений [в защиту тезиса о природности имен], он добавляет, что Адам в том смысле нарек вещи их именами, как если бы было сказано, что он дал им подходящие (proprias), наиболее соответствующие названия²⁹. И сколь бы [сами по себе] природными ни были органы речи: гортань, язык, нёбо, зубы, обе губы и собственно голос, необработанный и лишенный артикуляции, каковы обычно звуки, издаваемые животными, вроде рыканья львов, мычания волов, ржания лошадей..., – из этого вовсе не следует, что и образ [человеческой] речи, или звук, который образуется членораздельным, наделен последовательностью и сочетанием и считается

²⁵ Фр. Валлезий (Vallés) (1524–1592) – знаменитый испанский врач, профессор медицины и писатель.

²⁶ Ср. в Вульгате: «Appellavitque Adam *nomibus suis* (курсив мой. – А.К.) cuncta animantia, et universa volatilia caeli, et omnes bestias terrae» (Gen. 2:20).

²⁷ См.: *Vallesius F.* De iis quae scripta sunt physice in libris sacris, sive de sacra philosophia. Augusta Taurinorum, 1587. P. 63–64.

²⁸ Вероятно, имеется в виду теория лингвогенеза, восходящая к стоикам. В соответствии с ней, язык возник из подражания звукам и впечатлениям, производимым предметами в окружающем мире.

²⁹ См.: *Vallesius F.* Op. cit. P. 81.

речью в собственном смысле, должен так же называться природным. Ибо невозможно отрицать, что он зависит от установления людей и усваивается путем [целенаправленных] усилий и обучения.

- XCIV. Итак, вещи получили свои имена по соглашению (θέσει), что можно также доказать с помощью [ссылки на] авторитет и рассуждения. Авторитетом [в данном случае] служит Аристотель, который в книге «Об истолковании» (Περὶ Ἑρμηνείας) говорит: «От природы нет никакого имени» (Φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδὲν ἔστι)³⁰. Рассуждение, построенное на сведении к абсурду, предлагает Рафаэль Аверса в шестом вопросе второго раздела «Логики»³¹, где замечает: если бы какая-либо вещь получила имя от самой природы, то все племена и народы необходимо должны были бы называть ее этим именем. И [напротив] если имя из самой своей сущности точно бы выражало некую вещь, то именно это обозначение всегда сохраняли бы все народы. Однако известно, что все обстоит не так: та же самая вещь имеет у разных народов разные имена, а одно и то же звучание (vox) в языках различных видов обозначает совершенно несхожие предметы, или [же] в одних языках имеет значение, а в прочих нет.
- XCV. Нельзя ли дать более предпочтительное объяснение, чем [именно] был наделен Адам как средством, благодаря которому наш Творец имен (Ὀνομαθέτης) нарек животных, каждое своим именем?
- XCVI. Ведь то, что он был создан обученным знанию сигнатур, не станет утверждать никто, кроме одних только химиков и их последователей.
- XCVII. На взгляд почти всех теологов, [Адам сумел сделать это] в силу той величайшей мудрости (sapientia), что была сотворена вместе [с ним] и дарована ему, когда он был создан по образу Бога.
- XCVIII. В частности, Липпомано³²... учит, что благодаря своей величайшей мудрости, Адам наделил животных наиболее подходящими им названиями³³.
- СII. [Итак], посредством сотворенной с ним мудрости наш Праотец (Protoplastes) дал имена животным, [исходя] не из внешних их знаков, как думают химики, а из внутренних свойств, способностей и характера, стремлений и действий, о чем, по мнению Липпомано... и других [ученых], свидетельствуют древнееврейские названия животных. Сей язык был родным для Адама и начальным относительно всех остальных.

³⁰ Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 94 [16a].

³¹ Рафаэль Аверса (Aversa) (1588–1657) – итальянский католический богослов. См.: *Aversa R. Logica: institutionibus praevis quaestionibus contexta*. Roma, 1623. P. 119–121.

³² Луиджи Липпомано (Lipomanus) (1496–1559) – католический деятель и духовный писатель. Имеется в виду его труд «Catenaе in Genesin: ex authoribus ecclesiasticis plus minus sexaginta» (Parisiis, 1546).

³³ В пп. XCIX–CI автор приводит еще три авторитетных свидетельства в пользу тезиса XCVII.

- СIII. Пусть примерами станут названия лошади, быка, льва, осла и оленя.
- СIV. Древнееврейское название лошади «*sus*» происходит от [слова] «веселость», так как лошадь жизнерадостна по природе и [потому] веселит седока своей живостью. Об этом учит в [комментариях на] на вторую главу Бытия рабби Бекхай³⁴, цитируемый Буксторфом в «Словаре»³⁵.
- CV. Бык называется на иврите «*Allaph*», что означает «вожак» или «предводитель», ведь он и есть в своем роде предводитель, идущий во главе стада. [Название] восходит к корню «*Allaph*» – «научился», «привык», о чем смотри опять же в словарях Буксторфа и Авенария³⁶.
- СIX. Перехожу от Адама к Соломону, о ком химики сообщают, что, когда осенил его свет природы, он при помощи знания сигнатур стал разбираться [в растениях], от кедра ливанского до ископа..., а также во всех птицах и гадах.
- СX. В ответ скажу, что Соломон разумел все это едва ли не вследствие чуда – и не за счет познания сигнатур, но благодаря необычайной мудрости, полученной им от Бога в столь великой мере, что ни до, ни после него не было ему равных, как о том читаем в Третьей Книге Царств (2:35). Посему не только царица Савская посетила его (2 Пар 9:1–12; Лк. 11:31), но и вся Земля желала видеть лицо его (2 Пар 9:22–23).
- СXI. Я сильно сомневаюсь поэтому, что стоит приписывать служению природы и смутным ее огням (*obscuris facibus*) то, что было принято относить к несказанной мудрости Соломона и лучезарному свету [Божьей] благодати³⁷.
- СXVIII. В качестве третьего основания химики приводят *отвлеченное доказательство*, которое считают неотразимым... Они строят его так: если Бог и Природа ничего не сотворили напрасно из всей совокупности вещей, то, стало быть, и сигнатуры вовсе не случайно обретаются в растениях, но созданы с определенной и несомненной целью. Цель же эта видится [им] в том, чтобы через них (знаки. – А.К.) с точностью и полнотой познавались сущности растений – то [именно], что обозначено посредством этих «собеседований» с людьми и экспозиции сокрытых и труднодоступных... свойств, посредством указаний на искусный и полезный способ лечения, а также выражения возраста и самых внутренних свойств [существ]. Таким образом, эту цель нужно принимать как несомненную и доподлинную,

³⁴ Рабби Бекхай (Beschai) – известный каббалист и толкователь Торы XIII в.

³⁵ Иоганн Буксторф (Buxtorf) (1564–1629) – ученый-гебраист, профессор Базельского университета. По-видимому, имеется в виду его труд «*Lexicon Hebraicum et Chaldaicum cum brevi Lexico Rabbinico Philosophico*» (Basilea, 1607).

³⁶ Авенарий (*Avenarius*) (наст. имя Иоганн Хаберманн) (1516–1590) – лютеранский богослов и филолог-классик, автор словаря иврита «*Liber radicum sive Lexicon hebraicum*» (Wittenberg, 1568). В пп. CVI–CVIII перечисляются древнееврейские названия остальных животных, упомянутых выше, и дается их этимология – с опорой на те же источники.

³⁷ В пп. CXI–CXVII подвергается критике идея генеалогической причастности учения о сигнатурах к Асклепиадовой и герметической медицине.

- если только мы не намерены утверждать, что сигнатуры запечатлены в растениях напрасно.
- CXIX. Возражу на этот вывод, что, во-первых, [в нем] нарушена логическая связь: сигнатуры созданы с определенной целью, следовательно эта цель не в чем ином, как в том чтобы полно и точно являть лечебные свойства растений. На самом же деле у них может иметься и другая цель, так же как и причина, по которой они произведены и открыты [познанию. Так что] влияние матери, характер творческой силы, соразмерность и свойства самих [растений], положение (*constitutio*) неба и земли, в которой они зарождаются, оспаривают [право считаться такой причиной], как о том напоминает Зебиц в указанном выше фрагменте.
- CXX. Во-вторых, [химики] доказывают недостоверное через столь же недостоверное, когда утверждают, что знаки растений способны беседовать с людьми, обнажать свойства потаенных вещей, выражать искусный метод лечения и выявлять все остальное.
- CXXI. Также недействительно и это доказательство: если сигнатуры установлены не для обозначения свойств растений, то, стало быть, созданы бесцельно. Ибо надо различать первичную и вторичную цели: когда что-либо создано ради первичной цели, оно может вовсе не иметь вторичной. При этом первичная цель всего сотворенного заключается в том, чтобы быть украшением и довершением целого мира, тогда как вторичная – это польза для человека. Так, растения, какими бы они ни были, суть естественные тела, которые, в согласии с первичной целью, служат довершением всего мира, а, в соответствии со вторичной и [лишь] отчасти, созданы для употребления людьми. Равным образом и свои сигнатуры они получили сначала ради общего изящества вселенной, а затем, частично, для удовлетворения человеческих нужд³⁸.
- CXXIV. Что касается последнего основания химиков, заимствуемого ими из опыта, то, желая скорее закончить [эту дискуссию], я охотно уступаю [им] большую посылку силлогизма³⁹. Ибо мое согласие касается только этой части и отнюдь не распространяется на то, что целебные свойства всех растений явствуют из сигнатур с точностью и полнотой. Всякий видит, что было бы *ἄλογον* (неразумным. – А.К.) хотеть вывести [из большей посылки] универсальное заключение [такого рода].
- CXXV. Подтверждение этого [заключения], помещенное в две таблицы, тоже недостоверно⁴⁰, поскольку оно не содержит всех [возможных] примеров или [хотя бы] достаточного перечня частей, как это может быть понято из пп. 44–49, 51, 52.

³⁸ В пп. CXXII–CXXIII автор снова приводит примеры расхождения между формальным сходством растений с проявлениями тех или иных недугов и их (трав) действительными свойствами, чтобы продемонстрировать ограниченность наличия вторичной цели в области флоры.

³⁹ Речь идет о положении: всё, что подтверждают чувства и опыт, надлежит принимать как достоверное и несомненное (см. пп. XXIV–XXV).

⁴⁰ См. п. XXVI и прим. 9.

- CXXVI. Было бы правильным составить [новую сводку] растений, подчиненных власти планет, тех [в частности], что имеют сигнатуры болезней и тех, что, на взгляд многих, помогают [исцелению] благодаря сходству (с частями тела? – А.К.). [Однако] я не хотел [здесь] приводить пространный каталог, включающий все эти [растения], ибо ни замысел моего трактата, ни малость времени, отведенного на [его] написание, не позволяли мне сделать этого.
- CXXVII. Итак, это все, что я привел в качестве возражения на четвертое и все вообще доказательства химиков, чтобы поставить точку в этом вопросе. Мне осталось всеми силами просить благосклонных читателей, чтобы они восприняли все сказанное мной с беспристрастием и возжелали бы исполниться убеждения, что я предпринял это ботаническое исследование отнюдь не из-за тяги к словопрениям, но только ради отыскания истины и упражнения [в науке], а также для того, чтобы умерить палящий зной, уже долгое время стоящий в Риме⁴¹.

Перевод с латинского языка и комментарии А.В. Карабыкова

Список литературы

- Августин*. Творения: в 4 т. Т. 2: Теологические трактаты / Пер. с лат. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. 751 с.
- Аристотель*. Сочинения: в 4 т. / Пер. с древнегреч. под общ. ред. В.Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1976–1983.
- Карабыков А.В.* «И нарек человек имена...»: стратегии воссоздания адамического языка в культуре Ренессанса // *Человек*. 2014. № 5. С. 114–131.
- Карабыков А.В.* Трансформация метафизики первоначального языка в ренессансном каббализме // *Вопросы философии*. 2016. № 3. С. 186–197.
- Карабыков А.В.* Язык Адама, иероглифика египтян и «эмблематическое мировоззрение» Ренессанса // *Вопросы философии*. 2017. № 1. С. 133–153.
- Койре А.* Мистики, спиритуалисты, алхимики Германии XVI века / Пер. с фр. А.М. Руткевича. Долгопрудный: Аллегро-Пресс, 1994. 169 с.
- Лейбниц Г.-В.* Сочинения: в 4 т. Т. III / Пер. с фр. и лат. под общ. ред. Г.Г. Майорова и А.Л. Субботина. М.: Мысль, 1984. 734 с.
- Майер П.* Парацельс – врач и провидец. Размышления о Теофрасте фон Гогенгейме / Пер. с нем. Е.Б. Мурзина. М.: Новый Акрополь, 2014. 560 с.
- Aarsleff H.* From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. 431 p.
- Agrippa ab Netteszheim.* De Occulta Philosophia. Libri Tres. Coloniae, 1533. 362 p.
- Aristotle's Compleat Master-Piece.* Displaying the Secrets of Nature in the Generation of Man. L., 1728. 144 p.
- Ashworth W.B., Jr.* Emblematic Natural History of the Renaissance // *Cultures of Natural History* / Ed. by N. Jardine, J.A. Secord, E.C. Spary. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 17–38.
- Avenarius J.* Liber radicum sive Lexicon hebraicum. Wittenberg: Crato, 1568.
- Aversa R.* Logica: institutionibus praeviis quaestionibus contexta. Roma: Jacobus Mascardus, 1623. 704 p.

⁴¹ Это, разумеется, шутка. Фабриций работал над своими тезисами в Риме, где защитил их в 1652 г. и спустя несколько месяцев скоропостижно умер от брюшного тифа.

- Bacon F.* The Works: in 14 Vols. Vol. III. L.: Longmans & Co, 1870. 836 p.
- Bennett B.C.* Doctrine of Signatures: An Explanation of Medicinal Plant Discovery or Dissemination of Knowledge? // *Economic Botany*. 2007. No. 61 (3). P. 248–255.
- Benzenhöfer U., Gantenbein U.L.* Paracelsus // *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* / Ed. by W. Hanegraaff. Leiden; Boston: Brill, 2006. P. 922–931.
- Bianchi M.L.* Signatura rerum: segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1987. 199 p.
- Buxtorfius J.* Lexicon Hebraicum et Chaldaicum cum brevi Lexico Rabbinico Philosophico. Basilea: Conradus Waldkirchus, 1607.
- Crollius O.* Basilica chymica: pluribus selectis et secretissimis propria manuali experientia approbata descriptionibus, et usu Remdiorum chymicorum selectissimorum. Genevae: Chouet, 1643. 399 p.
- Deodatus C.* Pantheum Hygiasticum Hippocratico-Hermeticum, De Hominis Vita, Ad Centum Et Viginti Annos Salubriter producenda: Libris Tribus Distinctum. Bruntruti: Darbellay, 1628. 954 p.
- Ellistone J.* Preface to the Reader // *Signatura rerum, or, The signature of all things...* by Jacob Behmen, aliàs Teutonicus Phylsophus. L.: Printed by John Macock for Gyles Calvert, 1651.
- Fabricius W.A.* ΑΠΟΡΗΜΑ ΒΟΤΑΝΙΚΟΝ. De signaturis plantarum. Norimbergae: Wolfg. Endterus, 1653. 38 p.
- Gesner C.* Historiae animalium. Lib. I: De quadrupedibus viviparis... Zurich: Tiguri apud Christ. Froschoverum, 1551. 1104 p.
- Gesner C.* De rerum fossilium, lapidum et gemmarum maxime, figuris et similitudinibus liber. Zurich: J. Gesner, 1565. 169 p.
- Goltz D.* Naturmystik und Naturwissenschaft in der Medizin um 1600 // *Sudhoffs Archiv*. 1976. No. 60 (1). P. 45–65.
- Goodrick-Clarke N.* The Western Esoteric Traditions: a Historical Introduction. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2008. 286 p.
- Haage B.D.* Paracelsus zwischen Spiritualität und Wissenschaft // *Mystik und Natur. Zur Geschichte ihres Verhältnisses vom Altertum bis zur Gegenwart* / Hrsg. von P. Dinzelsbacher. Berlin; N.Y.: Walter de Gruyter, 2009. S. 87–100.
- Lemnius L.* De miraculis occultis naturae libri IIII. Coloniae Agrippinae: Apud Theodorum Baumium, 1583. 627 p.
- Lipomanus L.* Catenae in Genesin: ex authoribus ecclesiasticis plus minus sexaginta. Parisiis: Guillard, 1546.
- Pagel W.* Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of Renaissance. Basel; N.Y.: Karger, 1982. 399 p.
- Paracelsus.* Aurora Thesaurusque Philosophorum, Theophrasti Paracelsi, Germani Philosophi et Medici cunctis omnibus accuratissimi. Basiliae, 1577. 191 s.
- Paracelsus.* Sämtliche Werke. I Abt. Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften: in 14 Bdn. / Hrsg. von K. Sudhoff. München; Berlin: K. Oldenbourg, 1922–1933.
- Porta I.B.* Magiae naturalis libri viginti. Hanoviae: Typis Wecheliani, 1619. 622 p.
- Quercetanus I.* Liber de priscorum philosophorum verae medicinae materia, praeparationis modo, atque in curandis morbis, praestantia. [Genevae]: Thom. Schürer & Barth. Voigt, 1613. 480 p.
- Ray J.* Catalogus Plantarum circa Cantabrigiam nascentium. Cantabrigiae: Joann. Field, 1660. 182 p.
- Rothstein M.* Etymology, Genealogy, and the Immutability of Origins // *Renaissance Quarterly*. 1990. No. 43 (2). P. 332–347.
- Schöne A.* Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock. München: C.H. Beck, 1993. 248 S.
- Sennertus D.* De chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu ac dissensu. Wittebergae: Zaharia Shurerus, 1619. 709 p.
- Stolzenberg D.* Universal History of the Characters of Letters and Languages: An Unknown Manuscript by Athanasius Kircher // *Memoirs of the American Academy in Rome*. 2011–2012. No. 56–57. P. 305–321.
- Temkin O.* Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy. Ithaca; L.: Cornell University Press, 1973. 240 p.

Vallesius F. De iis quae scripta sunt physice in libris sacris, sive de sacra philosophia. Augusta Taurinorum: Haeres Nicolai Beuilaquae, 1587. 656 p.

Vickers B. Critical Reactions to the Occult Sciences During the Renaissance // The Scientific Enterprise / Ed. by E. Ullmann-Margalit. Dordrecht: Springer, 1992. P. 43–92.

Following Adam's road: the problem of restoring of the primordial language in Paracelsian philosophy

Appendix: *Wolfgang Ambrosius Fabricius.*

Ἀπόρημα βοτανικόν. On the signatures of plants (1653)*

Anton V. Karabykov

V.I. Vernadsky Crimean Federal University. 4 Vernadskogo Str., Simferopol, Republic of Crimea, 295007, Russian Federation; e-mail: meavox@mail.ru

The goal of the article is to explore the system of beliefs and presumptions underlying the linguo-philosophic and semiotic constructions developed by Paracelsus and his followers as well as their views on the essence and modes of finding of the primordial language. That system and those views are explored in the context of the “Adamistic” studies of the 15th – 17th cc. and of the Paracelsian doctrine as a whole. Special attention is paid to Paracelsus' interpretation of the biblical stories about the world and the human creation, the original naming and the Fall, since this interpretation elucidates the meaning of the abovementioned constructions. It is argued that in the light of Paracelsianism, the acquisition, as well as the very poesis of the *Ursprache* depends directly on one's proficiency in the art of interpreting the signatures (*Kunst signata*) implanted by God in natural things. That art the theory of which was developed by Paracelsus on a basis of folk medicine practice played a major role in the “Adamistic” speculations of Paracelsians and marginalized the linguo-philosophic issues. They portrayed Adam as a paradigmatic hermeneutist of the natural world and used the biblical story about the naming of animals and birds (Gen. 2.19–20) chiefly for legitimizing the doctrine of signatures, which was central to the medicine and natural philosophy of Paracelsus.

The research is supplemented with an abridged translation of the treatise written by the German scholar Wolfgang Ambrosius Fabricius Ἀπόρημα βοτανικόν. *De signaturis plantarum* (1653). That text is devoted to a critical analysis of the Paracelsian doctrine of signatures from the position of a moderate Galenism, which dominated in the university medicine of that age.

Keywords: Paracelsus, Emblematic World View, Renaissance Neoplatonism, hermeneutics of nature, signatures of things, Genesis, history of science and medicine

For citation: Karabykov, A.V. “Putem Adama: problema vossozdaniya iznachal'nogo yazyka v paratsel'sianskoj filosofii” [Following Adam's road: the problem of restoring of the primordial language in Paracelsian philosophy], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 2, pp. 68–96. (In Russian)

References

Aarsleff, H. *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 1982. 431 pp.

Agrippa ab Netteszheim. *De Occulta Philosophia. Libri Tres*. Coloniae, 1533. 362 pp.

* The study was supported by Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project No. 18-011-00601 “The ‘Book of Nature’ in the Renaissance and early modern hermeneutic strategies”.

- Aristotle. *Sochinenija* [Works], 4 Vols, ed. by V.F. Asmus. Moscow: Mysl' Publ., 1976–1983. (In Russian)
- Aristotle's *Compleat Master-Piece. Displaying the Secrets of Nature in the Generation of Man*. London, 1728. 144 pp.
- Ashworth, W.B., Jr. "Emblematic Natural History of the Renaissance", *Cultures of Natural History*, ed. by N. Jardine, J.A. Secord, E.C. Spary. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 17–38.
- Augustine. *Tvorenija, Vol. 2: Teologicheskije traktaty* [Works, Vol. 2: Theological treatises], St. Petersburg: Aleteja Publ.; Kiev: UTSIMM-Press Publ., 2000. 751 pp. (In Russian)
- Avenarius, J. *Liber radicum sive Lexicon hebraicum*. Wittenberg: Crato, 1568.
- Aversa, R. *Logica: institutionibus praevis quaestionibus contexta*. Roma: Jacobus Mascardus, 1623. 704 pp.
- Bacon, F. *The Works*, Vol. III. London: Longmans & Co, 1870. 836 pp.
- Bennett, B.C. "Doctrine of Signatures: An Explanation of Medicinal Plant Discovery or Dissemination of Knowledge?", *Economic Botany*, 2007, No. 61 (3), pp. 247–255.
- Benzenhöfer, U. & Gantenbein, U.L. "Paracelsus", *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, ed. by W.J. Hanegraaff. Leiden; Boston: Brill, 2006, pp. 922–931.
- Bianchi, M.L. *Signatura rerum: segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1987. 199 pp.
- Buxtorfius, J. *Lexicon Hebraicum et Chaldaicum cum brevi Lexico Rabbinico Philosophico*. Basilea: Conradus Waldkirchus, 1607.
- Crollius, O. *Basilica chymica: pluribus selectis et secretissimis propria manuali experientia approbata descriptionibus, et usu Remdiorum chymicorum selectissimorum*. Genevae: Chouet, 1643. 399 pp.
- Deodatus, C. *Pantheum Hygiasticum Hippocratico-Hermeticum, De Hominis Vita, Ad Centum Et Viginti Annos Salubriter producenda: Libris Tribus Distinctum*. Bruntruti: Darbellay, 1628. 954 pp.
- Ellistone, J. "Preface to the Reader", *Signatura rerum, or, The signature of all things... by Jacob Behmen, aliàs Teutonicus Philosophus*. London: Printed by John Macock for Gyles Calvert, 1651.
- Fabricius, W.A. *ΑΠΟΦΗΜΑ ΒΟΤΑΝΙΚΟΝ. De signaturis plantarum*. Norimbergae: Wolfg. Endterus, 1653. 38 pp.
- Gesner, C. *Historiae animalium, Lib. I: De quadrupedibus viviparis...* Zurich: Tiguri apud Christ. Froschoverum, 1551. 1104 pp.
- Gesner, C. *De rerum fossilium, lapidum et gemmarum maxime, figuris et similitudinibus liber*. Zurich: J. Gesner, 1565. 169 pp.
- Goltz, D. "Naturmystik und Naturwissenschaft in der Medizin um 1600", *Sudhoffs Archiv*, 1976, No. 60 (1), pp. 45–65.
- Goodrick-Clarke, N. *The Western Esoteric Traditions: a Historical Introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008. 286 pp.
- Haage, B.D. "Paracelsus zwischen Spiritualität und Wissenschaft", *Mystik und Natur. Zur Geschichte ihres Verhältnisses vom Altertum bis zur Gegenwart*, hrsg. von P. Dinzelsbacher. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2009, S. 87–100.
- Karabykov, A.V. "‘I narek chelovek imena’: strategii vossozdaniya adamicheskogo jazyka v kul'ture renessansa" ['So the man gave names': the strategies of reconstitution of the Adamic language in Renaissance culture], *Chelovek*, 2014, No. 5, pp. 114–131. (In Russian)
- Karabykov, A.V. "Jazyk Adama, ieroglifika egipt'an i 'emlematicheskije mirovozzrenije' Rennessansa" [The Language of Adam, Egyptian Hieroglyphics and the 'Emblematic World View' of the Renaissance], *Voprosy filosofii*, 2016, No. 10, pp. 133–153. (In Russian)
- Karabykov, A.V. "Transformazija metafiziki pervozdannogo jazyka v renessansnom kabbal'izme" [The Transformation of the Primordial Language Metaphysics in the Renaissance Cabbalism], *Voprosy filosofii*, 2016, No. 3, pp. 186–197. (In Russian)
- Koyre, A. *Mistiki, spiritualisty, alkhimiki Germanii XVI veka* [Mystics, spiritualists, alchemists of the 16th century German], trans. by A.M. Rutkevich. Dolgopudnyj: Allegro-Press Publ., 1994. 169 pp. (In Russian)

- Leibniz, G.W. *Sochinenija* [Works], Vol. III., ed. by G.G. Majorov and A.L. Subbotin. Moscow: Mysl' Publ., 1984. 734 pp. (In Russian)
- Lemnius, L. *De miraculis occultis naturae libri IIII*. Coloniae Agrippinae: Apud Theodorum Baumium, 1583. 627 pp.
- Lipomanus, L. *Catena in Genesis: ex authoribus ecclesiasticis plus minus sexaginta*. Parisiis: Guillard, 1546.
- Meier, P. *Paracels – vrach I providetz. Razmyshlenija o Teofraste fon Gogengejme* [Paracelsus: a doctor and prophet. A reflection on Theophrastus von Hohenheim], trans. by E.B. Murzin. Moscow: Novyj Akropol Publ., 2014. 560 pp. (In Russian)
- Page, W. *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of Renaissance*. Basel; München: Karger, 1982. 399 pp.
- Paracelsus. *Aurora Thesaurusque Philosophorum, Theophrasti Paracelsi, Germani Philosophi et Medici cunctis omnibus accuratissimi*. Basiliae, 1577. 191 pp.
- Paracelsus. *Sämtliche Werke. I Abt. Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften*, 14 Bdn., hrsg. von K. Sudhoff. München; Berlin: K. Oldenbourg, 1922–1933.
- Porta, I.B. *Magiae naturalis libri viginti*. Hanoviae: Typis Wecheliani, 1619. 622 pp.
- Quercetanus, I. *Liber de priscorum philosophorum verae medicinae materia, praeparationis modo, atque in curandis morbis, praestantia*. [Genevae]: Thom. Schürer & Barth. Voigt, 1613. 480 pp.
- Ray, J. *Catalogus Plantarum circa Cantabrigiam nascentium*. Cantabrigiae: Joann. Field, 1660. 182 pp.
- Rothstein, M. “Etymology, Genealogy, and the Immutability of Origins”, *Renaissance Quarterly*, 1990, Vol. 43, No. 2, pp. 332–347.
- Schöne, A. *Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock*. München: C.H. Beck, 1993. 248 pp.
- Sennertus, D. *De chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu ac dissensu*. Wittebergae: Zaharia Shurerus, 1619. 709 pp.
- Stolzenberg, D. “Universal History of the Characters of Letters and Languages: An Unknown Manuscript by Athanasius Kircher”, *Memoirs of the American Academy in Rome*, 2011–2012, Vol. 56–57, pp. 305–321.
- Temkin, O. *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1973. 240 pp.
- Vallesius, F. *De iis quae scripta sunt physice in libris sacris, sive de sacra philosophia*. Augusta Taurinorum: Haeres Nicolai Beulaquae, 1587. 656 pp.
- Vickers, B. “Critical Reactions to the Occult Sciences During the Renaissance”, *The Scientific Enterprise*, ed. by E. Ullmann-Margalit. Dordrecht: Springer, 1992, pp. 43–92.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Д.А. Морозов

ДВА ВЗГЛЯДА НА ПОЭЗИЮ Ф. ГЁЛЬДЕРЛИНА: М. ХАЙДЕГГЕР И Я.Э. ГОЛОСОВКЕР*

Морозов Даниил Антонович – стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: dmorozov@hse.ru

В статье рассматриваются взгляды двух современников – М. Хайдеггера и Я.Э. Голосовкера – на поэзию немецкого поэта Ф. Гёльдерлина, к интерпретации которой они обращаются примерно в одно время – 20–30-е гг. XX в. Несмотря на то, что прямых интеллектуальных контактов между мыслителями обнаружено не было, автор показывает, что поэзия Гёльдерлина становится точкой пересечения их интересов. Благодаря схеме Хайдеггера (боги-поэт-народ) и трем диалектикам Голосовкера (исцеления-жертвы-преображения) в статье показываются сходства и принципиальные разногласия в интерпретациях. Во многом они дополняют друг друга. В статье анализируется понятие «безумие», как его понимали оба мыслителя. Так, историком болезни Гёльдерлина, согласно Голосовкеру, являются «честные бюргеры» (народ) – современники поэта; Хайдеггер же видел причину в том, что «открылось» поэту («чрезмерная яркость света», «намеки богов»). Понимание «природы» в поэзии Гёльдерлина требует особого внимания: мыслители предлагают разную оптику, в результате чего поэт становится представителем эстетического панпсихизма или особой онтологии. В своем обращении к Гёльдерлину философы делают важные выводы о современности как о некоей промежуточной эпохе, называя ее «скудным временем», или периодом между «первой и второй гармониями». Хайдеггер и Голосовкер предлагают два варианта решения проблемы современности – в обоих случаях поэт занимает ключевое положение. Различия в интерпретации во многом отражают биографию обоих мыслителей и исторический контекст, о чем говорится в заключительной части. Не только понимание современности, но и надежда/ее отсутствие на будущее – важный сюжет несостоявшегося русско-европейского диалога между двумя современниками о поэзии Гёльдерлина.

Ключевые слова: Голосовкер, Хайдеггер, Гёльдерлин, поэзия, безумие, немецкий романтизм, русская философия

Для цитирования: Морозов Д.А. Два взгляда на поэзию Гельдерлина: М. Хайдеггер и Я.Э. Голосовкер // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 2. С. 97–111.

* Статья подготовлена в ходе проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5–100».

Говоря об идейном «родстве» Мартина Хайдеггера и Якова Эммануиловича Голосовкера, стоит отметить, что несмотря на отсутствие явных признаков знакомства с работами друг друга, при анализе идей и текстов мыслителей обнаруживаются интересные «параллели без соприкосновения». Исследование неосуществленного диалога дает возможность показать близость русской и немецкой интеллектуальных традиций, которые включены в общее культурное поле, несмотря на историко-политические обстоятельства. Мысль обоих обращена преимущественно к двум эпохам: античной Греции и немецкому романтизму, поэтому не случайно именно немецкий поэт романтик Фридрих Гёльдерлин становится точкой пересечения интересов Хайдеггера и Голосовкера. Отметим, что наряду с интеллектуальным наследием античных греков и немецких романтиков, как для Хайдеггера, так и для Голосовкера, исключительную значимость имеют идеи Вильгельма Дильтея и Фридриха Ницше. В примечаниях к «Смерти Эмпедокла» Голосовкер несколько раз ссылается на Дильтея и даже спорит с ним по вопросу ритма в поэзии Гёльдерлина. К идеям Ницше Хайдеггер обращается во многих своих работах, пытаясь осмыслить значение этого мыслителя для развития западной метафизики, одновременно подчеркивая, что именно Ницше «последний великий метафизик». Голосовкер же готовил перевод «Так говорил Заратустра» на русский язык много лет, издание этого трактата на родном языке было его заветной мечтой.

Кроме того, Хайдеггер и Голосовкер обращаются к поэзии Гёльдерлина примерно в одно и то же время – 20–30-е гг. Знаменитый «поворот» Хайдеггера, ключевым элементом которого стала поэзия Гёльдерлина, произошел приблизительно в 1933–1934 гг., хотя и раньше Хайдеггер несколько раз цитировал Гёльдерлина, но это не имело систематического характера. В этом отношении Голосовкер даже раньше Хайдеггера начинает активно работать с поэзией Гёльдерлина, о чем свидетельствует перевод «Гипериона» 1922–1923 гг.¹ Другой важный сюжет – прямое влияние исторической и политической обстановки на движение мысли. Так называемое «дело Хайдеггера» до сих пор вызывает споры и в нашей стране. Однако Хайдеггер и Голосовкер оказались в противоположных ситуациях: если первого обвиняют в сотрудничестве с тоталитарным режимом, то второй стал его жертвой.

«Диалог» Хайдеггера и Гёльдерлина неоднократно подвергался историко-философскому анализу. К примеру, в 2011 г. вышла книга «Гёльдерлин» под редакцией Й. Кройцера, в которой есть отдельная глава, посвященная интерпретации идей Гельдерлина Хайдеггером². В хронологическом порядке в ней кратко проанализированы работы Хайдеггера о Гёльдерлине и зафиксированы три основные проблемы его интерпретации. Российские исследователи активно занимаются изучением интеллектуального диалога Хайдеггера и Гельдерлина. В октябре 2019 г. Н.Д. Сафронова защитила кандидатскую диссертацию по теме «Истолкование поэзии Фридриха Гёльдерлина в поздней философии Мартина Хайдеггера»³. Интерес к этой проблематике можно

¹ К сожалению, этот перевод так и не был издан в связи с рядом обстоятельств, оригинал рукописи хранится в фонде Голосовкера в РГАЛИ. Автор данной статьи в настоящее время работает с рукописью: *Гёльдерлин И.Х.Ф. Гиперион* / Пер. с нем. Я.Э. Голосовкера. РГАЛИ. Ф. 613. Оп. 9. Ед. хр. 1301.

² Hölderlin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart; Weimar, 2011. S. 432–439.

³ Сафронова Н.Д. *Истолкование поэзии Фридриха Гёльдерлина в поздней философии Мартина Хайдеггера*: дис. ... к. филос. н. М., 2019.

увидеть и на примере отдельных статей⁴. К сожалению, исследовательской литературы, посвященной философской мысли Голосовкера, в целом не так много. К примеру, в 2017 г. был издан посвященный Я. Э. Голосовкеру сборник серии «Философия России первой половины XX века»⁵. К сожалению, тема «диалога» Голосовкера с Гёльдерлином никогда не затрагивалась в отечественной и зарубежной исследовательской литературе.

Сопоставление двух масштабных философских проектов (имагинативной философии Голосовкера и онтологии Хайдеггера) представляется трудноосуществимым не только из-за принципиальных различий в самих концепциях, но в силу почти несопоставимых терминологических аппаратов, которыми пользуются оба мыслителя. Однако, как было высказано ранее, именно Гёльдерлин становится точкой пересечения их интересов почти в одно и то же время. Важно отметить различие в их положении: Хайдеггер – читатель Гёльдерлина, Голосовкер – читатель и переводчик. Несмотря на наличие «точки пересечения» и схожую тематику, реконструкция несостоявшегося русско-европейского диалога между двумя современниками о поэзии Гёльдерлина так и не произведена. Сохранились два текста Голосовкера о поэзии Гёльдерлина: его комментарий к переводу «Смерть Эмпедокла» и статья «Поэзия и эстетика Гёльдерлина»⁶. Последняя представляет особый интерес, так как эта работа – собранные воедино самим Голосовкером размышления разных лет, изданные им в 1961 г. издательством «Вестник истории мировой культуры». Для анализа были выбраны лишь три работы Хайдеггера: ключевая статья «Гёльдерлин и сущность поэзии» (1937 г.), а также интерпретации стихотворений «Как в праздник...» (1941 г.) и «Возвращение на родину» (1944 г.)⁷. Принципиальное различие между подходами Хайдеггера и Голосовкера к анализу поэзии Гёльдерлина заключается в том, что Хайдеггер акцент делает на интерпретации гимнов, а Голосовкер обращается к более масштабным произведениям – роману «Гиперион» и неоконченной трагедии «Смерть Эмпедокла». Благодаря этому сопоставление их взглядов становится еще более интересным, во многом их интерпретации могут дополнить друг друга.

«Меня поразила Аполлон»: два взгляда на исток болезни Гёльдерлина

Мыслителей привлекла и история личной трагедии поэта – история его «безумия». Хайдеггер прочувствовал тему безумия – важный сюжет в немецкой новейшей истории (следует лишь вспомнить Ницше), но сам этим недугом затронут не был. Безумие коснулось Голосовкера на закате жизни. Два интересующих нас современника совершенно по-разному оценивают исток болезни Гёльдерлина.

⁴ См.: *Коначева С.А.* Религиозные феномены в перспективе вопроса о бытии: хайдеггеровская интерпретация поэзии Гёльдерлина как феноменология священного // *Логос*. 2010. № 5 (78). С. 43–54; *Сафронова Н.Д.* М. Хайдеггер как толкователь поэзии Фр. Гёльдерлина: в поисках «сочинённого» // *Вопросы философии*. 2018. № 4. С. 44–58.

⁵ См.: *Яков Эммануилович Голосовкер*. М., 2017.

⁶ *Голосовкер Я.Э.* Поэтика и эстетика Гёльдерлина // *Голосовкер Я.Э.* Избранное. Логика мифа. М.; СПб., 2010. С. 389–411.

⁷ Приводятся в переводе Г.Б. Ноткина.

В работе «Гёльдерлин и сущность поэзии» Хайдеггер на примере пяти цитат из поэзии Гёльдерлина последовательно объясняет, почему считает его «поэтом поэтов»⁸ (*Dichter des Dichters*). Место поэта находится между «намёками» (*Winke*) богов и «гласом народа»: поэт улавливает «намёки» богов и передает их народу. Самое главное для Хайдеггера – это то самое «между» (*hinaus*): именно «междунаходимости», по его мнению, и посвящена вся поэзия Гёльдерлина. Поэтому Хайдеггер называет его «поэтом поэтов», так как он заново учреждает саму сущность поэзии. Так в упрощенной форме выглядит аргументационная схема Хайдеггера. «Опаснейшим творчеством» поэзия является потому, что поэт – это своеобразная “мишень для молний богов”⁹. Поэты стоят с «непокрытой головой», поэтому «божья гроза» поражает их с большей вероятностью. Такой «покров ночи безумия» опустился на Гёльдерлина. «Невиннейшим из творений» поэзия является потому, что, опосредуя через себя намеки богов, поэты транслируют их в облики (*Gestalt*) безобидной для народа игры. Нужен «дар» (*Geschenk*) безопасного напева, чтобы опосредовать «намёки богов». Таким образом, поэты находятся в постоянной опасности, «добывая истину для своего народа». Хайдеггер цитирует письмо Гёльдерлина другу: «Сия мощная стихия – огонь небес и тишь людей, и жизнь их в природе, и ограниченность и довольство их – постоянно волновала меня, и, повторяя вследно героям, мог бы и я, пожалуй, сказать, что меня поразила Аполлон»¹⁰. Итак, по Хайдеггеру исток безумия (*Wahnsinn*) Гёльдерлина объясняется его близостью к «богам». Также важно подчеркнуть, что в схеме Хайдеггера есть три элемента – боги, поэты, люди.

Голосовкер совершенно иначе объясняет причину болезни поэта. Кому читает свою героическую проповедь любви и пропаганду всеобщей гармонии поэт-мессия Гёльдерлин? «Людям, которые знают только свои маленькие истины». Здесь надо отметить, что «поздний» Хайдеггер все же верит в то, что «возвращение на родину» у немцев произойдет, а именно в диалоге с Гёльдерлином¹¹. Стоит отметить, что для интерпретации Хайдеггера не люди вообще, а носители немецкого языка – немецкий народ – играют ключевую роль. Голосовкер пишет о проповеди Гёльдерлина, обращенной не только к немцам, а к людям вообще. Возвращаясь к истокам болезни, интересно отметить, что Голосовкер приводит ту же цитату из письма, но делает крайне важное замечание: «Меня поверг Аполлон, – пишет он. Должен был написать: меня убила тупость моих сограждан»¹². То есть, по Голосовкеру, опасность для Гёльдерлина исходила не от богов или природы с ее гармонией, но от общества, которое «духовно его убило». Голосовкер пишет о поэте с глубоким сопереживанием. Обратимся к строкам его стихотворения¹³:

⁸ Хайдеггер М. Гёльдерлин и сущность поэзии // Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гёльдерлина. СПб., 2003. С. 67.

⁹ Там же. С. 87.

¹⁰ Там же.

¹¹ Хайдеггер М. «Возвращение на родину» // Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гёльдерлина. СПб., 2003. С. 63.

¹² Голосовкер Я.Э. Комментарий к «Смерти Эмпедокла» // Гёльдерлин Ф. Смерть Эмпедокла. М.; Л., 1931. С. 127.

¹³ В одном фрагменте из документов, хранящихся в РГАЛИ, приведено это стихотворение Гёльдерлина («Wenn ich sterbe mit Schmach») в переводе Голосовкера: РГАЛИ. Ф. 613. Оп. 9. Ед. хр. 1301. С. 21.

Коль мне в смерти позор, коль и возмездия нет,
Дерзким дух не воздаст, коль и меня враги
Ненавистники дара
Светлых гениев вгонят в гроб –
О тогда позабудь! Имя спасти мое
От забвенья тогда – и не вменяй себе.
О тогда покрасней, ты,
Ты, любимая мной, – тогда!

Сложно оценивать, кто ближе подошел к истоку болезни Гёльдерлина, – в этом вопросе гипотезы обоих мыслителей различаются. Сама цитата Гёльдерлина подразумевает вину богов (Аполлон), но в приведенном выше стихотворении говорится о «ненавистниках дара», которые «светлых гениев вгонят в гроб». Получается, что в схеме «боги (и природа) – поэт – народ (люди)» из-за своей «междунаходимости» поэт оказывается в опасности с двух сторон. Голосовкер говорит о трех диалектиках Гёльдерлина: диалектика исцеления, диалектика жертвы и диалектика преображения. Разделим последующий анализ на три главы: боги и природа – диалектика исцеления, поэт в «скудное время» – диалектика жертвы, люди – диалектика преображения.

Боги и природа Гёльдерлина: между эстетикой и фундаментальной онтологией

В названии главы обозначены два взгляда на природу и богов Гёльдерлина, каждый из которых следует раскрыть. Голосовкер последовательно встраивает поэта в интеллектуальную среду немецкого романтизма. Первичная гармония между человеком и природой утрачена, но Гёльдерлин не воспринимает это как некую катастрофу. Скорее наоборот: утрата первичной гармонии открывает возможности идеала – обновленной божественности. Эта новая божественность связана с гением-художником, поэтическим человеком, что очень характерно для романтизма в целом. Вместе с приходом обновленной божественности «начнется вторая эра мира». Важно отметить, что Голосовкер, интерпретируя Гёльдерлина, говорит о двух эрах: первой и второй гармонии. Таким образом, современники поэта находятся в промежутке между двумя эрами. Романтический идеал «второй эры» так и не наступил, поэтому можно говорить о том, что и современный человек до сих пор живет в этом «неопределенном» промежутке.

Природа у Гёльдерлина, согласно Голосовкеру, прямо связана с эстетической концепцией идеала красоты. Искусство – первое «дитя» человеческой природы, религия же воспринимается как любовь к красоте. Философия разгадывает тайну красоты – в этом ее задача. Эти три шага (искусство, религия, философия) – эквивалент трем этапам разворачивания абсолютного духа у Гегеля. Голосовкер предполагает, что Шеллинг бы подписался под гёльдерлиновской концепцией идеи красоты, но не Гегель. Именно здесь происходит разрыв между «панпсихистом»-язычником Гёльдерлином и панлогистом Гегелем. Голосовкер так пишет об этом: «Только этот идеал красоты не обращенная на себя мысль, а прежде всего – природа, как красота, и искусство, как красота»¹⁴. Для панпсихиста Гёльдерлина

¹⁴ Голосовкер Я.Э. Комментарий к «Смерти Эмпедокла». С. 124.

природа – «всеживая»¹⁵, именно она должна преобразить культуру по собственному образцу.

Голосовкер отмечает, что Гёльдерлин буквально одержим «воображаемой гармонией» природы, искусства и общества. Структура словесного периода в его поэзии подобна живому организму, у которого все элементы гармонично взаимодействуют. Программным становится положение «Поэзия – живое искусство». А «секрет интимного» в поэзии, которому по Гёльдерлину «надо всю жизнь учиться», и есть секрет живого целого, т.е. организма: эстетика и телеология сближаются – становятся «отсветами» друг друга. Идеальное государство тоже должно уподобиться словесному периоду¹⁶. Итак, гармония искусства должна повторять гармонию природы, а идеальное государство – гармонию искусства (поэзии). Универсальность гармонии в мире – ключевая идея Гёльдерлина. Голосовкер делает важный вывод: «Поэзия пересоздает человека»¹⁷. По его мнению, в «Гиперионе» дан сам проект осуществления идеала красоты – именно Гёльдерлин первым приблизился к раскрытию тайны эстетического мировоззрения. Итак, в своей интерпретации Голосовкер делает акцент на эстетическом панпсихизме Гёльдерлина.

Хайдеггеровская интерпретация гораздо сложнее поддается воспроизведению. Всякая подобная попытка сталкивается с неизбежным погружением в особый язык его онтологии. Принято разделять «раннего» и «позднего» Хайдеггера, своеобразный критерий такого деления – «поворот», произошедший с ним в начале 30-х гг. Сущность «поворота» во многом связана с поэзией Гёльдерлина, именно он заново дал Хайдеггеру «возможность речи» и поиска собственного языка мышления. Терминология «Бытия и времени» переродилась с помощью поэтического словаря Гёльдерлина, который служил своеобразным «источником» вдохновения для «позднего» Хайдеггера. «Вопрос о бытии» остается актуальным, но теперь он ставится не на уровне экзистенциальной аналитики Dasein, а в рамках темы «судьбы бытия». Надо понимать, что терминология, взятая из гимнов Гёльдерлина («природа», «священное», «родина» и т.д.), поглощается онтологией Хайдеггера. «Ранний» язык уже не может выполнить той задачи, которую ставит Хайдеггер, а именно – поиск мышления «другого начала». Только в «диалоге» с Гёльдерлином, в прислушивании к его слову, «позднему» Хайдеггеру удалось приблизиться к подступам этого нового мышления. Но что остается от самого поэта? Хайдеггер находит у Гёльдерлина «несказанное» в «сказанном». Его специфический анализ гимнов часто носит «узурпирующий характер» – в том смысле, что строки Гёльдерлина порой слишком удачно соответствуют философским воззрениям Хайдеггера. В этом отношении Голосовкер более бережно относится к поэзии Гёльдерлина. В некоторых фрагментах все же прослеживается влияние его концепции «имагинативного абсолюта» на интерпретацию «Гипериона» или «Смерти Эмпедокла», но это не носит тотального характера. Хайдеггер же предлагает свою герменевтику «диалога» поэта и мыслителя, который слышит «несказанное»

¹⁵ Голосовкер Я.Э. Поэтика и эстетика Гёльдерлина. С. 406.

¹⁶ «Идеальное общество подобно поэтическому периоду. Как период есть нечто целое, т.е. тоже малое целое и в то же время обуславливает большое целое, так и в идеальном обществе каждая единица есть цельная гармоническая личность, которая обуславливает общую гармонию коллектива» (РГАЛИ. Ф. 613. Оп. 9. Ед. хр. 1301. С. 30).

¹⁷ Голосовкер Я.Э. Поэтика и эстетика Гёльдерлина. С. 400.

в «сказанном». Всё же мы можем обнаружить интересные и неожиданные параллели с интерпретацией Голосовкера.

Комментируя гимн «Как в праздник...», Хайдеггер много внимания уделяет понятиям «природа» и «священное». Он дает такое определение природе: «Природа – просвет, в котором все присутствует»¹⁸. Природа – «святая», потому что «времен древнее и богов превыше». Это нечто начальное, «до всего», но оно не выступает в качестве вневременного или вечного. Напомню, что и Голосовкер обращает внимание на «всеживой» характер гёльдерлиновской природы. Однако мыслит ли Хайдеггер Гёльдерлина в категориях «панпсихиста» или «язычника»? Нет, его совершенно не интересуют религиозные аспекты, в своей интерпретации он буквально сливается с самим поэтом и идет дальше – сводит все к онтологии. Никакая теология, телеология, «секрет интимного» его не интересуют¹⁹.

Становится ли сам Хайдеггер язычником-панпсихистом, сливаясь с поэзией Гёльдерлина? Можно ли оценивать Хайдеггера в таких категориях? Скорее всего, нет. Однако здесь раскрывается важное различие между двумя мыслителями. Голосовкер все же держит исследовательскую дистанцию по отношению к Гёльдерлину, он не погружается полностью в стихию его поэзии. Его взгляд во многом историко-философский, что явно прослеживается, когда он соотносит Гёльдерлина с немецким идеализмом – Фихте, Шеллингом и Гегелем. Подобный подход демонстрирует и М. Божда в книге 2016 г., посвященной Хайдеггеру и Гёльдерлину. Он не только подробно восстанавливает историко-философский контекст, в котором находился Гёльдерлин²⁰, но и прослеживает «диалог» Хайдеггера с немецким идеализмом²¹. Герменевтика Хайдеггера «проживает» поэзию Гёльдерлина, рождая следствия для онтологии. Согласно Голосовкеру, сам Гёльдерлин становится провозвестником ее основных положений, а не носителем эстетического мирозерцания. Святая «природа» по Хайдеггеру опосредует все отношения действительного, собирая всё во «всеприсутствие». И по Голосовкеру «универсальность» гармонии мира является ключевой идеей.

Кого же «обнимает» святая природа? В этом Хайдеггер и Голосовкер сходятся – она «обнимает» поэта. Хайдеггер так пишет об этом: «Ужасающее святого покоится в нежности души “поэта”»²². Ведь именно поэт с помощью дара, о котором уже говорилось, опосредует святое в слове: «На плечи поэтов ложится ноша потрясения из древнейшей глубины»²³. На Гёльдерлина как на «поэта поэтов» эта ноша давила с особой тяжестью. «Чрезмерная яркость света», объятия святого погрузили его в «ночь безумия». Голосовкер также пишет об объятии природой, но для него природа –

¹⁸ Присутствие (Anwesen) – важный термин Хайдеггера, который создаёт некоторые сложности для русского читателя. Бибахин перевел Dasein – ключевой термин в «Бытии и времени» – русским словом «присутствие», что нередко приводит к смешению двух понятий (Dasein и Anwesen). Метафора света или просвета проходит лейтмотивом через всю философию Хайдеггера.

¹⁹ Религиозные феномены в интерпретации Хайдеггера подробно разбираются в статье С.А. Коначевой: Коначева С.А. Религиозные феномены в перспективе вопроса о бытии. С. 43–54.

²⁰ Bójda M. Hölderlin und Heidegger: Wege und Irrwege. München; Freiburg, 2016. S. 19–141.

²¹ Ibid. S. 141–173.

²² Хайдеггер М. «Как в праздник» // Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гёльдерлина. СПб., 2003. С. 141.

²³ Там же. С. 139.

гармония, в ней нет ничего ужасающего: «И не ненависть ли к бюргерскому быту <...> бросила и Гёльдерлина в объятия природы? И эта природа была объявлена прекрасной, доброй, Платоновой, божественной»²⁴. Здесь ярче всего проявляется различие во взглядах на исток болезни. По Хайдеггеру, открывшееся Гёльдерлину «святое» стало причиной его безумия, в то время как Голосовкер видит проблему в «честных бюргерах» – в культуре, которая не хотела приходить в гармонию с природой, а скорее, наоборот, старалась навязать ей свой порядок. Поэт существует в согласии со всеживой природой, его идеалами являются красота и само живое. Люди же не причастны к этой гармонии, поэтому они не понимают «обнятого» поэта.

Программа эстетического панпсихизма Гипериона потерпела поражение. Голосовкер констатирует, что революционный романтизм полностью сокрушен. Здесь же он приводит диалектику исцеления. После поражения своего проекта Гиперион «погружается» в природу, которая его лечит. Искусство становится для него исцелением от страданий, он начинает писать к Беллармину, из этих писем и составлен роман «Гиперион». На этом поэт оставляет своего героя и обращается к судьбе Эмпедокла. Размышления о двух взглядах на природу у Гёльдерлина стоит завершить одним из эпиграфов к «Имагинативному абсолюту»: «Эстетика у эллинов – онтология. Мифология у Эллинов – гносеология!»²⁵ Это высказывание сводит воедино несколько намеченных тем.

Поэт в «скудное время», два варианта решения проблемы

Что же такое «святое»? Для ответа на вопрос необходимо обратиться к философии истории «позднего» Хайдеггера. В том же комментарии к гимну «Как в праздник» Хайдеггер пишет: «История редка. История есть лишь тогда, когда начально решается сущность истины»²⁶. Те исторические события, которыми занимаются историки-«историографы», по Хайдеггеру, – всегда только следствия подлинных событий Истории. В работе «Гёльдерлин и сущность поэзии» он называет современное состояние мира «скудным» (*dürftige*) временем. Оно ущербно вдвойне: «уже отлетевшие боги» и «еще не грядущее»²⁷. Но «боги» вернуться: в поэзии Гёльдерлина Хайдеггер слышит «начальный зов», в котором взывает само «приходящее». Крайне важно отметить, что, по Хайдеггеру, человечество на данном этапе живет в «скудное», «убогое время», это «Мировая ночь». Функция поэта «скудного времени» – «пением своим обратит внимание на след бежавших богов»²⁸. Если вспомнить схему «боги» (*бытие*) – поэт и мыслитель – природа, то последний «прислушивается» к словам поэтов и мыслителей, идя «тропами молчания». Таким можно представить идеальное общество будущего по Хайдеггеру, в котором ненасильственно правят «хранители

²⁴ Голосовкер Я.Э. Поэтика и эстетика Гёльдерлина. С. 393.

²⁵ Голосовкер Я.Э. Имагинативный абсолют // Голосовкер Я.Э. Избранное. Логика мифа. М.; СПб., 2010. С. 101.

²⁶ Хайдеггер М. «Как в праздник». С. 159.

²⁷ Хайдеггер М. Нужны ли поэты? // Хайдеггер М. О поэтах и поэзии: Гёльдерлин. Рильке. Трагль. М., 2017. С. 29.

²⁸ Там же. С. 28–29.

дома бытия»²⁹. Следует добавить, что речь идет о немцах как о «народе мыслителей и поэтов»³⁰. Философ, принадлежащий к немецкому «дому» бытия, выражает надежду на своих будущих соотечественников, ведь им явился поэт поэтов и «мыслитель мыслителей».

Голосовкер пишет о двух эрах (первой и второй гармонии), Хайдеггер также фиксирует должную произойти смену эпохи бытия («Поворот»). Таким образом, современники Гёльдерлина живут в «неопределенном» временном промежутке – во время «Мировой ночи», между первой и второй гармониями. Как выходить из этого положения? Хайдеггер и Голосовкер предлагают два противоположных варианта действий. В обоих случаях ключевую роль играет поэт, спасение заключается именно в нем.

Согласно Голосовкеру, в романе «Гиперион» была предложена программа Гёльдерлина, основанная на идее гармонии природы, искусства и общества. Гёльдерлин предлагает создать «республику гениев», новое вольное государство с обновленной божественностью. Божественным теперь становится гений-художник – культ гения свойственен немецкому романтизму. Голосовкер настаивает на том, что все творчество Гёльдерлина автобиографично: он сам хотел стать вождем, мечтал о славе поэта-мыслителя, который приведет Германию ко второй гармонии – гармонии между природой и культурой. Однако Гёльдерлин не стал таким предводителем, а «Германия не возрождалась», «новый высший человек не возникал». Это был первый серьезный удар по сознанию поэта. Появляется Эмпедокл, которого Голосовкер называет метемпсихозом образа Гипериона, «дальнейшим развитием диалектической темы природа-культура»³¹. Эмпедокл – «точка спирального поворота темы»³² от диалектики исцеления к диалектике жертвы.

Интерпретацию Голосовкера отличает то, что он ищет динамику развития мировоззрения поэта. Русский философ так понимает диалектику жертвы: гибель героя (индивидуации) возрождает общину (всеобщность). Таким героем стал Эмпедокл – образ поэта-творца. Он один живет в гармонии со стихиями, а все остальные его сограждане – во враждебности. Высказывание «поэзия пересоздает человека» приобретает новые смыслы. Перевосхождение личности (человека) – приход второй гармонии – возможен, но для этого нужна героическая жертва. Люди обвиняют Эмпедокла в самообожествлении, хотя Эмпедокл неоднократно помогал согражданам, совершая чудеса исцеления и т.д. В момент рефлексии происходит разрыв Эмпедокла с природой: «Как только низвергается в рассудочность – погиб!»³³ Он понимает, что исправить положение теперь может только он сам. Совершив прыжок, Эмпедокл может создать социальную гармонию через духовное перевоплощение. Возможно, та же судьба постигла и самого Гёльдерлина, только его «прыжок» оказался погружением под «покров ночи безумия». К чему привел «прыжок» Гёльдерлина? Поэт оставался забытым на родине почти сто лет после своего «прыжка», никакого перерождения человека поэзией и прихода второй гармонии не произошло. Однако из этого следует,

²⁹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 192.

³⁰ Хайдеггер М. «Возвращение на родину». С. 57.

³¹ Голосовкер Я.Э. Комментарий к «Смерти Эмпедокла». С. 122.

³² Там же. С. 126.

³³ Голосовкер Я.Э. Поэтика и эстетика Гёльдерлина. С. 401.

что приходу второй гармонии все же можно было способствовать. В интерпретации Хайдеггера все иначе – он не говорит об этих непосредственных попытках Гёльдерлина изменить общество. Для Голосовкера сам Гёльдерлин, как и его герои, предстают образцами «имагинативной мощи», способными изменять культуру.

Смена эпохи бытия, по Хайдеггеру, произойдет не процессуально, а внезапно. Согласно его мысли, бытие не включено в рамки причинно-следственных взаимосвязей, поэтому мы не можем ничего сказать о «повороте». Из этого следует, что никакие действия человека не могут повлиять на смену эпохи бытия, не могут стать его причиной. Тем не менее, бытие как-то связано с мировой историей, если все происходящие в ней события (факты) – лишь следствия «миссии сбывающегося бытия». Природа этой связи и то, как Хайдеггер ее открыл, остается таинственным. Необходимо привести важную для Хайдеггера цитату из гимна Гёльдерлина «Патмос»:

Но где опасность, там вырастает
И спасительное.

Под опасностью понимается сущность техники³⁴ – «постав». Спасительное, по Хайдеггеру, заключается в приходе «ненасильственной власти» поэтов и мыслителей. В интервью 1966 г. он говорит об этом так: «Нам остается единственная возможность: в мышлении и поэзии подготовить готовность к явлению бога или же к отсутствию бога и гибели»³⁵. В оригинале сказано «ein Gott», поэтому Маяцкий предлагает переводить так: «Только разве какой-нибудь бог может нас спасти»³⁶. Интересно, что фигуре «последнего Бога» (*der letzte Gott*) Хайдеггер уделяет большое внимание в важной работе «позднего» периода «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)»³⁷. Эсхатология Хайдеггера предлагает четкую дихотомию: гибели или спасения. Ранее говорилось о приходящем «священном» – поэзия Гёльдерлина и есть «начальный зов», в котором вызывает само приходящее. Необходимо прислушиваться к «слову этого напева». Хайдеггер меняет главный вопрос: «что делать?» на «как начать мыслить?». Сам философ признается, что не знает, как работает «другое начало мышления»³⁸, более того, оно доступно «совсем немногим» (стоит вспомнить понятие «дар» – *Geschenk*). Получается, что единственный возможный выход из сложившейся ситуации никак не может быть прояснен. Он добавляет, что, возможно, только через три столетия его мысль начнут понимать³⁹ и задавать правильные вопросы.

Философ не знает принципов работы мышления «другого начала», поэтому он предлагает пока идти «тропами молчания», прислушиваясь к слову поэтов «скудного времени». Ведь именно поэты своей «междунаходимостью» добывают для народа истину бытия о «приходящем». Именно немцы, земляки Гёльдерлина, являются будущими носителями мышления «другого начала». Но приход поэтов и мыслителей к «ненасильственной власти»

³⁴ Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 234.

³⁵ Heidegger M. «Nur noch ein Gott kann uns retten»: Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966 // Spiegel. 1976. Bd. 30. Nr. 23. 31. Mai. S. 210.

³⁶ Маяцкий М. Долгое ожидание вердикта // Логос. 2018. Т. 28. № 3. С. 8.

³⁷ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 65: Beiträge zur Philosophie. Frankfurt a/M., 1989. S. 409–417.

³⁸ Heidegger M. «Nur noch ein Gott kann uns retten». S. 213.

³⁹ Ibid.

и торжество «другого начала» над сущностью техники автоматически не приведут к «повороту». Это будет лишь осуществлением той «первой помощи» – «подготовки готовности (die Bereitung der Bereitschaft) держать себя открытым для прихода или для отсутствия Бога». Но вернутся ли боги (= священное) и когда это произойдет? Выходит, что человек никак не может непосредственно содействовать этому. Все упования стоит лишь возлагать на само «священное», ведь «только оно еще может нас спасти».

Итак, Хайдеггер и Голосовкер предлагают два взгляда на решение проблемы «скудного» времени: выжидательный и деятельный. В обоих случаях актуально высказывание «поэзия пересоздает человека». В интерпретации Голосовкера поэт сам способен непосредственно повлиять на установление второй гармонии, «человек ускоряет движение мира». Хайдеггер говорит о том, что мы не знаем, когда наступит «поворот» от «забвения бытия» к «возвращению истины». Он сравнивает его с «молниеносной озаренностью». Единственное, что остается людям – забота о слове поэтов «скудного» времени, ожидание смены эпохи бытия. Надо отметить, что «вторая гармония» у Голосовкера по смыслу не равна «приходу священного» – «возвращению богов» у Хайдеггера. Однако на уровне общей схемы происходящего они схожи. Следует обратить внимание на то, что различие во взглядах на решение проблемы основано на том, что для Голосовкера важна сама личность Гёльдерлина, эволюция его взглядов. Тезис Голосовкера – поэзия Гёльдерлина всегда автобиографична. Хайдеггер же анализирует преимущественно художественные произведения, редко обращаясь к Гёльдерлину как личности, или в общем контексте немецкой философии. Поэтому в его интерпретации не предусмотрена возможность «деятельного» решения проблемы «скудного» времени самим «поэтом поэтов». В отличие от него, Голосовкер вводит диалектику жертвы как разрешение проблемы судьбы во всеобщем плане. Хотя нельзя забывать и о том, что Хайдеггер говорит о «ненасильственной власти поэтов и мыслителей». Голосовкер пишет о новом язычестве без государственных богов – «религии земли», которую можно приравнять к идее второй гармонии. Для «позднего» Хайдеггера очень важно гёльдерлиновское понятие «земли», которое является одним из элементов «четверицы». Это интересное совпадение, на котором можно завершить вторую часть.

Люди: возможно ли возвращение на «родину» и вторая гармония?

По Голосовкеру только на людях, а точнее на «честных бюргерах», лежит ответственность за исток болезни Гёльдерлина. Ошибка Эмпедокла и Гипериона (персонажей Гёльдерлина) заключалась именно в народе, который не хотел меняться и преобразоваться. Оказалось, что для остальных людей гармония с природой невозможна, более того, они хотят лишь властвовать над ней. Голосовкер обращает внимание на противопоставление рационалиста Гермократа и Эмпедокла. Добродетель Гермократа – рассудок, его «богиня – необходимость». Эмпедокл же является носителем идеи панпсихизма – «ощущения живого всеединства природы и человека, его мысли и действия»⁴⁰. Гёльдерлин, чье творчество, по Голосовкеру, автобиографично, очень тяжело переживал происходящее с ним и с Германией.

⁴⁰ Голосовкер Я.Э. Поэтика и эстетика Гёльдерлина. С. 393.

Ведь сограждане Эмпедокла и есть немцы Гёльдерлина. Поэт хотел создать «более высокое человечество» – государство гениев, а в итоге все считают его безумным, друзья отвечают на письма молчанием. Голосовкер предполагает, что после диалектики исцеления и диалектики жертвы должен был последовать третий поворот развития темы – диалектика преображения, но «Гёльдерлин не успел, его духовно убило общество»⁴¹. Голосовкер заканчивает свою интерпретацию полным отсутствием надежды на будущее. О трех диалектиках он пишет в комментарии к «Смерти Эмпедокла», изданной в 1931 г. Чувствовал ли Голосовкер себя Гёльдерлином? Мыслитель еще не знает, что он сам во многом повторит судьбу поэта. Его главное философское произведение «Имагинативный абсолют», где он предлагает свое решение проблемы дисгармонии между природой и культурой, так и не было издано при жизни. Имагинативный Абсолют – высший инстинкт культуры, «побуд» к творчеству. По мнению Голосовкера, осознания этого не хватает ни западной, ни русской философии. Он противопоставляет *ratio* («рассудок-контролер») деятельности воображения (имагинативному познанию), ответственному за создание культурных ценностей или «культуримагинаций». Среди высших культуримагинаций: истина, красота, благо. Высший инстинкт культуры и ее двигатель (имагинативный абсолют) проявляется тройко: как «неистребимый» стимул к творчеству; как сама творческая деятельность; как само творение – созданный абсолютом предмет. Гёльдерлин, по мнению Голосовкера, был одним из ярчайших носителей имагинативного абсолюта в человеческой истории, поэтому часто упоминает его в своем главном философском произведении. Большое влияние на формирование такого представления о функции способности воображения в культуре оказали Шопенгауэр, Шеллинг и немецкий романтизм в целом.

Хайдеггер надеялся на «будущих немцев», хотя он не знал, через сколько лет, а может быть, веков, они приблизятся к мышлению другого начала: «Это возвращение на родину есть будущая историческая сущность немцев»⁴². Земляки поэта еще не «родные» ему. Им необходимо учиться вслушиваться в слова Гёльдерлина, только своей заботой они могут способствовать призванию поэта: «Возвращение на родину, которое впервые готовит родину как страну близости к источнику»⁴³. Поэт указывает на «клад» – на само «немецкое», «свойственнейшее родины», которое еще укрыто. Для Хайдеггера ключевое значение имеют немцы и немецкое, ведь именно немцам явился «поэт поэтов» – Гёльдерлин. Только через сто лет появился мыслитель, который подлинно смог «услышать» в его строках «зов приходящего». Наверное, здесь следует говорить не только о появлении поэта, но и о появлении мыслителя, который «правильно» проинтерпретировал поэта. Хайдеггер – не исследует, он «пропускает» через свою мысль поэзию, которая дает ему исследовательский язык. Мыслитель хочет жить согласно своему же определению: «Проживать поэтически значит пребывать в присутствии богов и быть затронутым сутью вещей»⁴⁴. В общую схему (боги-поэт-народ) нужно добавить мыслителя, который расшифровывает слово поэта, т.е. проводит работу по вторичному опосредованию «священного». Это

⁴¹ Голосовкер Я.Э. Комментарий к «Смерти Эмпедокла». С. 127.

⁴² Хайдеггер М. «Возвращение на родину». С. 57.

⁴³ Там же. С. 55.

⁴⁴ Хайдеггер М. Гёльдерлин и сущность поэзии. С. 87.

тоже дар, который дан немногим. Немногим доступна философия другого начала, о чем неоднократно говорил Хайдеггер. Ставит ли он себя на место Гёльдерлина? Рюдигер Сафранский утверждает, что в описании Гёльдерлина мы видим автопортрет самого Хайдеггера: «Ибо очень скоро ему будет казаться, что и с ним произошло то же, что с Гёльдерлином. И он открылся навстречу “божьей грозе”, и в него ударила молния Бытия»⁴⁵. Но все же у Хайдеггера есть надежда, что его и Гёльдерлина немцы «услышат» – через два или три столетия. В интерпретации Голосовкера такой надежды нет, диалектика преобразования уже никогда не будет дана. Подобно Гипериону Хайдеггер создает свои произведения о «возвращении бытийной истины» – своеобразные письма к Беллармину. Чувство непонятости современниками у Хайдеггера, возможно, и было, но «покров ночи безумия» его не коснулся. Судьбу своего любимого поэта он не повторил. Основное различие между Хайдеггером и Голосовкером относительно людей («народа») лежит в ответе на вопрос: Возможно ли возвращение на родину, возможна ли вторая гармония? Голосовкер ответил бы «нет», возможность второй гармонии навсегда утрачена. У Хайдеггера все же есть надежда на своих земляков, когда-нибудь они начнут прислушиваться к их «поэту поэтов» и, можно добавить, «мыслителю мыслителей». Таким образом, в двух взглядах на поэзию Гёльдерлина раскрывается более широкий историко-философский контекст, который многое говорит о двух философах и их современности.

Список литературы

- Гёльдерлин И.Ф. Гиперион / Пер. с нем. Я.Э. Голосовкера. РГАЛИ. Ф. 613. Оп. 9. Ед. хр. 1301.
- Гёльдерлин Ф. Смерть Эмпедокла / Пер. с нем. Я. Голосовкера. М.; Л.: Academia, 1931. 135 с.
- Голосовкер Я.Э. Избранное. Логика мифа. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. 496 с.
- Коначева С.А. Религиозные феномены в перспективе вопроса о бытии: хайдеггеровская интерпретация поэзии Гёльдерлина как феноменология священного // Логос. 2010. № 5 (78). С. 43–54.
- Маяцкий М. Долгое ожидание вердикта // Логос. 2018. Т. 28. № 3. С. 1–13.
- Сафранский Р. Хайдеггер: германский мастер и его время / Пер. с нем. Т.А. Баскаковой при участии В.А. Брун-Цехового. 2-е изд. М.: Молодая гвардия, 2005. 633 с.
- Сафронова Н.Д. М. Хайдеггер как толкователь поэзии Фр. Гёльдерлина: в поисках «сочинённого» // Вопросы философии. 2018. № 4. С. 44–58.
- Сафронова Н.Д. Истолкование поэзии Фридриха Гёльдерлина в поздней философии Мартина Хайдеггера: дис. ... к. филос. н. М., 2019. 295 с.
- Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. 447 с.
- Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гёльдерлина / Пер. с нем. Г.Б. Ноткина. СПб.: Академический проект, 2003. 320 с.
- Хайдеггер М. Нужны ли поэты? // Хайдеггер М. О поэтах и поэзии: Гёльдерлин. Рильке. Трагль / Сост., пер с нем. и посл. Н. Болдырева. М.: Водолей, 2017. С. 25–84.
- Яков Эммануилович Голосовкер / Сост. Е.Б. Рашковский, Н.В. Брагинская. М.: Политическая энциклопедия, 2017. 318 с.
- Vojda M. Hölderlin und Heidegger: Wege und Irrwege. München; Freiburg: Verlag Karl Alber, 2016. 424 S.

⁴⁵ Сафранский Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. 2-е изд. М., 2005. С. 387.

Heidegger M. «Nur noch ein Gott kann uns retten»: Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966 // Spiegel. 1976. Bd. 30. Nr. 23. 31. Mai. S. 193–219.

Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 65: Beiträge zur Philosophie. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1989. 513 S.

Hölderlin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung / Hrsg. von D. Thomä J. Kreuzer. Stuttgart; Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2011. 558 S.

Two views on the poetry of F. Hölderlin: M. Heidegger and Y.E. Golosovker*

Daniil A. Morozov

National Research University “Higher School of Economics”. 20 Myasnitckaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: dmorozov@hse.ru

At approximately the same time (i.e. in 1920-s and 1930-s), two contemporaries, M. Heidegger and Y.E. Golosovker, turned their attention to the poetry of F. Hölderlin. This article discusses their views on the writings of the German poet. Despite the fact that no direct intellectual contacts were found between the thinkers, Hölderlin’s poetry becomes the point of intersection of their interests, making it possible to identify the “parallels” without contact. Through Heidegger’s scheme (gods, poet, people) and the three dialectics of Golosovker (healing-sacrifice-transformation) the article shows the similarities and fundamental differences in their interpretation of Hölderlin as well as the many ways in which their interpretations complement each other. The article analyzes the concept of “madness” as it was understood by each thinker. According to Golosovker, the cause of madness is “honest burghers” (the people) – contemporaries of the poet; Heidegger, on the other hand, saw the source of the disease in the “excessive brightness of the light” and “hints of the gods”, which had been “revealed” to Hölderlin. The interpretation of “nature” in Hölderlin’s poetry requires special attention: the two thinkers offer different optics through which the poet appears as a proponent of an aesthetic panpsychism or a special kind of ontology. In their exploration of Hölderlin, the two philosophers draw important conclusions about modernity as a kind of intermediate era. They call it “impoverished time” or a period between “the first and second harmonies”. Heidegger and Golosovker offer two solutions to the problem of modernity. In each of the solutions, the poet occupies the key position. The differences in the interpretations largely reflect the biographies of both thinkers and the historical context, as discussed in the final part. Not only an understanding of modernity, but also a hope or lack thereof with respect to the future is an important topic in the potential Russian-European dialogue between two contemporaries about Hölderlin’s poetry.

Keywords: Golosovker, Heidegger, Hölderlin, poetry, madness, German romanticism, Russian philosophy

For citation: Morozov, D.A. “Dva vzglyada na poeziyu Gel’derlina: M. Khaidegger i Ya.E. Golosovker” [Two views on the poetry of F. Hölderlin: M. Heidegger and Y.E. Golosovker], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 2, pp. 97–111. (In Russian)

References

Golosovker, Y.E. *Izbrannoe. Logika mifa* [Collected works. The logic of myth]. Moscow; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives Publ., 2010. 496 pp. (In Russian)

* The article was prepared within the framework of the HSE University Basic Research Program and funded by the Russian Academic Excellence Project “5–100”.

- Heidegger, M. “Nur noch ein Gott kann uns retten’: Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966”, *Spiegel*, 1976, Bd. 30, Nr. 23, 31. Mai, S. 193–219.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 65: Beiträge zur Philosophie. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1989. 513 S.
- Heidegger, M. *Vremya i bytie: Stat’i i vystupleniya* [Time and being: Articles and speeches], trans. by V.V. Bibikhin. Moscow: Respublika Publ., 1993. 447 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Raz’yasneniya k poezii Gel’derlina* [Clarification to Hölderlin’s Poetry], trans. by G.B. Notkin. St. Petersburg: Academic Project Publ., 2003. 320 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. “Nuzhny li poety?” [Do poets need?], in: M. Heidegger, *O poetakh i poezii: Gel’derlin. Ril’ke. Trakl’* [About poets and poetry: Hölderlin. Rilke. Trakl], trans. by N. Boldyrev. Moscow: Vodolei Publ., 2017, pp. 25–84. (In Russian)
- Hölderlin, F. “Hyperion”, trans. by Y.E. Golosovker. RGALI f. 613 op. 9 ed. khr. 1301. (In Russian)
- Hölderlin, F. *Smert’ Empedokla, tragediya* [Death of Empedocles, tragedy], trans. by Y.E. Golosovkera. Moscow; Leningrad: Academia Publ., 1931. 135 pp. (In Russian)
- Konacheva, S.A. “Religioznye fenomeny v perspektive voprosa o bytii: khaideggerovskaya interpretatsiya poezii Gel’derlina kak fenomenologiya svyashchennogo” [Religious Phenomena in the Perspective of the Question of Being: Heidegger’s Interpretation of Hölderlin’s poetry as a Phenomenology of the Sacred], *Logos*, 2010, No. 5 (78), pp. 43–54. (In Russian)
- Kreuzer, J. (Hrsg.) *Hölderlin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2011. 558 S.
- Martin, B. *Hölderlin und Heidegger: Wege und Irrwege*. München; Freiburg: Verlag Karl Alber, 2016. 424 S.
- Mayackii, M. “Dolgoe ozhidanie verdikta” [Long-Awaited Verdict], *Logos*, 2018, Vol. 28, No. 3, pp. 1–13. (In Russian)
- Rashkovskii, E.B. & Bragin’skaya, N.V. (eds.) *Yakov Emmanuilovich Golosovker*. Moscow: Political encyclopedia Publ., 2017. 318 pp. (In Russian)
- Safranski, R. *Heidegger: germanskii master i ego vremya* [Heidegger: the German Master and his Time], trans. by T.A. Baskakova and V.A. Brun-Tsekhovoi, 2 ed. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2005. 633 pp. (In Russian)
- Safronova, N.D. “M. Khaidegger kak tolkovatel’ poezii Fr. Gel’derlina: v poiskakh ‘sochinen’nogo’” [M. Heidegger as an interpreter of poetry Fr. Hölderlin: In Search of the ‘Written’], *Voprosy filosofii*, 2018, No. 4, pp. 44–58. (In Russian)
- Safronova, N.D. *Istolkovanie poezii Fridriha Gyl’derlina v pozdnej filosofii Martina Hajdeggera* [The interpretation of Friedrich Hölderlin’s poetry in the later philosophy of Martin Heidegger], Diss. Moscow, 2019. 295 pp. (In Russian)

А.С. Ильина

ПОНЯТИЕ ГРЕХА В «ЭТИКЕ» ПЬЕРА АБЕЛЯРА

Ильина Александра Сергеевна – студентка. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: asm.fon.bis@gmail.com

Статья посвящена анализу трактата Пьера Абеляра «Этика, или Познай самого себя». В данной работе исследуется абеляровское понятие «греха» (*peccatum*) и его связь с понятиями «согласия» (*consensus*), «порока» (*uicium*), «воли» (*voluntas*), «презрения» (*contemptus*) и «намерения» (*intentio*). Особое место уделено особенностям важного для этики Абеляра понятия «намерения» и его сравнению с трактовкой «намерения» Ланской школой. Показана взаимозависимость некоторых этических идей Абеляра и этических тезисов из «писем» Элоизы. В статье обосновывается, что грех для Абеляра – это презрение к Богу вследствие согласия с тем, с чем соглашаться не должно. При этом грех не есть «плохой поступок», «порок» или «злая воля». Грех есть не-благое «намерение». Несмотря на то, что Абеляр заимствует понятие «намерения» из теологии Ланской школы, его интерпретация уникальна и вписана в его общую концепцию греха, которая отличается как от идей Ланской школы, так и от концепции зла и греха у Аврелия Августина. Для Абеляра грех – личное намерение, поэтому он не может быть «передан». Поэтому Абеляр готов сделать вывод, что человек перенимает от Адама не вину, а лишь наказание. Несмотря на то, что гипотеза о взаимозависимости идей Элоизы и поздних теорий Абеляра не является самоочевидной, и понятие «греха» у Элоизы соответствует по смыслу абеляровскому понятию «порока», тем не менее, в их идеях есть общие места, например, мысль о том, что грех – следствие определенного «душевного состояния», что наказываться должно именно это «душевное состояние», а также другие тезисы, которые мы постарались осветить в данной статье.

Ключевые слова: Абеляр, Элоиза, этика, христианская этика, схоластика, грех, намерение, порок

Для цитирования: Ильина А.С. Понятие греха в «Этике» Пьера Абеляра // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 2. С. 112–125.

«Жизненный нерв системы Абеляра – его основная интуиция, – быть может, всего полнее раскрылась в этике»¹, – пишет Г.П. Федотов, характеризуя мысль Пьера Абеляра. Диалектик и теолог по образованию (ученик Иоанна

¹ Федотов Г.П. Абеляр // Федотов Г.П. Собр. соч.: в 12 т. Т. 1. М., 1996. С. 146.

Росцелина, Гильома из Шампо, Ансельма Ланского²), Абеляр посвящает последние свои сочинения этике, которую устами Философа в «Диалоге между Философом, Иудеем и Христианином» называет «целью всех наук»³. Чем вызвана такая высокая оценка, которую Абеляр дает дисциплине, не входившей в изучавшиеся тогда «семь свободных искусств»?

Прежде всего, ориентацией на греческую мысль. В сочинениях Абеляра видно влияние античных авторов, особенно римских – Сенеки, Овидия, Горация. Название абеляровской «Этики», «*Scito te ipsum*», отсылает к богатой традиции греческих философских сочинений, посвященных теме познания самого себя⁴. Несмотря на обилие цитат из Священного писания, «Этика» Абеляра предстает одним из наиболее «секуляризированных» сочинений XII в.

Другая причина, из-за которой Абеляр мог обратиться к этике, заключается в «истории его бедствий». Абеляр, склонившись к преступной – для философа – любви, считает ее падением, характеризует как сладострастие (*luxuria* – один из семи «смертных грехов»⁵), уступку чувственности и гнусность (*turpitudō*)⁶. Мы считаем, что важную роль в формировании этической мысли Абеляра играла его возлюбленная, Элоиза⁷.

Соответственно, для подробного анализа выбрано абеляровское сочинение «*Ethica*», или «*Scito te ipsum*», необходимое, как нам кажется, для понимания его мысли и его отношения к Элоизе.

«*Ethica*», или «*Scito te ipsum*» – поздняя работа Пьера Абеляра, написанная между 1135 и 1139⁸ гг., в которой он развивает свою этическую теорию. Изначально работа должна была состоять из двух книг, однако рукопись «Этики» обрывается на первой странице второй книги⁹. По предположению

² *Marenbon J.* Life, milieu, and intellectual contexts // *The Cambridge Companion to Abelard.* Cambridge; N.Y., 2004. P. 14–44.

³ *Petrus Abaelardus.* Dialogus inter Philosophum, Iudaeum, et Christianum. Berolini, 1831. P. 1–2.

⁴ См.: *Courcelle P.* «Connais-toi toi-même», de Socrate à saint Bernard. Paris, 1975; *Бугай Д.В.* Комментарий Прокла Диадоха на Алкивиад I Платона. Методы философского истолкования // *Вопросы философии.* 2001. № 4. С. 105–118; *Foucault M.* L'Hermeneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981–1982). Paris, 2001.

⁵ Учение о семи смертных грехах догматически было закреплено на Тридентском соборе (XIX Вселенский собор), но идея «основных грехов» возникает гораздо раньше. Еще Евагрий Понтийский (*Practicus* 6, 14 sqq.) говорит о восьми наиболее общих *logismoi*. Современники Абеляра также писали о семи смертных грехах, напр. Бернард Клервоский в двух своих «Сентенциях»: «*De septem uitiiis principalibus*» (*Sent.* 3.89), «*De septem uitiiis*» (*Sent.* 3.98). См. об этом: *In the Garden of Evil: The Vices and Culture in the Middle Ages.* Toronto, 2005. P. xi. Вероятно, идея смертных грехов восходит к более ранним источникам, в том числе к Оригену и Горацию. См.: *Bloomfield M.W.* The Origin of the Concept of the Seven Cardinal Sins // *The Harvard Theological Review.* 1941. Vol. 34. No. 2. P. 121–128.

⁶ *Федотов Г.П.* Абеляр. С. 192.

⁷ Влияние Элоизы на сочинения Абеляра, а также аутентичность их писем не является общим местом в современной медиевистике. Нам ближе позиция, изложенная Мьюзом (*Mews C.J.* *Abelard and Heloise.* Oxford, 2005) и Мэренбоном (*Marenbon J.* *The philosophy of Peter Abelard.* Cambridge, 1997). Данная позиция заключается в признании взаимовлияния этих двух фигур, а также в признании аутентичности их писем (Мьюз также атрибутирует Элоизе и Абеляру анонимные письма XII в., «*Epistolae duorum amantium*»).

⁸ *Luscombe D.E.* The Ethics of Abelard: some further consideration // *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference.* Louvain; The Hague, 1974. P. 74.

⁹ *Peter Abelard's Ethics.* Oxford, 1971. P. 128.

Уильяма Манна¹⁰, вторая книга так и не была дописана. Если в первой книге Абельяр рассуждает о пороке и грехе, то вторая книга посвящается добродетели¹¹. Как верно отмечает Уильям Манн¹², «отсутствие текста второй книги ставит читателя в ситуацию, схожую с той, как если бы Данте решил не писать “*Paradiso*” после окончания “*Inferno*”»¹³. Идеи, изложенные в «Этике», упоминаются в письмах Вильгельма из Сен-Тьерри Бернарду Клервоскому, в которых Вильгельм критикует абеляровское учение о Троице, а также абеляровское учение о грехе («*Disputatio adversus Petrum Abaelardum*» («Рассуждение против Пьера Абельяра») и «*Disputatio catholicorum Patrum adversus dogmata Petri Abaelardi*» («Рассуждение католических Отцов против мнений Пьера Абельяра»))¹⁴. Упоминание «Этики» в «*Disputatio adversus Petrum Abaelardum*» дает возможность сделать вывод о том, что текст «Этики» имел хождение по крайней мере среди абеляровских учеников¹⁵. Некоторые тезисы и теоретические идеи Абельяра, «следующие» из его «Этики», были осуждены на соборе в Сансе в 1140/41 г. Бернардом Клервосским было представлено девятнадцать «еретических» положений учения Абельяра, в том числе¹⁶:

1. «*Quod non peccaverunt qui Christum ignorantes crucifixerunt, et quod non sit culpaе ascribendum quidquid fit per ignorantiam*». [«Что не согрешили те, кто Христа по неведению распял, и что нельзя обвинять в том, что совершается по неведению.»] («*Capitula haeresum Petri Abaelardi*», 1140¹⁷).
2. «*Quod propter opera nec melior nec peior efficiatur homo*». [«Что из-за деяний человек не делается ни лучше, ни хуже.»] («*Capitula haeresum Petri Abaelardi*», 1140¹⁸).
3. «*Quod neque opus neque voluntas neque concupiscentia neque delectatio quae movet eam peccatum sit, nec debemus eam velle extinguere*». [«Что ни деяние, ни воля, ни вожделение, ни удовольствие, которое движет вожделением, не суть грех, и мы не должны желать его исчезновения.»] («*Capitula haeresum Petri Abaelardi*», 1140¹⁹).
4. «*Quod non contraximus culpam ex Adam, sed poenam tantum*». [«Что от Адама мы переняли не вину, а только наказание.»] («*Capitula haeresum Petri Abaelardi*», 1140²⁰)²¹.

¹⁰ Mann W.E. *God, Belief, and Perplexity*. Oxford, 2016. P. 151–172.

¹¹ Peter Abelard's *Ethics*. P. 130.

¹² Mann W.E. *God, Belief, and Perplexity*. P. 151.

¹³ E.M. Buytaert предположил, что текст Абельяра должен был состоять из трех частей: теологии, этики и антропологии: *Petrus Abaelardus*. Opera theologica II. Turnhout, 1969. P. 401.

¹⁴ Migne J.P. *Patrologia Latina*. Vol. 180. Parisiis, 1890. P. 249–330 (cap. XI–XII).

¹⁵ Peter Abelard's *Ethics*. P. xxx.

¹⁶ Шишков А.М. На плечах гигантов. Очерки интеллектуальной культуры западноевропейского Средневековья V–XIV вв. М.; СПб., 2016. С. 145–146.

¹⁷ *Petrus Abaelardus*. Opera theologica II. P. 401.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ Об отличиях оригинальных тезисов Абельяра и их интерпретации Бернардом Клервосским: Murray A.V. *Abelard and St. Bernard: A study in twelfth century «modernism»*. Manchester, 1967. P. 58–71; Маслов Д.К. О спорах Бернарда Клервоского с Петром Абельяром и Гильбертом Порретанским // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2008. № 1. С. 43–60.

Уже в данных положениях можно усмотреть основные тематические блоки, которым посвящена «Этика» Пьера Абеляра. Все эти тематические блоки смыкаются вокруг темы «греха». Поэтому вопрос, который будет интересовать нас в данной работе, – суть абеляровского понятия «греха» (*peccatum*). Мы проанализируем связь понятия «греха» с понятиями «согласия» (*consensus*), «порока» (*uicium*), «воли» (*voluntas*) и «презрения» (*contemptus*). К данному различению обращались многие авторы, в том числе Шарль де Ремюза, посвятивший Абеляру свою двухтомную монографию²², а также такие классики медиевистики, как Этьен Жильсон²³ и Фредерик Коплстон²⁴. Также мы проанализируем связь абеляровского понятия «греха» (*peccatum*) с понятием «намерения» (*intentio*), которое Пьер Абеляр, во многом переосмысливая, заимствует из теологии Ланской школы²⁵. Кроме того, мы укажем на некоторые этические аспекты, присутствующие в письмах Абеляра и Элоизы и соответствующие содержанию «Этики»²⁶.

О понятии греха

Взгляд Абеляра на понятие греха принято считать «субъективным» или «интенционалистским»²⁷. Чтобы разобраться подробнее, стоит показать, чем является грех в концепции Абеляра, а чем не является. Абеляр начинает с того, что разделяет понятия душевного порока, греха и плохого поступка:

И у такой души порок не есть то же, что грех, а грех не есть то же, что плохой поступок²⁸.

Изначально Абеляр описывает порок как состояние души, которое склоняет человека к дурному. Порок присущ человеческой душе, даже если порочный поступок не совершается. Человек может быть склонен к унынию, гневливости или зависти, однако эта склонность не сопряжена с грехом, хотя может быть причиной его. Душа для Абеляра – место, где происходит борьба между добродетелью и пороком. Указывая на это, Абеляр цитирует:

Долготерпеливый лучше храброго, и владеющий собою лучше завоевателя города²⁹.

Начиная следующий раздел своей работы («*Quid sit animi uicium et quid proprie dicatur peccatum*»), Абеляр подытоживает:

²² Remusat C. Abélard. T. 2. Paris, 1845. P. 451–518.

²³ Gilson E. La Philosophie au Moyen Âge. Paris, 1988.

²⁴ Copleston F. A History of Medieval Philosophy. Indiana, 1990. P. 416.

²⁵ Blomme R. La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle. Louvain, 1958.

²⁶ Об этом см.: Clanchy M.T. Abelard: A Medieval Life. Oxford, 1997; The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise. Oxford, 2013; Mews C.J. Abelard and Heloise. Passim.

²⁷ Peter Abelard's Ethics. P. i–xxxvii.

²⁸ Ibid. P. 65: «Non est autem huiusmodi animi uicium idem quod peccatum, nec peccatum idem quod actio mala».

²⁹ «Melior est patiens uiro forti et qui dominatur animo suo expugnatore urbium» (Притч 16:32).

Таким образом, порок есть то, в силу чего мы делаемся расположенными к согрешению, то есть, склоняемся к согласию с тем, с чем не подобает, чтобы нам это, соответственно, сделать или этим пренебречь³⁰.

Тем самым Пьер переходит к прояснению понятия греха. Грех с точки зрения Абельяра – это презрение к Богу, которое выражается в том, что человек соглашается с тем, с чем соглашаться не должно, либо не соглашается с тем, с чем соглашаться должно.

Таким образом, грех есть наше пренебрежение к Творцу, и грешить – это пренебрегать Творцом, то есть никоим образом не делать того, что, по нашей вере, в силу этой веры нами должно быть совершено, либо не избавляться от того, от чего, по нашей вере, мы должны избавиться³¹.

При этом грех не является также и злой волей, поскольку воля не всякий раз сопутствует греху. Чтобы обосновать данный тезис, Абельяр приводит в пример человека, совершившего убийство не из злого умысла, а по стечению обстоятельств. Несмотря на то, что никакая злая воля не подталкивала человека к данному поступку, по некоторым причинам (из-за желания сохранить собственную жизнь) человек соглашается на то, чтобы совершить убийство. Волю в данном случае стоит называть «страстью» (*passio*), поскольку здесь имеет место претерпевание того, чего не хотят, ради того, чего хотят³².

Таким образом, известно, что грех нередко совершается и вовсе в отсутствие злой воли, так что из этого становится ясным, что грех не следует называть волей³³.

Продолжая размышлять о злой и доброй воле, Абельяр говорит, что злая воля дана человеку для того, чтобы тот научился подчинять ее воле Божьей. При отсутствии этого противостояния, замечает он, вряд ли человек мог бы сделать для Бога нечто значительное³⁴.

Стоит отметить, что Абельяр не считает греховным само действие (*opus*). Действие с его точки зрения не может быть хорошим или плохим, всякий раз оценивается только мысленный акт человека, его согласие или не согласие. Совершение действий не увеличивает и не уменьшает грех, поскольку ничто не может загрязнить душу помимо принадлежащего ей согласия³⁵. В этом смысле человек, который был пойман за каким-либо греховным занятием, может отрицать совершенные им действия и не быть наказанным, однако он тем не менее будет обвиняемым перед Господом³⁶. Также, исходя из этого, можно сказать, что младенцы и психически больные люди

³⁰ Peter Abelard's Ethics. P. 67: «Vitium itaque est quo ad peccandum proni effimur, hoc est, inclinamur ad consentiendum ei quod non conuenit, ut illud scilicet faciamus aut dimittamus».

³¹ Ibid. P. 69: «Peccatum itaque nostrum contemptus creatoris est, et peccare est creatorem contempnere, hoc est, id nequaquam facere propter ipsum quod credimus propter ipsum quod credimus esse dimittendum».

³² Ibid. P. 73.

³³ Ibid. P. 73: «Constat itaque peccatum non numquam committi sine mala penitus uoluntate, ut ex hoc liquidum sit quod peccatum est uoluntatem non dici».

³⁴ Ibid. P. 75.

³⁵ Ibid. P. 85.

³⁶ Ibid. P. 77.

в принципе не способны грешить, поскольку не способны на согласие, предшествующее поступку³⁷.

Здесь возникает важный вопрос: как человек может знать о том, что должно или не должно делать? Абеляр разрешает данный вопрос просто, как и многие философы и теологи его времени: говорит о существовании Божественного закона. Джон Мэренбон отмечает, что «Божественный закон» можно разделить на три составляющие: естественный закон, Старый закон (закон, данный еврейскому народу, содержащийся в Ветхом завете) и Новый закон (закон Христа, содержащийся в Новом завете). Они должны были работать взаимоисключающим образом (когда появляется новый закон, правила старого перестают работать), однако это было не так, поскольку Старый закон не был универсальным³⁸.

В «Этике» Абеляр пишет:

Ведь и некогда недозволенное и запретное, если впоследствии оно стало допускаться и таким образом стало дозволенным, теперь уже совершается вовсе без греха, как, например, есть свинину, и делать многое другое, что некогда было запретным для Иудеев, а нам теперь разрешено. Таким образом, когда мы видим, как обращенные ко Христу Иудеи свободно питаются тем, что было некогда запрещено Законом, то каким образом мы станем защищать их как невиновных, кроме как утверждая, что им это уже разрешено Богом³⁹.

Тем самым Пьер утверждает, что законным в его время является то, что было предписано Новым законом. Таким образом, знания о том, что является угодным Богу, а что не является угодным Богу, можно почерпнуть из Нового завета.

Далее Абеляр возвращается к понятию действия, чтобы сказать о том, что само по себе действие, которое наблюдатель извне может посчитать греховным, на самом деле может таковым не являться, потому что многие действия, совершаемые людьми, свершаются из-за недостатка информации, неведения, et cetera. Дабы укрепить свою позицию, Абеляр приводит несколько примеров:

- 1) женщина может подвергнуться сексуальному насилию, не совершая при этом греха;
- 2) обманувшийся мужчина познал ту, кого принял за жену;
- 3) человек убивает кого-то по ошибке, считая, что должен убить его в качестве палача⁴⁰.

Во всех перечисленных ситуациях грех не имеет места, поскольку невозможен был акт согласия. Существуют также ситуации, при которых некоторое действие может совершаться греховно и не греховно. Допустим, два человека собираются привести в исполнение приговор смертной казни.

³⁷ Comm. Rom. 164: 372–5. Cf. 76: 8–9: «paruuli... et naturaliter stulti qui... ratione carentes nichil eis ad peccatum inputatur».

³⁸ Marenbon J. The philosophy of Peter Abelard. P. 268–269.

³⁹ Peter Abelard's Ethics. P. 81: «Nam et illa quae quandoque illicita fuerunt atque prohibita, si postmodum concedantur et sic licita fiant, iam omnino absque peccato committuntur, ut esus carnum suillarum, et pleraque alia Iudeis quondam interdicta, nunc uero nobis concessa. Cum itaque uidemus Iudeos quoque ad Christum conuersos huiusmodi cibis quos lex interdixerat libere uesci quomodo eos inculpabiles defendimus, nisi quia iam eis hoc a Deo esse concessum asserimus?»

⁴⁰ Ibid. P. 87.

Один из них будет поступать хорошо, осуществляя свою функцию палача и исполняя приговор, который был вынесен по справедливости, другой же, будучи давним врагом приговоренного, будет движим вражеской ненавистью, и его согласие потому приведет его к греху⁴¹. Сам грех может выражаться тремя способами: внушением, удовольствием и согласием, поскольку они влекут нас к преступному действию.

Наиболее яркий пример рассуждения Абеяра на тему безгрешности при отсутствии согласия – строки, подтверждающие мнение Джона Мэренбона⁴² о том, что «Этика» Абеяра – «одновременно понятная, упорядоченная, лаконичная, но и яркая», поскольку «Абеяра использует множество запоминающихся и шокирующих примеров»:

Если бы кто-то заставил какого-нибудь монаха, опутанного узами, лежать среди женщин, а тот повлекся бы, но без согласия, к удовольствию по причине мягкой постели и касания окружающих женщин, кто бы осмелился назвать сие удовольствие, каковое природа сделала необходимым, виной?⁴³

Те типы греха, что обсуждались ранее, можно вслед за Джоном Мэренбоном называть *sin of ignorance* (грех, совершенный по незнанию, не влекущий за собой вину), *mortal sin* (смертный грех, т.е. согласие на какое-то преступное действие) и *venial sin* (простительный грех, т.е. согласие на преступное деяние, которое явилось следствием каких-то независящих от человека событий)⁴⁴. Однако Абеяра выделяет также несколько типов проступков в разделе «*Cur opera peccati magis quam ipsum puniatur*» («Почему преступные деяния наказываются более, чем грех»), которые могут быть расценены как греховные, хотя таковыми не являются:

1. Женщина, не имеющая одеял, чтобы укрыть своего ребенка, старается его согреть, прижимает его близко к себе, из-за чего душит. Несмотря на то, что она не хотела причинить ему вреда, но совершала свои действия по любви, она оказывается осуждена. Так происходит для того, чтобы она и другие женщины впредь знали, что нельзя поступать таким образом. В этом смысле она наказана за свой проступок, хотя не несет за собой греха⁴⁵.
2. Недруги обвиняют человека перед судьей, предоставляя судье доказательства о его виновности. Судья же знает, что человек невинен, однако осуждает его. Так происходит из-за того, что воля судьи (его отказ вынести приговор) может повлечь за собой дисфункцию института (закона), что повлечет большую беду, чем осуждение одного невинного⁴⁶.

Стоит также отметить, что из разделения Абеяром грехов на несколько «подвидов» следует также возможность или невозможность искупления греха. Неискупимым может быть смертный грех, выраженный, например,

⁴¹ Peter Abelard's Ethics. P. 91.

⁴² Marenbon J. The philosophy of Peter Abelard. P. 54–81.

⁴³ Peter Abelard's Ethics. P. 83: «Veluti si quis religiosum aliquem uinculis constrictum inter feminas iacere compellat, et ille mollicia lecti, et circumstantium feminarum contactu in delectationem, non in consensum, trahatur, quis hanc delectacionem quam natura fecit necessariam culpam appellare presumat?»

⁴⁴ Marenbon J. The philosophy of Peter Abelard. P. 281.

⁴⁵ Peter Abelard's Ethics. P. 101.

⁴⁶ Ibid.

в хуле на Духа⁴⁷. Проступок, чья природа не является греховной, не нуждается в искуплении. Остальные грехи, в том числе простительные, могут быть искуплены, например, посредством исповеди⁴⁸. «Но я открыл Тебе грех мой и не скрыл беззакония моего; я сказал: “исповедаю Господу преступления мои”, и Ты снял с меня вину греха моего». (Псалтирь 31:5)

Прояснив абеляровское понятие «греха», его связь с понятиями «согласия» (*consensus*), «порока» (*uicium*), «воли» (*voluntas*) и «презрения» (*contemptus*), перейдем к следующему разделу нашей работы, анализу абеляровского понятия «намерения» (*intentio*) и его отношения к теологии Ланской школы.

Не-благие намерения

Еще одним важным понятием этики Абеляра, которое было опущено нами в предыдущей части сознательно, является понятие «намерения» (*intentio*).

Грех, как уже было нами отмечено, состоит в том, чтобы быть согласным с тем, что является запретным или плохим. Согласие не принимает участия в моральном оценивании какого-либо поступка, но его наличие делает какой-то поступок грехом, т.е. ошибкой, достойной наказания. Намерение, напротив, дает моральную оценку. Одон Лоттэн⁴⁹ характеризует абеляровское понятие «намерения» так: «Проблема морального намерения связана со значением морального сознания, поскольку, начиная с Абеляра, термин «намерение» иногда понимается в смысле “вера”». С точки зрения Робера Бломма⁵⁰, в тексте «Этики» Абеляр тесно связывает проблему морального намерения с проблемой нормативного значения совести. Намерение становится грехом в том случае, если становится в оппозицию совести человека.

Сам термин «намерение» (*intentio*) Абеляр заимствует у авторов Ланской школы, как это убедительно показывает Робер Бломм⁵¹. Концепция греха Ланской школы содержится в сумме «*Sententiae Anselmi*» («*Principium et causa omnium Deus*»). Грех определяется как «утрата естественного блага, которое присутствовало или ожидалось, из-за отклонившейся воли»⁵². В этом смысле для Ланской школы, как и для Аврелия Августина, *malum nihil est* [зло есть ничто]. Зло – лишь утрата естественного блага, которая происходит по воле разумного человека. Понятие «намерения» в контексте этической теории школой Ансельма Ланского определяется так: «Ведь намерение есть форма действий: если намерение хорошее, то и действие хорошее; если (намерение) плохое, (то и действие) плохое; ибо всякое действие хорошее

⁴⁷ Peter Abelard's Ethics. P. 158.

⁴⁸ Ibid. P. 161.

⁴⁹ Lottin O. Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. T. IV. Gembloux, 1960. P. 310: «Problème de l'intention morale est associé à celui de la valeur de la conscience morale, car, dès Pierre Abélard, le terme *intentio* est parfois compris dans le sens de *credere*».

⁵⁰ Blomme R. La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle. P. 132.

⁵¹ Ibid.

⁵² *Anselms von Laon. Systematische Sentenzen*. Münster, 1919. P. 70: «*desertio boni naturalis ex deflexa voluntate quod vel inerat vel futurum erat*».

или плохое лишь по отношению к намерению»⁵³. Однако для школы Ансельма даже плохое действие есть ничто: «С этим согласно и авторитетное свидетельство Августина, который говорит “зло есть ничто”, что может быть истолковано так: зло, то есть злое деяние, есть ничто»⁵⁴.

Плохой поступок для Абельяра второстепенен по отношению к греху, но он не является «ничем» в том смысле, в каком его понимает Ланская школа и Августин. Более того, Абельяр «прекращает писать о грехе как об акте воли»⁵⁵. Пьер порывает как с этикой Ланской школы (т.е. со своим учителем, Ансельмом Ланским), так и с этикой Августина Блаженного. Те оттенки изменения, которые Абельяр привнес в значение понятия «намерения», в итоге привели его к тому, что он стал считать греховность человека исключительно «личной», вследствие чего и был осужден Бернардом Клервоским по положению «*Quod non contraximus culpam ex Adam, sed poenam tantum*»⁵⁶.

Письма Абельяра и Элоизы

После трагических событий 1118 г.⁵⁷ Абельяр решил стать монахом в монастыре Сен-Дени. Его дальнейшее общение с Элоизой происходило главным образом в переписке⁵⁸. В случае с грехом нас будут интересовать тексты «второго» и «четвертого» письма Элоизы Абельяру. Второе письмо Элоизы было написано после получения копии автобиографической работы Абельяра, «*История моих бедствий*». В письме присутствуют ее размышления об этике, в том числе формулировка, которая близка к абельяровской концепции греха:

Я, та, что больше всего виновата, я же больше всего, как ты и сам знаешь, невиновна. Ведь считается преступным не совершение чего-то, но страсть совершившего. Правосудие взвешивает не то, что происходит, но от какого состояния души происходит⁵⁹.

Из «второго» письма следует, что понимание греха Элоизой сходно с пониманием греха Абельяра, поскольку грех не является поступком, внешним относительно души, но душевным состоянием, – и осуждено должно быть именно это душевное состояние. Однако между двумя пониманиями есть различие: это можно видеть уже в противоречивой формулировке «*Que plurimum nocens, plurimum, ut nosti, sum innocens*». Элоиза считает себя виновной, но в чем? Ответ дается в четвертом письме:

⁵³ *Anselms von Laon. Systematische Sentenzen. Münster, 1919. P. 71: «Intentio enim forma est actuum, que si bona est, et actus bonus est; si mala, malus; nullus enim actus bonus uel malus, nisi respectu intentionis».*

⁵⁴ *Anselms von Laon. Systematische Sentenzen. Münster, 1919. P. 71: «Et secundum hoc auctoritas Augustini, que dicit malum nichil esse, sive exponi potest: malum, id est, malus actus, nichil est».*

⁵⁵ *Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абельяра. М., 1994. С. 187.*

⁵⁶ «Что от Адама мы переняли не вину, а только наказание».

⁵⁷ *Федотов Г.П. Абельяр. С. 225–230.*

⁵⁸ *Mews C. J. Abelard and Heloise. P. 81.*

⁵⁹ *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise. P. 136: «Que plurimum nocens, plurimum, ut nosti, sum innocens. Non enim rei effectus sed efficientis affectus in crimine est. Nec que fiunt sed quo animo fiunt equitas pensat».*

А эти жала в плоть, этот жар желания более всего разжигаются сей пылкостью юного возраста и опытом сладчайших наслаждений, и тем обширнее, со всех сторон, они осаждают меня, чем слабее осажденная природа⁶⁰.

Элоиза не считает грех «согласием» (*consensus*), она не использует данный термин. Грех в ее концепции схож с тем, что в концепции Абеляра называется душевным пороком (*uicium animi*). Для Элоизы не существует также естественных желаний, которые позволяют Абеляру в примере о контакте с женщинами говорить об отсутствии греха. Для Элоизы разум – единственное, что находится под нашим контролем, поэтому Элоиза, охваченная желанием, признавала себя греховной⁶¹.

Отсюда мы видим, что корреспонденция Элоизы содержит в себе этические идеи, связанные с понятием греха, которые могли являться либо следствием абеляровской работы над «Этикой», либо следствием собственного изучения Элоизой классических и средневековых авторов, ведь, как можно видеть из писем Элоизы, она была достаточно эрудирована в данной области⁶².

Выводы

В данной статье нами был представлен анализ понятий «греха» и «намерения» в концепции Абеляра, тезисов о «грехе» из писем Элоизы. В качестве заключения мы считаем необходимым представить основные выводы из трех предыдущих разделов.

1. В абеляровском понимании грех есть презрение к Богу, следующее из согласия с тем, что не угодно Богу. Знание о том, что угодно Богу, человек может почерпнуть из Нового закона, изложенного в Новом завете. Младенец и душевнобольной человек по определению не могут грешить, поскольку их душевное состояние не предполагает возможности осознанного согласия. Грех не есть душевный порок. Душевный порок следует из человеческой природы и борьба с душевным пороком есть действие, угодное Богу. Плохой поступок может быть греховным, а может не быть греховным. Если человек совершает плохой поступок из-за неосведомленности, он

⁶⁰ Mews C.J. Abelard and Heloise: «Hos autem in me stimulos carnis, hec incentiva libidinis, ipse juvenilis fervor etatis et iucundissimarum experientia voluptatum plurimum accendunt, et tanto amplius sua me impugnatione opprimunt quanto infirmior est natura quam impugnant».

⁶¹ Ibid. P. 154: «She insists that she never consented to this crime, while acknowledging that she is not without guilt. Her difficulty is that even if she is guilty in some measure, she cannot feel true repentance for her behavior, as her intentions are pure».

⁶² Ibid. P. 7–21; Petrus Abaelardus. Historia calamitatum sive Ad amicum suum consolatoria. Paris, 1978. P. 66: «Erat quippe in ipsa ciuitate Parisius adolescentula quaedam nomine Heloissa, neptis canonici cuiusdam qui Fulbertus uocabatur, qui eam quanto amplius diligebat tanto diligentius in omnem qua poterat scientiam litterarum promoueri studuerat. Quae cum per faciem non esset infima, per habundantiam litterarum erat suprema» – «Жила тогда в самом городе Паризии некая девица по имени Элоиза, племянница того каноника, которого звали Фульберт и который любил ее тем сильнее, чем разборчивее был во всем, в чем мог, усердно заботясь о ее образовании. Хотя она и лицом не была незначительна, богатством же познаний превосходила всех» (Петр Абеляр. История моих бедствий / Пер. с лат. С.С. Неретиной. М., 2011. С. 14).

- не грешит и, как следствие, не нуждается в искуплении. Если человек осознанно соглашается на совершение плохого поступка, то он совершает грех. Если его подтолкнули к согласию внешними, независящими от него обстоятельствами, его грех считается прощительным. Плохой поступок, который не является греховным, может караться законом, чтобы: а) научить этого человека или других людей впредь не поступать так, как поступил данный человек; б) сохранить социальные институты, поскольку вред, причиненный обществу из-за дисфункции социального института меньше вреда, полученного невинным человеком вследствие наказания.
2. Намерение в мысли Петра тесно связано с проблемой нормативного значения совести. Сам термин «*intentio*» Абеляр заимствует у теологов Ланской школы, при этом отказываясь от понимания намерения и греха, предложенного Аврелием Августином и школой Ансельма Ланского. В этом заключается его уникальность как средневекового автора, писавшего об этических проблемах.
 3. В письмах Элоизы понятие «грех» соответствует по смыслу абеяровскому понятию «душевный порок». Элоиза считает, что разум абсолютно подконтролен человеку, поэтому человек может контролировать свои желания и пороки. Наказывать человека необходимо не за то преступление, которое он совершает, а за то ментальное состояние, в котором данное преступление совершается. Таким образом, Элоиза и Абеляр влияли друг на друга в ходе формирования этических идей.

Необходимо отметить, что Пьер Абеляр был одним из первых схоластических авторов, сделавших существенный шаг на пути постижения нравственных оснований самосознания и развития этики. Именно его концепция открывает для схоластики проблематику намерения, разделяя причины деяния и греховные последствия. Этика Абеяра также оказала влияние на утверждение практики исповеди⁶³.

Список литературы

- Бугай Д.В. Комментарий Прокла Диадоха на Алкивиад I Платона. Методы философского истолкования // Вопросы философии. 2001. № 4. С. 105–118.
- Душин О.Э. Пьер Абеляр и формирование средневековой университетской учёности // Verbum. Вып. 7. СПб.: СПбГУ, 2004. С. 111–132.
- Маслов Д.К. О спорах Бернарда Клервосского с Петром Абеяром и Гильбертом Порретанским // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2008. № 1. С. 43–60.
- Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеяра. М.: Гнозис, 1994. 216 с.
- Петр Абеляр. История моих бедствий / Пер. с лат. С.С. Неретиной. М.: ИФ РАН, 2011. 125 с.
- Федотов Г.П. Абеляр // Федотов Г.П. Собр. соч.: в 12 т. Т. 1. М.: Мартис, 1996. С. 185–274.
- Шишков А.М. На плечах гигантов. Очерки интеллектуальной культуры западноевропейского Средневековья V–XIV вв. М.; СПб.: Университетская книга, 2016. 704 с.

⁶³ Душин О.Э. Пьер Абеляр и формирование средневековой университетской учёности // Verbum. Вып. 7. СПб., 2004. С. 111–132.

- Anselms von Laon*. Systematische Sentenzen / Hrsg. von F.P. Bliemetzrieder. Münster: Aschendorff, 1919. 260 S.
- Blomme R.* La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle. Louvain: Publications universitaires de Louvain, 1958. 385 p.
- Bloomfield M.W.* The Origin of the Concept of the Seven Cardinal Sins // *The Harvard Theological Review*. 1941. Vol. 34. No. 2. P. 121–128.
- Clanchy M.T.* Abelard: A Medieval Life. Oxford: Blackwell, 1997. 436 p.
- Copleston F.* A History of Medieval Philosophy. Indiana: University of Notre Dame Press, 1990. 416 p.
- Courcelle P.* «Connais-toi toi-même», de Socrate à saint Bernard. Paris: Études Augustiniennes, 1975. 790 p.
- Foucault M.* L'Hermeneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981–1982). Paris: Seuil, 2001. 560 p.
- Gilson E.* La Philosophie au Moyen Âge. Paris: Payot, 1988. 782 p.
- In the Garden of Evil: The Vices and Culture in the Middle Ages / Ed. by R. Newhauser. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2005. 568 p.
- Lottin O.* Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles. T. IV. Gembloux: J. Duculot, 1954. 944 p.
- Luscombe D.E.* The School of Peter Abelard: The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. 360 p.
- Luscombe D.E.* The Ethics of Abelard: some further consideration // Peter Abelard. Proceedings of the International Conference / Ed. by E.M. Buytaert. Leuven: University Press; The Hague: Nijhoff, 1974. P. 65–84.
- Mann W.E.* God, Belief, and Perplexity. Oxford: Oxford University Press, 2016. 272 p.
- Marenbon J.* The philosophy of Peter Abelard. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. xx, 373 p.
- Marenbon J.* Life, milieu, and intellectual contexts // The Cambridge Companion to Abelard / Ed. by J.E. Brower and K. Guilfooy. Cambridge; N.Y.: Cambridge University Press, 2004. P. 14–44.
- Mews C.J.* Abelard and Heloise. Oxford: Oxford University Press, 2005. 308 p.
- Migne J.P.* Patrologia Latina. Vol. 180. Parisii, 1855. 950 p.
- Murray A.V.* Abelard and St. Bernard: A study in twelfth century «modernism». Manchester: Manchester University Press, 1967. 167 p.
- Peter Abelard's Ethics / Ed. with intro., english trans. and notes by D.E. Luscombe. Oxford: Oxford University Press, 1979. 144 p.
- Petrus Abaelardus.* Dialogus inter Philosophum, Iudaeum, et Christianum / Ed. F.H. Rheinwald. Berolini: Chr. Fr. Enslin, 1831.
- Petrus Abaelardus.* Historia calamitatum sive Ad amicum suum consolatoria / Ed. J. Monfrin. Paris: J. Vrin, 1978. 125 p.
- Petrus Abaelardus.* Opera theologica II / Ed. E.M. Buytaert. Turnhout: Brepols, 1969. 510 p.
- Remusat C.* Abélard. T. 2. Paris: Librairie Philosophique de Ladrangé, 1845. 563 p.
- The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise / Ed. with a revised trans. by D.E. Luscombe. Oxford: Oxford University Press, 2013. 792 p.

The notion of sin in Abelard's *Ethics*

Alexandra S. Ilyina

Lomonosov Moscow State University. GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: asm.fon.bis@gmail.com

The present article is concerned with some ethical ideas of Peter Abelard that he sets out in his treatise “*Ethica or Scito te ipsum*”. This paper investigates Abelard's concept of sin and the relation among the concepts of sin, intention, will, vice, consent and contempt. The article highlights the features of Abelard's interpretation of the concept of intention

in comparison with the interpretation of the school of Laon. The paper also shows the interdependence of some ethical ideas of Abelard and ethical theses from the Letters of Eloise. The present article also substantiates that the sin for Abelard is contempt for God because of agreement with what a person should not agree with. Moreover, sin is not a bad deed, vice or evil will. Sin is a non-good intention. Despite the fact that Abelard borrows the concept of intention from the theology of the school of Laon, his interpretation is unique and is included in his general concept of sin, which differs both from the ideas of the school of Laon and from the concept of sin by Aurelius Augustine. For Abelard, sin is a personal intention, so it cannot be transmitted. Therefore, Abelard is ready to conclude that a person does not take the guilt from Adam, he takes only the punishment. Despite the fact that the hypothesis about the interdependence of the ideas of Eloise and the later theories of Abelard is not self-evident, and the concept of sin in the letters of Eloise comes close to the meaning of Abelard's concept of vice, nevertheless, there are common places in their ideas, for example, the idea that the sin is a consequence of a certain state of mind, that this state of mind should be punished, as well as other theses that we tried to present in this article.

Keywords: Abelard, Heloise, ethics, christian ethics, scholasticism, sin, intention, vice

For citation: Ilyina, A.S. "Ponyatie grekha v 'Etike' P'era Abelyara" [The notion of sin in Abelard's *Ethics*], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 2, pp. 112–125. (In Russian)

References

- Bliemetzrieder, F.P. (Hrsg.) *Anselms von Laon. Systematische Sentenzen*. Münster: Aschendorff, 1919. 260 S.
- Blomme, R. *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle*. Louvain: Publications universitaires de Louvain, 1958. 385 pp.
- Bloomfield, M.W. "The Origin of the Concept of the Seven Cardinal Sins", *The Harvard Theological Review*, 1941, Vol. 34, No. 2, pp. 121–128.
- Bugai, D.V. *Kommentarii Prokla Diadocha na Alkiviad i Platona. Metody filosofskogo istolkovaniya* [Proclus Diadochus' In Alcibiadem I. The methods of philosophical interpretation], *Voprosy filosofii*, 2001, No. 4, pp. 105–118. (In Russian)
- Buytaert, E.M. (ed.) *Petrus Abaelardus, Opera theologica II*. Turnhout: Brepols, 1969. 510 pp.
- Clanchy, M.T. *Abelard: A Medieval Life*. Oxford, Blackwell Publishers, 1997. 436 pp.
- Copleston, F. *A History of Medieval Philosophy*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1990. 416 pp.
- Courcelle, P. «Connais-toi toi-même», de Socrate à saint Bernard. Paris: Études Augustiniennes, 1975. 790 pp.
- Dushin, O.E. "P'er Abelyar i formirovanie srednevekovoj universitetskoj uchyonosti" [Peter Abelard and the formation of medieval university scholarship], *Verbum*, Vol. 7. St. Petersburg: St. Univ. Publ., 2004, pp. 111–132. (In Russian)
- Fedotov, G.P. "Abelyar", in: G.P. Fedotov, *Sobranie sochinenii* [Collected works], Vol. 1. Moscow: Martis Publ., 1996, pp. 185–274. (In Russian)
- Foucault, M. *L'Hermeneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981–1982)*. Paris: Seuil, 2001. 560 pp.
- Gilson, E. *La Philosophie au Moyen Âge*. Paris: Payot, 1988. 782 pp.
- Lottin, O. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, T. IV. Gembloux: J. Duculot, 1954. 944 pp.
- Luscombe, D.E. *The School of Peter Abelard: The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. 360 pp.
- Luscombe, D.E. "The Ethics of Abelard: some further consideration", *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference*, ed. by E.M. Buytaert. Leuven: University Press; The Hague: Nijhoff, 1974, pp. 65–84.
- Luscombe, D.E. (ed.) *Peter Abelard's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1979. 144 pp.

- Luscombe D.E. (ed.) *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 792 pp.
- Mann, W.E. *God, Belief, and Perplexity*. Oxford: Oxford University Press, 2016. 272 pp.
- Marenbon, J. *The philosophy of Peter Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. xx, 373 pp.
- Marenbon, J. "Life, milieu, and intellectual contexts", *The Cambridge Companion to Abelard*, ed. by J.E. Brower and K. Guilfooy. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2004, pp. 14–44.
- Maslov, D.K. "O sporah Bernarda Klervoskogo s Petrom Abelyarom i Gil'bertom Porretanskim" [On the disputes of Bernard of Clairvaux with Peter Abelard and Gilbert of Poitiers], *Vestnik Moskovskogo universiteta*, 2008, No. 1, pp. 43–60. (In Russian)
- Mews, C.J. *Abelard and Heloise*. Oxford: Oxford University Press, 2005. 308 pp.
- Migne, J.P. *Patrologia Latina*, Vol. 180. Parisii, 1855. 950 pp.
- Monfrin, J. (ed.) *Petrus Abaelardus, Historia calamitatum sive Ad amicum suum consolatoria*. Paris: J. Vrin, 1978. 125 pp.
- Murray, A.V. *Abelard and St. Bernard: A study in twelfth century 'modernism'*. Manchester: Manchester University Press, 1967. 167 pp.
- Neretina, S.S. *Slovo i tekst v srednevekovoj kul'ture. Konceptualizm Abelyara* [Word and text in the medieval culture. Conceptualism of Abelard]. Moscow: Gnozis Publ., 1994. 216 pp. (In Russian)
- Neretina, S.S. (tr.) *Peter Abelard, Istoriya moih bedstvii* [A history of my Calamities]. Moscow: IPh RAS Publ., 2011. 125 pp. (In Russian)
- Newhauser, R. *In the Garden of Evil: The Vices and Culture in the Middle Ages*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2005. 568 pp.
- Remusat, C. *Abélard*, T. 2. Paris: Librairie Philosophique de Ladrage, 1845. 563 pp.
- Rheinwald, F.H. (ed.) *Petrus Abaelardus, Dialogus inter Philosophum, Iudaeum, et Christianum*. Berolini: Chr. Fr. Enslin, 1831.
- Shishkov, A.M. *Na plechah gigantov. Ocherki intellektual'noj kul'tury zapadnoevropejskogo Srednevekov'ya V–XIV vv.* [On the shoulders of giants. Essays on the intellectual culture of the West-European Middle Ages of V–XIV centuries]. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 2016. 704 pp. (In Russian)

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

М.Д. Мирошниченко

ОТ ГЛАЗА ЛЯГУШКИ К ЧЕЛОВЕЧЕСКОМУ СОЗНАНИЮ: ТРАНСФОРМАЦИИ НЕОКИБЕРНЕТИЧЕСКОГО ПРОЕКТА В ТЕОРИИ АУТОПОЭЗИСА*

Мирошниченко Максим Дмитриевич – кандидат философских наук. Институт гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; кафедра биоэтики и международного медицинского права ЮНЕСКО международного факультета. Российский национальный исследовательский медицинский университет им. Н.И. Пирогова. Российская Федерация, 117997, г. Москва, ул. Островитянова, д. 1, каб. 362; e-mail: jaberwokky@gmail.com

В статье рассматривается эволюция взглядов представителей «школы Сантьяго» на взаимосвязь познания и биологических процессов в контексте неокибернетического движения. В отличие от классической (первопорядковой) кибернетики, неокибернетика сосредоточивала свое внимание не столько на конструировании имитирующих биологические и/или когнитивные процессы машин, сколько на наблюдении за познавательной активностью живых организмов. На основании обобщения полученных в ходе исследований зрительного восприятия земноводных в начале 1970-х Умберто Матураной совместно с Франсиско Варелой была сформирована теория аутопоэзиса, которая рассматривает живые системы как когнитивные системы. Согласно теории аутопоэзиса, познание и жизнь представляют собой две стороны единого процесса самовоспроизводства живых систем. Не получив признания среди биологов по причине несовместимости с генетикой и теорией эволюции, эта теория получила рецепцию в контркультурной среде, в частности, в сообществе журнала *CoEvolution Quarterly*, которое одним из первых актуализировало вопросы экологии, системного мышления и холистической методологии в социальной сфере. Дальнейшая траектория эволюции «школы Сантьяго» связана с разработкой Варелой «неокибернетической диалектики», которая предполагалась в качестве варианта преодоления дуалистического мышления. Элементы бинарных оппозиций (например, «сознание/тело») он предлагал рассматривать как две стороны единого эмерджентного процесса. В статье показывается, что более поздние исследования Варелы, связанные с расширением перспективы когнитивной науки (энактивизм), методологией преодоления «трудной проблемы сознания» (нейрофеноменология) и реабилитацией категории телеологии в биологии, развивают неокибернетический

* Статья подготовлена в результате проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5–100».

проект, начала которому были положены Матураной в связи с его критикой классической кибернетической эпистемологии.

Ключевые слова: аутопоэзис, неокибернетика, теория систем, «школа Сантьяго», эмерджентность, энактивизм

Для цитирования: *Мирошниченко М.Д.* От глаза лягушки к человеческому сознанию: трансформации неокибернетического проекта в теории аутопоэзиса // Философский журнал / *Philosophy Journal*. 2020. Т. 13. № 2. С. 126–143.

Данная статья посвящена «школе Сантьяго»¹, которая сложилась благодаря совместной работе Умберто Матураны с членами «кибернетической группы», и далее его исследованиям с Франсиско Варелой (1971–1974), а затем сотрудничеству Варелы с сообществом журнала *CoEvolution Quarterly*. Будет показано, что неокибернетический проект Варелы, растущий из его теории аутопоэтических систем, разработанной им совместно с Матураной, достигает своей кульминации в идее «кибернетической диалектики», которую он презентовал на конференции, организованной Стюартом Брандом и Грегори Бейтсоном в 1976. Эта идея, стремящаяся найти средства преодоления дуалистического мышления, стала определяющей для всей дальнейшей работы Варелы вплоть до его смерти в 2001 г.

1. Что такое неокибернетика?

Под *неокибернетическим проектом*, в соответствии с интерпретацией теоретиков культуры и медиа Брюса Кларка и Марка Б.Н. Хансена, здесь имеется в виду проект кибернетики второго порядка². То есть подразумевается такое переосмысление классической кибернетики (связанной с исследованиями участников конференции Мэйси (1941–1960)), которое перенесло бы акцент с *наблюдаемых* систем на *наблюдающие* системы. Имеется в виду рекурсивный перенос объективирующего взгляда наблюдателя-инженера на самого себя в ходе рефлексии, когда кибернетическое концептуальное решение высказывается относительно самого высказывающего. Так, от представления о том, что наблюдаемая система является инженерным, сконструированным объектом, учреждающим циклы обратной связи со своей окружающей средой – где различие между системой и ее средой вводится извне наблюдателем – переходят к представлению, согласно которому различие наблюдаемой системы и ее среды проводится изнутри окружающей среды самого наблюдателя. Следовательно, здесь имеется в виду, что на первый взгляд объективно приемлемое различие системы и среды само производится изнутри некоей среды и ее преданных различий, которые являются «слепым пятном» наблюдателя. Поэтому переход от кибернетики первого порядка к второпорядковой кибернетике означает рекурсивное

¹ Впервые формулировку «школа познания Сантьяго» предложил Фритьоф Капра, см.: *Capra F.* The Santiago Theory of Life and Cognition // *La revista Be-Vision*. 1986. Vol. 9. No. 1. P. 59–60. См. также популярное изложение у Пьера Луиджи Луизи: *Luisi P.L.* The Santiago School: Autopoiesis and the Biologies of Life. URL: <https://wsimag.com/science-and-technology/19657-the-santiago-school> (дата обращения: 16.12.2019).

² *Clarke B., Hansen M.B.N.* Introduction: Neocybernetic Emergence // *Emergence and Embodiment: New Essays on Second-Order Systems Theory*. Durham; L., 2009. P. 1–25.

применение закономерностей, справедливых относительно наблюдаемых систем, к наблюдающим системам. Такую интерпретацию можно встретить в работе одного из основоположников данного ответвления кибернетики Хайнца фон Фёрстера³.

Переход от кибернетики к неокибернетике ставит вопрос об исторической периодизации. Здесь стоит отметить, что в данном исследовании мы опираемся на теоретико-культурные и медиатеоретические интерпретации. Обращение к работам, посвященным исторической реконструкции кибернетического проекта, показывает, что авторы либо ограничиваются исследованием наследия представителей первой волны⁴, либо, будучи непосредственно вовлеченными в развитие неокибернетики, стремятся продемонстрировать преимущество второй волны⁵.

Исключение составляет работа «Механизация разума: об истоках когнитивной науки» Жана-Пьера Дюпюи⁶, которая представляет собой исторический нарратив становления кибернетики, которую он предлагает рассматривать в качестве непосредственной предшественницы когнитивной науки. В его экспозиции сознание рассматривается кибернетикой как склонный к наблюдаемому целесообразному поведению объект, образующий циклы обратной связи с внешней средой. Парадигмой здесь становится представление о машине Тьюринга как универсальном алгоритме, предоставляющем эффективную процедуру вычисления любой степени сложности.

Здесь требуется кратко пояснить специфику классического кибернетического понимания познавательной деятельности. Для первой кибернетики отправной точкой был так называемый «тезис Тьюринга», который гласит: всякая механически вычислимая функция может быть исчислена машиной Тьюринга.

Машина Тьюринга – это не реально существующий артефакт, а предмет мысленного эксперимента британского математика Алана Тьюринга. В нем представляется абстрактная вычислительная машина, состоящая из следующих компонентов: бесконечная лента, головка записи-чтения и конечный набор символов. Эта абстрактная машина может находиться в одном из множества заранее заданных состояний. Работа машины устроена так, что на каждую отдельную ячейку ленты (в сущности, линейно устроенную «память») наносится или считывается один из символов из конечного набора. Головка машины может перемещаться в обе стороны ленты согласно алгоритмическим правилам перехода.

Дюпюи указывает, что класс функций, вычисляемых машиной Тьюринга, совпадает с классом рекурсивных функций. Выражаясь более простым языком, это значит: машина Тьюринга способна к имитации любого «испол-

³ Von Foerster H. *Observing Systems*. Salinas, 1984.

⁴ См.: *Pickering A. The Cybernetic Brain: Sketches of Another Future*. Chicago; L., 2010; *Heims S.J. The Cybernetics Group*. Cambridge (Mass.); L., 1991. Стоит при этом отметить, что в случае Эндрю Пикеринга имеет место специфическая периодизация, связанная с избранными им представителями кибернетического движения.

⁵ *Vörös S., Bitbol M. Enacting Enaction: A Dialectic Between Knowing and Being // Constructivist Foundations*. 2017. Vol. 13. No. 1. P. 31–34; *Froese T. From Second-Order Cybernetics to Enactive Cognitive Science: Varela's Turn from Epistemology to Phenomenology // Systems Research and Behavioral Science*. 2011. Vol. 26. No. 6. P. 631–645; *Thompson E. Life and Mind: From Auto-poiesis to Neurophenomenology // Emergence and Embodiment: New Essays on Second-Order Systems Theory*. Durham; L., 2009. P. 77–93.

⁶ *Dupuy J.-P. On the Origins of Cognitive Science: The Mechanization of the Mind*. Cambridge; L., 2009.

нителя» пошаговых вычислительных процедур, или же: для всякого интуитивного алгоритма найдется машина Тьюринга, которая успешно симитировала бы его. Возникает вопрос: существует ли эффективная общая процедура определения, является ли та или иная формула доказуемой, или имитируемой при помощи линейно вычисляющего автомата?

2. От машины Тьюринга к зрению лягушки

Согласно экспозиции Дюпюи, кибернетический проект развивался исходя именно из этой модели, в связи с чем вопрос о том, возможны ли машины, способные мыслить, вопреки расхожим представлениям, в действительности никогда не поднимался. С точки зрения классической кибернетики, разумные машины возможны; вопрос состоит в том, как именно концептуализировать человеческий интеллект в качестве разумной машины, как получить эффективную процедуру его механистического, вычислительного картирования, обеспечивающего одно-однозначное соответствие между дискретными ментальными операциями и операциями логико-математических исчислений. Развитие этой интуиции в статье Уоррена Мак-Каллока и Уолтера Питтса 1943 г. «Логическое исчисление идей, присущих нервной деятельности»⁷ представляет собой попытку «укоренения» машины Тьюринга в субстрате нейронных сетей, моделируемых при помощи логических связей.

Н. Кэтрин Хейлс предлагает ограничить кибернетику второго порядка рамками 1960–1985 гг.⁸ Первую дату она связывает с публикацией статей «Что глаз лягушки говорит ее мозгу» (1959)⁹ и «Анатомия и физиология зрения лягушки (*Rana pipiens*)» (1960)¹⁰, написанной Умберто Матураной, Джерри Леттвином, Мак-Каллоком и Питтсом. Работа первого автора, Матураны, особенно важна для становления теории аутопоэтических систем.

В своих недавно опубликованных воспоминаниях Матурана пишет, что в те годы его интересовало то, как восприятие реализуется вследствие работы нервной системы, как цвета, описанные в терминах спектральной энергии, кодировались на сетчатке распознающего их живого существа¹¹. Данные статьи важны тем, что в них постулируется: система визуального восприятия лягушки не столько создает субъективные репрезентации объективно существующего мира, сколько *конструирует* воспринимаемый лягушкой мир. В ходе экспериментального исследования авторам удалось установить, что маленькие, быстро и беспорядочно движущиеся в пространстве объекты вызывали максимальный отклик в мозге лягушки, в то время как крупные и медленно перемещающиеся практически не привлекали внимания или не замечались вовсе.

⁷ Мак-Каллок У.С., Питтс В. Логическое исчисление идей, относящихся к нервной активности // Автоматы. М., 1956. С. 363–384.

⁸ Hayles N.K. How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. Chicago; L., 1998. P. 131.

⁹ Lettvin J.Y., Maturana H.R., McCulloch W.S., Pitts W.H. What the Frog's Eye Tells the Frog's Brain // Proceedings of the IRE. 1959. Vol. 47. No. 11. P. 1940–1951.

¹⁰ Lettvin J.Y., Maturana H.R., McCulloch W.S., Pitts W.H. Anatomy and Physiology of Vision in the Frog (*Rana Pipiens*) // The Journal of General Physiology. 1960. Vol. 43. No. 6. P. 129–175.

¹¹ Maturana H. Reflections on My Collaboration with Francisco Varela // Constructivist Foundations. 2012. Vol. 7. No. 3. P. 159.

Такие настройки воспринимающего аппарата очень удобны с точки зрения лягушки, поскольку помогают ей замечать насекомых, которыми она питается, не отвлекаясь на то, что нерелевантно ее интересам. Полученные результаты было предложено интерпретировать в том свете, что перцептивная система лягушки не столько пассивно регистрирует объективную реальность, сколько конструирует ее: «глаз говорит с мозгом на языке, заранее высоко организованном и проинтерпретированном, вместо того, чтобы передавать более или менее точную копию распределения света на рецепторах»¹².

Уже здесь намечается постепенный отход от реалистической эпистемологии, ставшей когда-то отправной точкой классической кибернетики. Спустя несколько лет после публикации этих и других статей Матурана признался, что несмотря на то, что сами эти статьи «по инерции» использовали объективистский словарь, полученные результаты заставили авторов осознать ошибочность этих представлений.

На протяжении 1960-х гг. фон Фёрстер был убежден в важности понятия *рефлексии* для кибернетического знания и стремился разработать способы ее формализации. Он разрабатывал различные, порой парадоксальные метафоры и аналогии, пытаясь отмежеваться от психоаналитической интерпретации рефлексии, предлагаемой в ходе конференций Мэйси Лоуренсом Кьюби, которую регулярно подвергали насмешкам физикалистски настроенные участники¹³.

Прорыв, однако, произошел сразу после того, как в 1969 фон Фёрстер пригласил Матурану принять участие в конференции в Университете Иллинойса, на которой чилийский биолог прочел доклад о познании как биологическом феномене. Доклад произвел настолько сильное впечатление на фон Фёрстера, что уже в 1970 г. он писал: «Вместо поиска механизмов окружающей среды, преобразующих организмы в тривиальные машины, мы должны искать механизмы в организмах, дающие им возможность преобразовывать свою окружающую среду в тривиальную машину»¹⁴.

Продолжением разрыва с реалистической эпистемологией и первой волной кибернетики для Матураны стали исследования в области восприятия цвета у животных (птиц и приматов), на этот раз без участия членов кибернетической группы. Ему не удалось установить соответствие между воспринимаемым миром животного и активностью нервной системы. Но в то же время удалось обнаружить зависимость между активностью сетчатки глаза и визуальным опытом животного. Это предоставило ему дополнительные фактические подтверждения тому, что восприятие не является репрезентацией объективного мира, а познаваемая реальность возникает вследствие процессов, определенных организационными инвариантами организма. Живые системы функционируют в пределах организации, замкнутой на самой себе и оставляющей «внешний мир» по ту сторону обеспеченных операциональных циклов. Это привело к публикации в 1968 статьи с изложением релятивистской теории визуального восприятия у приматов¹⁵.

¹² Lettvin J.Y., Maturana H.R., McCulloch W.S., Pitts W.H. What the Frog's Eye Tells the Frog's Brain. P. 1950.

¹³ Dupuy J.-P. Op. cit. P. 56.

¹⁴ Von Foerster H. Op. cit. P. 171. Цит. по: Hayles N.K. Op. cit. P. 134.

¹⁵ Maturana H.R., Uribe G., Frenk S. A Biological Theory of Relativistic Colour Coding in the Primate Retina // Archivos de biología y medicina experimentales. 1968. Vol. 1. P. 1–30.

3. Идея аутопоэзиса: трудный путь (не)признания

Началом теории аутопоэзиса можно считать встречу уже состоявшегося ученого Матураны с молодым исследователем Франсиско Варелой. Отношения между Матураной и Варелой можно представить в духе буддийских притч. Матурана вспоминает, что, когда он принимал молодого Варелу на работу в свою лабораторию, он задал ему вопрос – каково его самое важное желание в жизни? Варела ответил, что он стремится познать душу Вселенной. Повисла долгая пауза, после чего Матурана сказал: «Ты пришел куда следует. Но начнем мы с исследования зрения лягушек»¹⁶.

Отправной точкой для их совместной работы стал вопрос: как возможно, что организм обладает структурой, позволяющей ему адекватно действовать в среде, в которой он обитает? Отсюда следует представление, согласно которому ключевой познавательной операцией, с которой начинается процесс познания сколь угодно высокого уровня сложности, является операция *различия*. Базовым различием, с которого начинается познание, является различие между наблюдаемой системой и ее окружением.

На первый взгляд, здесь воспроизводится установка первой кибернетики, однако здесь же намечается разрыв с ней, ведь операция различия дается не просто так, в качестве некритически принимаемой посылки, но производится *наблюдателем*, который сам является системой, помещенной в среду. В 1970 г. Матурана писал: «Все сказанное сказано наблюдателем <...> все, что применимо к живым системам, применимо также к нему. Наблюдатель является живой системой и понимание познания в качестве биологического феномена должно учитывать наблюдателя и его роль в нем»¹⁷.

Как утверждает Хейлс, в теории аутопоэзиса оппозицией реализму выступает не субъективный идеализм, а релятивизм, и это означает, что существует столько валидных способов наблюдения и описания живых систем, помещенных в среду, сколько существует самих этих систем, познающих мир, другие системы и самих себя. В связи с этим происходит отказ от понятий *информации, кода и телеологии*, привычных для первой кибернетики, ведь в такой перспективе эти понятия скорее отражают устройство наблюдателя и принадлежат *его* познавательному домену, чем имеют отношение к действительному положению системы в среде как они есть «сами по себе»¹⁸. В рамках теории аутопоэзиса не идет речи о циркуляции сообщений в петлях обратной связи, как и о передаче генетического кода. Все эти понятия, с точки зрения теории аутопоэтических систем, являются нерелевантными, поскольку проецируют на наблюдаемую систему представления, укорененные в устройстве наблюдающей системы.

Итальянский биолог Пьер Луиджи Луизи указывает, что отказ Матураны и Варелы от признания ключевой роли молекул ДНК и РНК в поддержании жизненных циклов стал одной из причин неприятия теории аутопоэтических систем в сообществе биологов. Роль ДНК и РНК в ней сводилась к поддержанию клеткой процессов самопроизводства, что связано с акцентом теории на индивидуации и автономии живой системы – в противовес

¹⁶ Maturana H. Op. cit. P. 155.

¹⁷ Maturana H., Varela F.J. Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living. Dordrecht; Boston; L., 1980. P. 8.

¹⁸ Hayles N.K. Op. cit. P. 139.

генетическому и эволюционистскому акцентам на популяции и наследственном характере передачи информации¹⁹. Кибернетики первой волны сосредоточились на конструировании механизмов; Матурана и его единомышленники сосредоточились на исследовании живых систем, которые воплощали аутопоэтическую организацию. Вместо создания машин, которые соответствовали бы кибернетическим представлениям о познавательной деятельности, ими предлагалось сосредоточиться на наблюдении уже существующих живых систем, и обнаружить организационные инварианты, которые присущи их жизнедеятельности. С этим связана критика Матураной идеи Джона фон Неймана о создании самовоспроизводящейся машины: описывая происходящие в клетке процессы в терминах информации, программы и кодирования, он не столько предоставлял достоверные описания клеточных процессов как таковых, сколько проецировал кибернетические представления на живую систему²⁰.

Живая система (или машина) определялась Матураной и Варелой механистически при помощи понятий организации и структуры²¹. *Организация* машины – это множество отношений между компонентами системы, определяющих ее в качестве отдельной пространственной единицы, и не зависит от материальных свойств компонентов. Отношения между компонентами инвариантны и конституируют систему в качестве единицы. При этом этот набор инвариантов может быть реализован в различных материальных структурах. Следовательно, *структура* системы – это множество актуальных (материальных) отношений между актуальными (материальными) компонентами, конституирующее систему как пространственную единицу. Имеется в виду, что живую систему определяет именно ее организация, заданная формальными отношениями между ее компонентами вне зависимости от того, как именно воплощаются отношения и компоненты. Как много лет спустя писал Матурана, под «машиной» подразумевается не воплощенная система с деталями из пластика, металла или плоти: «машина» отсылает к тому, что системе присущи структурная когерентность и стабильность, позволяющие ей функционировать согласно определенной постоянной и неизменной логике²².

Поскольку теория аутопоэзиса подчеркивала свою эмпирическую базу, обобщая наблюдения за конкретными живыми системами (белковой клеточной жизнью планеты Земля), согласно этой теории, организация живых систем является общей, различными являются лишь их структурные реализации. Отсюда возникает понятие *структурной пластичности*: формальная организация живой системы может быть реализована различными структурами (материальными компонентами, увязанными в постоянные функциональные отношения друг с другом), при условии, что структурная реализация способна поддерживать постоянные связи со средой. В 1970 Матурана утверждал, что организация живой системы определяет ее *познавательный домен* (cognitive domain), т.е., грубо говоря, границы окружающей среды этой системы²³.

¹⁹ Luisi P.L. The Emergence of Life: From Chemical Origins to Synthetic Biology. N.Y., 2006. P. 162.

²⁰ Hayles N.K. Op. cit. P. 140–141.

²¹ Maturana H., Varela F.J. Op. cit. P. 77.

²² Maturana H. Op. cit. P. 160.

²³ Maturana H., Varela F.J. Op. cit. P. 28.

Далее, аутопоэтическая машина – это система, организованная как сеть процессов производства компонентов, используемых для поддержания этих самых процессов. Аутопоэзис, таким образом, в отличие от гетеропоэзиса – это способность системы к поддержанию своей организации в неизменном виде в ответ на внешние воздействия среды. В отличие от машин Тьюринга, запущенных извне программистами и потому гетеропоэтических, разрешающих проблемы, отсылающие к чему-то внеположному этим машинам, аутопоэтические машины реализуют определяющую самое себя идентичность в своем познавательном домене²⁴.

Оставаясь кибернетической по духу, теория аутопоэзиса сохраняет восходящую к Тьюрингу и классическому когнитивизму идею *множественной реализуемости* (multiple realizability): аутопоэтическая организация является единственным инвариантом, лежащим в основании многообразия биологических феноменологий и сохраняющимся в неизменном виде в ходе онтогенетических и филогенетических трансформаций. Структурная реализация аутопоэтической организации, вкуче со всей историей пертурбаций, претерпеваемых машиной, определяет ее «точку зрения», или перспективу, из которой она «вживается» в собственную среду.

Живые системы структурно открыты для материально-энергетического обмена со средой, но при этом сеть процессов, конституирующих их организацию, замкнута как глобальный циклический процесс; этот дуализм называется дуализмом *структурной открытости и организационной замкнутости*. С этим же аспектом связан структурный детерминизм теории аутопоэзиса: в каждый момент времени система вступает во взаимодействия и претерпевает изменения лишь теми способами, которые дозволены ее структурой, задающей множество возможных изменений, связанных с воздействием среды (пертурбаций)²⁵.

Корреляция между наблюдаемым поведением живой системы и различимыми ею элементами окружающей среды обнаруживает *структурное сопряжение* (structural coupling) машины и ее среды. Это процесс сосуществования системы и среды, при котором они функционируют в качестве источников взаимных пертурбаций, запускающих изменения друг в друге²⁶. В ходе индивидуального развития аутопоэтической машины история ее структурного сопряжения со средой, при условии сохранения организации и, вследствие этого, познавательного домена, считается ее онтогенезом. Онтогенез связан со структурной пластичностью системы, готовой трансформироваться в ответ на воздействия среды.

Матурана и Варела считают, что аутопоэзис является необходимым и достаточным определением жизни²⁷. Однако ясно, что такое определение было весьма далеким от биологического мейнстрима начала 1970-х гг., ориентировавшегося на генетическую парадигму. Резкое неприятие Матураной и Варелой понятия репродукции, а также, по суждению Луизи, парадоксальное понимание эволюции как следствия самоподдержания аутопоэтической системы, шло вразрез с общепринятыми на тот момент научными

²⁴ Bich L., Etxeberria A. Autopoietic Systems // Encyclopedia of Systems Biology. N.Y.; Heidelberg; Dordrecht; L., 2013. P. 2111.

²⁵ Bich L., Etxeberria A. Op. cit. P. 2112.

²⁶ Maturana H., Varela F.J. Op. cit. P. 134.

²⁷ Ibid. P. 82.

представлениями²⁸. С этим связаны и проблематичные отношения аутопоэзиса с теорией эволюции, ведь необходимость поддерживать собственную организацию в неизменном виде на первый взгляд несовместима с эволюционным представлением о филогенетической трансформации жизни²⁹. Аутопоэтическая машина стремится минимизировать претерпеваемые ею трансформации, и эволюция определяется как история изменений в реализации инвариантной организации, воплощенной в независимых единицах, обладающих последовательно трансформирующимися структурами в рамках единого паттерна. Такая экспликация не могла удовлетворить эволюционистов и во многом стала камнем преткновения для развития теории аутопоэзиса в первоначальном виде. Именно здесь намечается усиливающееся расхождение Матураны и Варелы.

Неокибернетические выкладки теории аутопоэтических систем, конфликтовавшие с общепринятыми представлениями биологии того времени, с большим трудом получили признание в научном сообществе. Первая статья Матураны и Варелы 1971 г. «Аутопоэзис: организация живых систем» получила множество отказов почти от всех журналов, в которые она отправлялась, и была опубликована лишь в переработанном фон Фёрстером виде³⁰ в 1974 г. в журнале *BioSystems*³¹, получив в основном негативные отзывы. До этой публикации авторы были вынуждены опубликовать результаты проделанной работы на испанском языке (1973). И лишь в 1981 вышла первая коллективная монография, посвященная аутопоэзису как новому биологическому концепту³².

Аутопоэзис стал важной отправной точкой для исследований биолога Линн Маргулис, создавшей совместно с Джеймсом Лавлоком известную «гипотезу Геи», согласно которой планета Земля является аутопоэтической системой³³. Также стоит отметить рецепцию теории аутопоэзиса в рамках социальной теории, хотя вопрос применимости аутопоэзиса к социальным системам по-разному рассматривался Матураной (приветствовавшим использованием своей теории в социальных науках) и Варелой (ограничивавшим аутопоэзис молекулярными и клеточными процессами). Как будет показано далее, теория аутопоэзиса, по сути, не получив признания в науке, приобрела неожиданных союзников в контркультурной среде.

4. Кибернетическая диалектика и недуалистическое мышление

Дальнейшую траекторию теоретического развития Варелы можно связать с его сотрудничеством с сообществом, объединившемся вокруг журнала *CoEvolution Quarterly*. Созданный в 1974 г. биологом, писателем и деятелем калифорнийского андеграунда Стюартом Брандом, этот журнал стал

²⁸ *Luisi P.L.* The Emergence of Life. P. 162.

²⁹ *Hayles N.K.* Op. cit. P. 148.

³⁰ Interview with Heinz von Foerster. July 20, 2001, Pescadero, California // *Emergence and Embodiment: New Essays on Second-Order Systems Theory*. Durham; L., 2009. P. 28–29.

³¹ *Varela F.J., Maturana H.R., Uribe R.* Autopoiesis: The Organization of Living Systems, Its Characterization and a Model // *Biosystems*. 1974. Vol. 5. P. 187–196.

³² *Autopoiesis: A Theory of Living Organization*. N.Y., 1981.

³³ *Lovelock J.E., Margulis L.* Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere: the Gaia Hypothesis // *Tellus*. 1974. Vol. 26. No. 1–2. P. 2–10.

рупором раннего экологического движения. Его более ранний проект, журнал *Whole Earth Catalog* (1968–1972), стал одной из первых неформальных площадок для обмена позициями между учеными и художниками по вопросам глобальной экологии, системного мышления и холистической методологии³⁴.

Если первый журнал опирался на технократически ориентированную кибернетику как теорию управления и контроля (потому основными «героями» издания были Норберт Винер и Бакминстер Фуллер), то с возникновением *CoEvolution Quarterly* намечается сдвиг в сторону экологически и антропологически ориентированной кибернетики как биологической теории познания. Последнее было связано с возрастающей ролью исследований Грегори Бейтсона, оказывавшего все большее влияние на Бранда, что привело к организации резонансной конференции «Дуализм разум/тело», которая прошла 27–30 июля 1976 г. в калифорнийском округе Марин. В ней приняли участие фон Фёрстер, Гордон Паск, Терри Виноград, Варела и другие³⁵.

Материалы к докладам этой конференции были опубликованы в зимнем номере *CQ* 1976 г. В нем есть короткая статья Варелы под названием «Ни одно, ни два», где он набрасывает проект «кибернетической диалектики», которая должна была помочь преодолеть ряд дуализмов, захвативших западное мышление³⁶. Имелся в виду не абстрактный метафизический дуализм ментальных и физических свойств, но скорее дуализм сознания как объекта научного рассмотрения и как субъективно проживаемого опыта.

В этой статье Варела делает набросок холистического подхода к разрешению ряда дуализмов, где одним из наиболее важных является *дуализм разума и тела*. Вводимые им формализмы, по его мнению, позволяют показать, что элементы этих бинарных оппозиций не отрицают, а дополняют друг друга, будучи частями большего целого, в которое они вливаются и от которого они получают свои границы, позволяющие распознавать их в качестве (мнимо) противоречащих друг другу элементов.

Суть этой диалектики состоит в том, чтобы рассмотреть две на первый взгляд исключаящие друг друга позиции в более широком холистическом контексте, в котором они эмерджентно порождают второпорядковое целое. Для этого Варелой предлагается ввести так называемые «*-предложения», использующие разработанный им ранее логический оператор «*», и имеющие следующий вид:

$$x / \text{процесс, порождающий } x,$$

где элементы справа и слева от знака «/» рассматриваются не как исключаящие друг друга, но как совместно порождающие нечто целое, большее, чем каждый из элементов, взятых по отдельности.

К примеру, в случае *-предложения «целое / части» термин, находящийся справа, обозначает процесс, приводящий к возникновению большего

³⁴ См.: Clarke B. Steps to an Ecology of Systems: Whole Earth and Systemic Holism // Addressing Modernity: Social Systems Theory and U.S. Cultures. Amsterdam; N.Y., 2011. P. 259–288; Clarke B. Planetary Immunity: Biopolitics, Gaia Theory, the Holobiont, and the Systems Counterculture // General Ecology: The New Ecological Paradigm. L.; Oxford; N.Y.; Delhi; Sydney, 2017. P. 193–215.

³⁵ Полный список участников можно увидеть в приветственном письме Бейтсона: <http://www.oikos.org/batdual.htm>

³⁶ Varela F.J. Not One, Not Two: Position Paper for the Mind – Body Conference // *CoEvolution Quarterly*. 1976. No. 11. P. 62–67.

образования, обозначаемого термином слева от «/», а знак «/» должен прочитываться как отсылающий к рассмотрению обоих элементов как сторон целостного *эмерджентного* явления. Речь идет о том, что такая конвергенция элементов бинарных оппозиций объединяет и удерживает на метауровне разьединенные части целого, показывая преимущества холистического видения действительности.

В применении к дуализму сознания и тела это выглядит следующим образом. Тело выполняет процессы, благодаря которым становится возможным возникновение сознания: сознание/тело. Иными словами, на определенном этапе эволюции в организации нервной системы живых организмов появилась возможность субъективных ментальных состояний, сознания. В свою очередь, сознание, порожденное интеграцией телесных процессов, представляет собой эмерджентное целое, не сводимое к простой сумме своих частей, однако немислимое вне своего телесного субстрата, на котором оно «произрастает». Таким образом, Варела намеревается показать ограниченность как научных, так и феноменологических подходов, пытающихся свести эмерджентное целое к находящимся на более низком логическом уровне элементам, якобы отрицающим друг друга.

В эпилоге этой статьи Варела указывает на то, что эмерджентное понимание единства «сознание/тело» налагает особые требования к исследованию природы сознания, уже не нацеленного на одностороннее рассмотрение одной из сторон этого дуализма, каждая из которых трактуется как причина (или следствие) другой стороны. Здесь Варела впервые заговаривает о взаимной дополнительности научного объяснения и проживаемого опыта.

Мир, трактуемый как поток опыта, возникающего вследствие перцептивного контакта с внешней средой – это лишь одна сторона осознаваемого опыта, которая должна быть дополнена научным описанием, которое, как кажется на первый взгляд, не поспевает за потоком опыта, поскольку развертывается во времени (в отличие от «немедленного» раскрытия мира субъекту), полагается на рациональный, логический дискурс (в отличие от аффективно окрашенного опыта мира). Поэтому, как заключает Варела, мы не можем говорить о сознании и мире ни как о едином образовании, ни как о паре независимых элементов, в соответствии с названием статьи – «ни одно, ни два». По этой причине проблема соотношения сознания/тела не может рассматриваться ни как односторонне научная, ни как только философская; эта проблема непосредственно затрагивает субъективно проживаемый опыт. Именно этому будет посвящена значительная часть работ Варелы следующих двух десятилетий.

5. Когнитивная наука и феноменология: радикализация неокибернетического проекта

Согласно некоторым интерпретациям, преодоление дуализма сознания и тела было одной из сверхзадач Варелы, которую он пытался разрешить различными способами на протяжении всей своей карьеры³⁷. Если принять такую интерпретацию, то можно предположить, что для Варелы рассмотрение сознания в качестве инженерного объекта, за которым ведется объективное

³⁷ См.: Vörös S., Bitbol M. Op. cit.

наблюдение, так же ограничено, как и самонаблюдение сознания как биологического явления. В этом смысле кибернетическая диалектика Варелы стремится указать на неполноту как первопорядкового кибернетического реализма, так и второпорядкового аутопоэтического конструктивизма. Следовательно, требуется не переход от теории наблюдаемых систем к рефлексивной теории наблюдающих систем, а, скорее, совмещение обеих оптик, где одно и то же сознание рассматривается и как объект в мире, и как субъект феноменального сознания. Более поздние работы Варелы с начала 1990-х до его кончины в 2001 развивают эту интуицию.

Так, развитый им в 1991 совместно с Элеанор Рош и Эваном Томпсоном проект «воплощенной когнитивной науки», или *энактивизма*, может быть рассмотрен как развитие диалектического подхода к дуализму сознания и тела³⁸. Безличные механические процессы динамического взаимодействия тела, мозга и окружающей среды эмерджентно порождают иллюзию самости и обладания собственным «Я»³⁹. Соединяя когнитивную науку, пересмысленную теорию аутопоэзиса (применимую лишь на уровне клеточной жизни, что отличает Варелу от Матураны), феноменологию и буддизм, энактивизм 1990-х, по сути, представляет собой дальнейшую радикализацию установок, развитых Варелой еще в 70-е.

Здесь идея рефлексивного обращения наблюдателя к самому себе выступает наиболее ярко, обретая одновременно феноменологические и буддийские коннотации. «Срединный путь» энактивизма между реализмом и конструктивизмом гласит, что реальностей существует столько же, сколько существует типов наблюдателей со свойственной им структурной реализацией аутопоэтической организации. Каждый тип наблюдателя прочерчивает собственную траекторию «естественного дрейфа», конституируя собственный мир, что для Варелы и его соавторов концептуализируется в понятии «бездосновности» (*groundlessness*), нехватке объективной, единой для всех живых и познающих систем реальности⁴⁰. Не существует реальности вне тех биологических процессов, которые приводят к ее возникновению, потому дуализм познающего организма и его окружающей среды снимается в пользу целостного образования «среда/организм».

Проект «нейрофеноменологии», предлагаемый Варелой в статье 1996 г.⁴¹ в качестве методологического разрешения «трудной проблемы сознания», исходит из того, что мы не можем говорить об универсальных структурах опыта, которые стремится тематизировать когнитивная наука (вводя понятие «нейронных коррелятов сознания»), пока не приведем их к опытной данности. Говоря более конкретно, это означает: мы не можем говорить о научно фиксируемых инвариантах познавательной деятельности – к примеру, неосознаваемых нейровычислительных процессах обработки визуальной информации – не соотнося их с тем, как именно эти процессы проживаются в опыте – скажем, в том, как я вижу мир вокруг себя вследствие

³⁸ Varela F.J., Thompson E., Rosch E. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge (Mass.); L., 1991. См. также: Князева Е.Н. Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии. М.; СПб., 2014.

³⁹ Varela F.J. *Organism, Cognitive Science and the Emergence of Selfless Selves* // *Revue européenne des sciences sociales*. 1991. Vol. 29. No. 89. P. 173–198.

⁴⁰ Varela F.J., Thompson E., Rosch E. *Op. cit.* P. 217–235.

⁴¹ Varela F.J. *Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem* // *Journal of Consciousness Studies*. 1996. Vol. 3. No. 4. P. 330–349.

неосознаваемых процессов. Взятые сами по себе, нейрофизиологические процессы могут успешно работать и без осознания их результатов, однако для Варелы разгадка взаимоотношений неосознаваемых когнитивных и осознаваемых феноменальных процессов возможна исключительно как методологическое соотнесение когнитивного объяснения и феноменологического описания. Суть нейрофеноменологии как методологической инициативы, по Вареле, состоит в том, что мы не можем научно исследовать сознание без того, чтобы научиться работать с его проявлениями на уровне собственного опыта – ведь редукция феноменальности к работе мозга ничего не говорит собственно о том, каково это – переживать тот или иной опыт.

Таким образом, нейрофеноменология предлагает ввести в когнитивно-научное исследование рефлексивную и дескриптивную работу, которая дополняла бы фиксацию нейрофизиологических коррелятов ментального. «Наука о сознании» должна опираться на субъективный опыт, вовлекая в дизайн когнитивных экспериментов созерцательные практики, синтезирующие в себе феноменологию и осознанную (*mindful*) медитацию. Это методологическое решение получило развитие и конкретизацию в нейрофеноменологии внутреннего сознания времени, где философский анализ опыта темпоральности, предложенный Гуссерлем, дополняется нейрофизиологическим, аффективным измерением, и где одна составляющая немислима без другой⁴².

Наконец, одна из последних работ Варелы посвящена рассмотрению телеологии как характеристики живых существ. Оригинальная версия теории аутопоззиса отказывалась от категории целесообразности, сводя ее к познавательному домену наблюдателя, извне прилагающего ее к наблюдаемым системам. В этой работе, написанной совместно с биологом и писателем Андреасом Вебером⁴³, Варела показывает, что исследователь живых систем действительно может применять категорию телеологии, поскольку последняя сама является эмерджентным эффектом нетелеологических, механистических процессов.

Здесь вновь можно увидеть реализацию кибернетической диалектики: телеология немислима вне метаболических процессов, однако она не может быть целиком сведена к ним, ведь она есть нечто большее, чем чистая физиология или химия. Обращаясь к третьей кантовской «Критике», Варела и Вебер приходят к выводу, что, аналогично тому, как у Канта механическая необходимость (каузальность) дополняется целесообразностью живых организмов, биология должна исходить из того факта, что она сама является не просто наукой о наблюдаемых живых системах, но она также вовлекает в себя и наблюдателя, который сам является живой системой. Биология – наука *наблюдающих систем*, затрагивающая их самих в рефлексивном обращении наблюдения на самого наблюдателя. Следовательно, всякая биология является биологией познания, и предполагает, что наблюдение за жизнью осуществляется другой жизнью: жизнь может быть познана лишь другой жизнью»⁴⁴. Таким образом, наблюдатель должен сам стать наблюдаемым в рефлексивном движении, обеспечиваемом феноменологической дисциплиной сознания.

⁴² Varela F.J. The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness // *Naturalizing Phenomenology*. Stanford, 1999. P. 266–306.

⁴³ Weber A., Varela F.J. Life after Kant: Natural Purposes and the Autopoietic Foundations of Biological Individuality // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2002. Vol. 1. P. 97–125.

⁴⁴ Ibid. P. 110.

Заключение

В данной статье была реконструирована эволюция работ Франсиско Варелы, который, начав с ранних коллабораций с Умберто Матураной в рамках теории аутопоззиса, продолжил свои эпистемологические поиски в середине 1970-х в сотрудничестве с сообществом журнала *CoEvolution Quarterly*, постепенно выходя за пределы реалистических представлений классической кибернетики.

Идея кибернетической диалектики позволяет указать, в каком отношении Варела стал отходить от рамок кибернетики второго порядка, показывая неполноту как теории наблюдаемых систем, так и теорию наблюдающих систем, как механицизма первой кибернетики, так и биологизма второй. Вместо этого все большую роль в исследованиях Варелы начинают занимать опыт и рефлексия в качестве неотъемлемых элементов научного исследования сознания.

Последнее не может быть рассмотрено ни как реализация универсальной алгоритмической программы машины Тьюринга, ни как эпифеномен аутопозитической организации белковой жизни. Сознание обладает особым статусом, в связи с чем должно рассматриваться и как наблюдаемый объект по типу кибернетических артефактов, и как наблюдающий субъект, обладающий собственной феноменологией. В этом выражается диалектический момент работы Варелы, эксплицитно заявленный им в середине 1970-х гг. и получивший свое развитие в более поздних работах.

Опора на фактическое устройство клеточной жизни в теории аутопоззиса получила развитие в более поздних исследованиях Варелы в области «воплощенной когнитивной науки», энактивизма и нейрофеноменологии. Любой организационный инвариант жизни и/или познания должен исследоваться и с точки зрения наблюдателя, и с точки зрения той наблюдаемой системы, которая структурно реализует эти организационные инварианты. В этом также намечается разрыв с первой кибернетикой, которую мало интересовали конкретные воплощения универсальной машины Тьюринга в природе.

Список литературы

- Князева Е.Н. Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2014. 352 с.
- Мак-Каллок У.С., Питтс В. Логическое исчисление идей, относящихся к нервной активности / Пер. с англ. Ю.Т. Медведева // Автоматы / Под ред. К. Шеннона, Дж. Маккарти. М.: Иностранная литература, 1956. С. 363–384.
- Autopoiesis: A Theory of Living Organization / Ed. by M. Zeleny. N.Y.: North Holland, 1981. 314 p.
- Bich L., Etcheberria A. Autopoietic Systems // Encyclopedia of Systems Biology / Ed. by W. Dubitzky, O. Wolkenhauer, K.-H. Cho, H. Yokota. N.Y.; Heidelberg; Dordrecht; L.: Springer, 2013. P. 2110–2113.
- Capra F. The Santiago Theory of Life and Cognition // La revista Be-Vision. 1986. Vol. 9. No. 1. P. 59–60.
- Clarke B. Planetary Immunity: Biopolitics, Gaia Theory, the Holobiont, and the Systems Counterculture // General Ecology: The New Ecological Paradigm / Ed. by E. Hörl, J. Burton. L.; Oxford; N.Y.; Delhi; Sydney: Bloomsbury, 2017. P. 193–215.

- Clarke B. Steps to an Ecology of Systems: Whole Earth and Systemic Holism // Addressing Modernity: Social Systems Theory and U.S. Cultures / Ed. by H. Bergthaller, C. Schinko. Amsterdam; N.Y.: Rodopi, 2011. P. 259–288.
- Clarke B., Hansen M.B.N. Introduction: Neocybernetic Emergence // Emergence and Embodiment: New Essays on Second-Order Systems Theory / Ed. by B. Clarke, M.B.N. Hansen. Durham; L.: Duke University Press, 2009. P. 1–25.
- Dupuy J.-P. On the Origins of Cognitive Science: The Mechanization of the Mind. Cambridge; L.: The MIT Press, 2009. 210 p.
- Froese T. From Second-Order Cybernetics to Enactive Cognitive Science: Varela's Turn from Epistemology to Phenomenology // Systems Research and Behavioral Science. 2011. Vol. 26. No. 6. P. 631–645.
- Hayles N.K. How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. Chicago; L.: The University of Chicago Press, 1998. 364 p.
- Heims S.J. The Cybernetics Group. Cambridge, Mass.; L.: The MIT Press, 1991. 348 p.
- Interview with Heinz von Foerster. July 20, 2001, Pescadero, California // Emergence and Embodiment: New Essays on Second-Order Systems Theory / Ed. by B. Clarke, M.B.N. Hansen. Durham; L.: Duke University Press, 2009. P. 26–33.
- Lettvin J.Y., Maturana H.R., McCulloch W.S., Pitts W.H. Anatomy and Physiology of Vision in the Frog (*Rana Pipiens*) // The Journal of General Physiology. 1960. Vol. 43. No. 6. P. 129–175.
- Lettvin J.Y., Maturana H.R., McCulloch W.S., Pitts W.H. What the Frog's Eye Tells the Frog's Brain // Proceedings of the IRE. 1959. Vol. 47. No. 11. P. 1940–1951.
- Lovelock J.E., Margulis L. Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere: the Gaia Hypothesis // Tellus. 1974. Vol. 26. No. 1–2. P. 2–10.
- Luisi P.L. The Emergence of Life: From Chemical Origins to Synthetic Biology. N.Y.: Cambridge University Press, 2006. 315 p.
- Luisi P.L. The Santiago School: Autopoiesis and the Biologics of Life. URL: <https://wsimag.com/science-and-technology/19657-the-santiago-school> (дата обращения: 16.12.2019).
- Maturana H. Reflections on My Collaboration with Francisco Varela // Constructivist Foundations. 2012. Vol. 7. No. 3. P. 155–164.
- Maturana H., Varela F.J. Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living. Dordrecht; Boston; L.: D. Reidel Publishing Company, 1980. 143 p.
- Maturana H.R., Uribe G., Frenk S. A Biological Theory of Relativistic Colour Coding in the Primate Retina // Archivos de biología y medicina experimentales. 1968. Vol. 1. P. 1–30.
- Pickering A. The Cybernetic Brain: Sketches of Another Future. Chicago; L.: University of Chicago Press, 2010. 526 p.
- Thompson E. Life and Mind: From Autopoiesis to Neurophenomenology // Emergence and Embodiment: New Essays on Second-Order Systems Theory / Ed. by B. Clarke, M.B.N. Hansen. Durham; L.: Duke University Press, 2009. P. 77–93.
- Varela F.J. Not One, Not Two: Position Paper for the Mind – Body Conference // CoEvolution Quarterly. 1976. No. 11. P. 62–67.
- Varela F.J. Organism, Cognitive Science and the Emergence of Selfless Selves // Revue européenne des sciences sociales. 1991. Vol. 29. No. 89. P. 173–198.
- Varela F.J. Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem // Journal of Consciousness Studies. 1996. Vol. 3. No. 4. P. 330–349.
- Varela F.J. The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness // Naturalizing Phenomenology / Ed. by J. Petitot, F.J. Varela, B. Pachoud, J.-M. Roy. Stanford: Stanford University Press, 1999. P. 266–306.
- Varela F.J., Maturana, H.R., Uribe R. Autopoiesis: The Organization of Living Systems, Its Characterization and a Model // Biosystems. 1974. Vol. 5. P. 187–196.
- Varela F.J., Thompson E., Rosch E. The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. Cambridge, Mass.; L.: The MIT Press, 1991. 308 p.
- Von Foerster H. Observing Systems. Salinas: Intersystems Publications, 1984. 331 p.
- Vörös S., Bitbol M. Enacting Enaction: A Dialectic Between Knowing and Being // Constructivist Foundations. 2017. Vol. 13. No. 1. P. 31–34.
- Weber A., Varela F.J. Life after Kant: Natural Purposes and the Autopoietic Foundations of Biological Individuality // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2002. Vol. 1. P. 97–125.

From a frog's eye to the human mind: Transformations of the neocybernetic project in the theory of autopoiesis*

Maxim D. Miroshnichenko

National Research University "Higher School of Economics". 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; UNESCO Network Chair in Bioethics and International Medical Law, International Medical School, Pirogov Russian National Research Medical University. 1 Ostrovitianov Str., room 362, Moscow, 117997, Russian Federation; e-mail: jaberwokky@gmail.com

The article considers the evolution of the theoretical views of the representatives of the "Santiago school" on the relationship between cognition and biological processes in the context of the neocybernetic movement. In contrast to the classic (first order) cybernetics, neocybernetics concentrated on observing the cognitive activity of living organisms instead of engineering machines that imitated biological and/or cognitive processes. Building on the synthesis of the data gathered in the studies of the visual perception of amphibians in the early 1970s, Humberto Maturana along with Francisco Varela proposed a theory of autopoiesis that treated living systems as cognitive systems. According to the theory of autopoiesis, cognition and life are two sides of one process of the living system's self-production and maintenance. Due to its tensions with the genetic and evolutionary aspects of mainstream biology, this theory received almost no recognition among the biologists, but instead was widely accepted within the countercultural movement. In particular, it was the community around the magazine called *CoEvolution Quarterly* that was first to introduce questions of ecology, system thinking and holistic methodology in the social field. The further evolution of the "Santiago school" is associated with Varela's project of "neocybernetic dialectics", which aimed at dissolving the dualistic thinking. In this project, the elements of binary oppositions (such as "mind/body") were assessed as two sides of a dynamically emerging process. The present paper shows that Varela's later studies devoted to the widening of the scope of cognitive science (enactivism), methodological solution of the "hard problem of consciousness" (neurophenomenology) and the reclaiming of the notion of teleology in biology develop the neocybernetic project that was initially launched by Maturana and was based on his criticism of classic cybernetic epistemology.

Keywords: autopoiesis, neocybernetics, systems theory, "Santiago school", emergence, enactivism

For citation: Miroshnichenko, M.D. "Ot glaza lyagushki k chelovecheskomu soznaniyu: transformatsii neokiberneticheskogo proekta v teorii autopoezisa" [From a frog's eye to the human mind: Transformations of the neocybernetic project in the theory of autopoiesis], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 2, pp. 126–143. (In Russian)

References

- Bich, L. & Etxeberria, A. "Autopoietic Systems", *Encyclopedia of Systems Biology*, ed. by W. Dubitzky, O. Wolkenhauer, K.-H. Cho, H. Yokota. New York; Heidelberg; Dordrecht; London: Springer, 2013, pp. 2110–2113.
- Capra, F. "The Santiago Theory of Life and Cognition", *La revista Be-Vision*, 1986, Vol. 9, No. 1, pp. 59–60.
- Clarke, B. "Steps to an Ecology of Systems: Whole Earth and Systemic Holism", *Addressing Modernity: Social Systems Theory and U.S. Cultures*, ed. by H. Bergthaller, C. Schinko. Amsterdam; New York: Rodopi, 2011, pp. 259–288.

* The article was prepared within the framework of the HSE University Basic Research Program and funded by the Russian Academic Excellence Project "5–100".

- Clarke, B. "Planetary Immunity: Biopolitics, Gaia Theory, the Holobiont, and the Systems Counterculture", *General Ecology: The New Ecological Paradigm*, ed. by E. Hörl, J. Burton. London; Oxford; New York; Delhi; Sydney: Bloomsbury, 2017, pp. 193–215.
- Clarke, B. & Hansen, M.B.N. "Introduction: Neocybernetic Emergence", *Emergence and Embodiment: New Essays on Second-Order Systems Theory*, ed. by B. Clarke, M.B.N. Hansen. Durham; London: Duke University Press, 2009, pp. 1–25.
- Dupuy, J.-P. *On the Origins of Cognitive Science: The Mechanization of the Mind*. Cambridge; London: The MIT Press, 2009. 210 pp.
- Froese, T. "From Second-Order Cybernetics to Enactive Cognitive Science: Varela's Turn from Epistemology to Phenomenology", *Systems Research and Behavioral Science*, 2011, Vol. 26, No. 6, pp. 631–645.
- Hayles, N.K. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1998. 364 pp.
- Heims, S.J. *The Cybernetics Group*. Cambridge, Mass.; London: The MIT Press, 1991. 348 pp.
- "Interview with Heinz von Foerster. July 20, 2001, Pescadero, California", *Emergence and Embodiment: New Essays on Second-Order Systems Theory*, ed. by B. Clarke, M.B.N. Hansen. Durham; London: Duke University Press, 2009, pp. 26–33.
- Knyazeva, E.N. *Enaktivizm: novaya forma konstruktivizma v epistemologii* [Enactivism: The New Form of Constructivism in Epistemology]. Moscow; St. Petersburg: Centr gumanitarnykh iniciativ Publ., 2014. 352 pp. (In Russian)
- Lettvin, J.Y., Maturana, H.R., McCulloch, W.S. & Pitts, W.H. "What the Frog's Eye Tells the Frog's Brain", *Proceedings of the IRE*, 1959, Vol. 47, No. 11, pp. 1940–1951.
- Lettvin, J.Y., Maturana, H.R., McCulloch, W.S. & Pitts, W.H. "Anatomy and Physiology of Vision in the Frog (*Rana Pipiens*)", *The Journal of General Physiology*, 1960, Vol. 43, No. 6, pp. 129–175.
- Lovelock, J.E. & Margulis, L. "Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere: the Gaia Hypothesis", *Tellus*, 1974, Vol. 26, No. 1–2, pp. 2–10.
- Luisi, P.L. *The Emergence of Life: From Chemical Origins to Synthetic Biology*. New York: Cambridge University Press, 2006. 315 pp.
- Luisi, P.L. *The Santiago School: Autopoiesis and the Biologics of Life* [<https://wsimag.com/science-and-technology/19657-the-santiago-school>, accessed on 16.12.2019].
- Mak-Kalok, U.S. & Pitts, V. "Logicheskoe ischislenie idej, odnosyashhixsya k nervnoj aktivnosti" [A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity], trans. by Yu.T. Medvedev, *Avtomaty* [Automata], ed. by C. Shannon and J. McCarthy. Moscow: Inostrannaya literatura Publ., 1956, pp. 363–384. (In Russian)
- Maturana, H. "Reflections on My Collaboration with Francisco Varela", *Constructivist Foundations*, 2012, Vol. 7, No. 3, pp. 155–164.
- Maturana, H. & Varela, F.J. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht; Boston; London: D. Reidel Publishing Company, 1980. 143 pp.
- Maturana, H.R., Uribe, G. & Frenk, S. "A Biological Theory of Relativistic Colour Coding in the Primate Retina", *Archivos de biologia y medicina experimentales*, 1968, Vol. 1, pp. 1–30.
- Pickering, A. *The Cybernetic Brain: Sketches of Another Future*. Chicago; London: University of Chicago Press, 2010. 526 pp.
- Thompson, E. "Life and Mind: From Autopoiesis to Neurophenomenology", *Emergence and Embodiment: New Essays on Second-Order Systems Theory*, ed. by B. Clarke, M.B.N. Hansen. Durham; London: Duke University Press, 2009, pp. 77–93.
- Varela, F.J. "Organism, Cognitive Science and the Emergence of Selfless Selves", *Revue européenne des sciences sociales*, 1991, Vol. 29, No. 89, pp. 173–198.
- Varela, F.J. "Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem", *Journal of Consciousness Studies*, 1996, Vol. 3, No. 4, pp. 330–349.
- Varela, F.J. "The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness", *Naturalizing Phenomenology*, ed. by J. Petitot, F.J. Varela, B. Pachoud, J.-M. Roy. Stanford: Stanford University Press, 1999, pp. 266–306.
- Varela, F.J., Maturana, H.R. & Uribe, R. "Autopoiesis: The Organization of Living Systems, Its Characterization and a Model", *Biosystems*, 1974, Vol. 5, pp. 187–196.

- Varela, F.J., Thompson, E. & Rosch E. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Mass.; London: The MIT Press, 1991. 308 pp.
- Varela, F.J. "Not One, Not Two: Position Paper for the Mind – Body Conference", *CoEvolution Quarterly*, 1976, No. 11, pp. 62–67.
- Von Foerster, H. *Observing Systems*. Salinas: Intersystems Publications, 1984. 331 pp.
- Vörös, S. & Bitbol, M. "Enacting Enaction: A Dialectic Between Knowing and Being", *Constructivist Foundations*, 2017, Vol. 13, No. 1, pp. 31–34.
- Weber, A. & Varela, F.J. "Life after Kant: Natural Purposes and the Autopoietic Foundations of Biological Individuality", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2002, Vol. 1, pp. 97–125.
- Zeleny, M. (ed.) *Autopoiesis: A Theory of Living Organization*. New York: North Holland, 1981. 314 pp.

ПРОСВЕЩЕНИЕ 2.0* ИНТЕРВЬЮ С ТОМАСОМ МЕТЦИНГЕРОМ

Томас Метцингер – профессор, директор проекта MPE и исследовательской группы MIND. Майнцский университет имени Иоганна Гутенберга. Deutschland, D-55099, Mainz, Philosophicum, Jakob Welder-Weg; e-mail: phljrml@yandex.ru

Для цитирования: Просвещение 2.0. Интервью с Томасом Метцингером // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 2. С. 144–157.

От редакции

Работы Томаса Метцингера располагаются на передовой междисциплинарных исследований, где пересекаются такие дисциплины, как философия сознания и когнитивные нейронауки. В его сочинении «Быть никем» (Being No One) энциклопедический охват философской литературы о сознании сочетается с превосходным владением материалом по новейшим нейробиологическим исследованиям. Здесь Метцингер новаторски пересматривает сам словарь, при помощи которого ранее формулировалась проблема сознания. Хотя достижения когнитивной нейронауки последних двадцати лет в значительной мере способствовали возрождению интереса к проблемам сознания среди философов, многие все же утверждали, что сознание не может быть редукционистским образом объяснено когнитивными нейронауками. Некоторые же настаивают на «тайне» сознания, которая не может быть объяснена без остатка, утверждая, что у нейронаук недостаточно ресурсов, чтобы разобраться с «трудной проблемой» возникновения субъективного сознания от первого лица из несознательных нейрофизиологических процессов. В приведенном ниже интервью Метцингер рассказывает не только о том, как он трактует эти проблемы, прибегая к новым концептуальным ресурсам, способным залатать этот якобы непреодолимый «зазор в объяснении» (explanatory gap); но также о том, как новые идеи (например, центральное для его теоретической системы понятие «феноменальной Я-модели») могут повлиять на личный и социальный опыт бытия человеком.

* Печатается с любезного разрешения журнала «Collapse». Перевод выполнен по изданию: Enlightenment 2.0 (Interview with Thomas Metzinger) // Collapse. 2009. Vol. V: The Copernican Imperative. P. 187–215.

* * *

Д. Вил: В начале работы «Быть Никем»¹ критикуется тенденция к «самонадеянному кабинетному теоретизированию» в рамках того, что вы называете «аналитическим схоластицизмом» в философии сознания – традиции, которая, согласно вашим обвинениям, «игнорирует как феноменологические ограничения от первого лица, так и эмпирические ограничения от третьего лица при создании какого-либо базового понятийного инструментария». Соответственно, подобные нео-схоластические «кабинетные философы» вместо того, чтобы принимать в расчет эмпирические ограничения, накладываемые на формирование понятий, скорее предпочитают оговариваться, что именно наш здравый смысл или «до-философские» интуиции должны «служить мерилем удовлетворительного объяснения»². Хотя вы и согласны, что такие интуиции «стоит принимать всерьез», вы презрительно относитесь к идее, согласно которой в философии сознания они должны играть роль *explanans*, нежели *explanandum*; вы подчеркиваете, что может оказаться так, что «наши лучшие теории сознания окажутся радикально контр-интуитивными», предоставив «новый вид знания о нас самих, которому большинство из нас просто не сможет поверить». Хотя вы полагаете, что «никто никогда не утверждал, что фундаментальное расширение нашего знания о самих себе должно оказаться *интуитивно* правдоподобным», к сожалению, все же многие философы сознания продолжают вести себя так, будто ситуация именно такова. Дэниел Деннет недавно охарактеризовал работу философов сознания так, «будто их грубым интуициям отведено место не просто *аксиом конкретного исследования*, но *истин*, которые, более того, непоколебимы». В то время как в большинстве наук «немного ценится больше, чем контринтуитивный результат» (учитывая, что он «предоставляет нам нечто удивительное и подталкивает нас пересмотреть наши зачастую принимаемые по умолчанию предпосылки»), в философии сознания контринтуитивный результат «обычно равносильен опровержению»³.

В вашей же работе вы не удовлетворяетесь переворачиванием такого порядка приоритетов, рассматривая интуиции и понятия обывателей и философов, почерпнутые из здравого смысла, в качестве *explanandum*, нежели *explanans*; также вы намерены объяснить, почему столь крепко осевшие интуиции и вытекающий из них философский консерватизм «в конечном счете укоренены в репрезентационалистской структуре сознающего ума». Таким образом, для вас объяснение сознания и субъективности – не просто проблема «изменения нашего способа говорения [о них]», но и изобретение понятийно убедительных связей субперсонального и персонального уровней описания, которые правдоподобны *эмпирически*, нежели *интуитивно*. Можем ли мы обсудить, что включает в себя этот проект «междисциплинарной философии»? Какого рода «эмпирические ограничения» направляли формирование вашего собственного понятийного инструментария?

Т. Метцингер: Дэниел Деннет, конечно, прав: во многих примерах добротной, профессиональной аналитической философии сознания можно

¹ Metzinger M. Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity. Cambridge (Mass.), 2004. P. 1–3.

² Thornton T. Wittgenstein on Language and Thought. Edinburgh, 1998. P. 1.

³ Dennett D. Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness. Cambridge (Mass.), 2006. P. 34.

обнаружить некую обесценивающую установку; зачастую она препятствует прогрессу просто в силу своей консервативности, без какого-либо независимого аргумента в пользу последнего. Возможно, для этой установки существуют более глубокие эволюционные основания. (Совершенно очевидно, что наши мозги – это «моторы связности» (*coherence engines*), которые неустанно максимизируют связность нашей внутренней модели реальности, при этом зачастую жертвуя достоверностью в пользу краткосрочного функционального соответствия; степень интуитивности мысли, таким образом, определяется «доброкачественностью» этого связывания»). Однако точно также для этой установки имеются основания в истории и культуре аналитической философии, которая, надо отметить, в прошлом сама была революционным предприятием, ярким выпадом против академической претенциозности и самовлюбленного обскурантизма. Далее я не хочу говорить об этих основаниях, но отмечу очевидное: без надобности разглагольствовать в «революционном» тоне и культивировать контринтуитивные интерпретации эмпирических данных, дабы добиться некоего инфоповода (стратегия, которую можно обнаружить в нейронауке) – также не решение. Это может оказаться лишь очередной банальностью.

Наши ресурсы ограничены. Моя интуиция (!) такова, что в эти воодушевляющие времена нам не стоит тратить *слишком* много времени и сил на выяснение того, каков же *на самом деле* тот тип идеальных отношений, в которых должны находиться философия сознания и, скажем, нейронауки, когнитивные науки или ИИ. Я полагаю, что в данную историческую эпоху философия может достичь дальнейшего познавательного прогресса, если она будет частично встроена в междисциплинарные исследовательские программы, следуя стратегии, которую один из моих лучших критиков, Джош Вайсберг, назвал «методом междисциплинарного удовлетворения ограничений» (*MICS*)⁴. Отчасти эта идея заключается в самоограничении, фокусировке на интересующем нас феномене действительного мира за счет использования всех доступных источников информации, предлагаемых каждой отдельной дисциплиной, исследующей человеческий ум; эта процедура требуется для существенного сжатия пространства возможных решений. Тогда можно будет понять, изменят ли эмпирические результаты – в ходе данного исторического периода – некоторые из глубоко осевших в нас теоретических интуиций. Возможно, тогда мы будем лучше понимать, как наши интуиции эволюционировали с самого начала; что на самом деле суть понятия; почему только отдельные, изначально адаптивные, формы самообмана стали настолько устойчивыми, что проникли в философию и науку. Или даже понимать то, какие успешные стратегии в сообществах приматов или в мире наших [более далеких] предков позволили консерватизму и банальности стать неоспоримыми. Скажем, нас интересует сознание, точнее, более частная проблема – непонятнейшее самосознание. Для рассмотрения этой проблемы нам не стоит подниматься на уровень формальной семантики или модальной логики – делая явными *модальные* интуиции, которые сами

⁴ Англ. «method of interdisciplinary constraint satisfaction». См.: Weisberg J. Consciousness Constrained: A Commentary on Being No One // *Psyche*. 2005. Vol. 11 (5). P. 1–22, а также: Metzinger T. Reply to Weisberg: No Direction Home – Searching for Neutral Ground // *Psyche*. 2006. Vol. 12 (4). P. 1–6. Эти статьи, как и материалы симпозиума по «Быть Никем», можно найти на <http://psyche.cs.monash.edu.au/>

обладают эволюционной историей. Также бесполезно исследовать социо-исторические обстоятельства, обусловившие то, как мы сегодня говорим о своих умах. Вместо этого было бы уместно попытаться изобрести новую форму философствования, которая была бы частично определена данными и которая осуществлялась бы философами, не просто *говорящими* о «методах от первого лица», но *по-настоящему* феноменологически подкованными.

ДВ: Создание инфоповодов с помощью контринтуитивных интерпретаций результатов эмпирических наук действительно было бы «банальностью». Однако львиная доля современного естествознания просто *не нуждается* в намеренной «культивации» интерпретаций, дабы вынести на поверхность их «контринтуитивную» природу. Хотя бы потому, что оно исследует аспекты реальности, к которым у наших эволюционных предков не было никакого доступа, и в отношении которых развитие каких-либо «интуиций» не является репродуктивно выгодным. Конечно, вы серьезно разбираете этот момент в «Быть Никем» со стороны возможного эволюционного происхождения того, что вами названо «наивно-реалистическим само-непониманием (*self-misunderstanding*)». «Я-модельная теория субъективности», которую вы формулируете, не просто «радикально контринтуитивна» для нашего времени – будто она является тем, с чем нельзя примириться лишь поначалу, но чему в конечном счете суждено полностью осесть в культуре – но, как вы настаиваете, она с необходимостью *навсегда* останется контринтуитивной. «Даже если все убеждены в данной теории на уровне размышлений, – пишете вы, – все же ей не быть тем, во что *возможно* поверить»⁵. Вы настаиваете, что мы никогда не сможем интуитивно поверить в тот факт (или должным образом усвоить, интернализировать его), что «Я», коим каждый из нас себя полагает, *на самом деле не существует*.

В связи с этим вас также часто обвиняли в культивации неоправданно «радикальных» или «контринтуитивных» интерпретаций эмпирических результатов. Конечно, нередко наука совершает открытия, не адекватные нашим обыденным или интуитивным концепциям (*folk-conceptions*) вещей и радикально их пересматривающие. В частности, хотя наши интуитивные концепции пространства и времени претерпевали фундаментальные перевороты, все же нечасто говорят, что пространства и времени *не существует* (даже если некоторые авангардные физики склонны делать именно такие заявления)⁶. Скорее, обычно говорят о том, что пространство и время – не суть то, что мы и прежняя наука привыкли о них думать. Таким образом, ожидаемое и в какой-то мере неизбежное возражение на ваш тезис («в мире не существовало такой вещи, как Я: никто никогда *не был* Я и *не имел* такового»)⁷ состоит в том, что все-таки вы преувеличиваете. Ваши аргументы склоняют к менее строгой, *ревизионистской* позиции в отношении Я, нежели к сильной *элиминативистской*, которая обозначена в заглавии вашей книги.

В таком случае, почему вам кажется необходимым настаивать на том, что Я *не существует*, а не на том, что Я есть *не то, что мы думали о нем*? Почему мы не можем думать об этом проекте как о проекте ревизии и переопределения? Как о замене наших фолк-психологических интуиций обогащенным

⁵ Metzinger T. Being No One. P. 567.

⁶ См.: The View from Nowhen: An Interview with Julian Barbour // Collapse. 2009. Vol. V: The Copernican Imperative. P. 73–118.

⁷ Metzinger T. Being No One. P. 1.

понятийным аппаратом, предоставленным когнитивными нейронауками? Или же как о разработке новых, лучше информированных, научно обоснованных интуициях? Можете ли вы рассказать об онтологических ограничениях, вынуждающих скорее элиминировать, нежели пересматривать идею «Я», заменяя ее теоретическим объектом, называемым вами «феноменальной Я-моделью»?

ТМ: На многие из ваших (очень хороших) вопросов у меня нет готового, официального ответа. Во-первых, если вам от этого станет легче – а я полагаю, что станет – отвечу по поводу ревизионизма и некоей более слабой формы самости. Название «Быть Никем» было призвано затронуть множество различных аспектов одним жестом, и оно уж точно не касалось такой тривиальной и неоригинальной идеи, согласно которой Я – это не субстанция. Об этом говорил Юм, об этом говорил Кант, а буддийская философия сознания говорила об этом задолго до них. Сегодня лишь немногие поддерживают этот онтологический тезис. Более того, исходя из целей научной психологии и нейронаук, нет нужды прибегать к онтологическому допущению «некоего» Я. Утверждаю: все, что нас интересует, может быть понято на уровнях описания репрезентаций, функций и динамики; с моей точки зрения, в этом нет ничего особо поразительного. Понятие «некоего» Я просто не является необходимым компонентом объясняющих теорий. Мы способны предсказывать все, что считаем нужным, а также достигнуть такого уровня знания, какой нам требуется, за счет более экономного понятийного каркаса. Например, в рамках заданного здесь контекста «Я» может быть заменено такими более простыми идеями, как «феноменальная Я-модель», «теория Я-модели» или «минимальная феноменальная самость»⁸. При этом в таких контекстах, как литература, искусство или повседневная коммуникация мы можем продолжать использовать понятие «Я», дабы стимулировать наши ментальные модели реальности и придавать им такие формы, которые мы находим привлекательными.

Однако поскольку самость, в конечном счете – это форма феноменального содержания, нам стоит отнестись к феноменологии всерьез. Последняя, в свою очередь, *действительно окажется* картезианской – факт, выражающийся в том, что я называю «интуицией субстанциальности». Мы действительно *переживаем* себя в качестве онтологически автономных, неделимых сущностей; как нечто такое, что способно «удерживаться в существовании» само по себе и при этом достоверно *знать* об этом существовании, поскольку каким-то (с трудом поддающимся пониманию) образом это нечто «бесконечно близко к себе». Если мы снова попросту займем обесценивающую установку, или попытаемся быть пайньками и не слишком усугублять ситуацию, – говоря, к примеру, что произошла подмена тезиса, а затем предлагая какую-нибудь более слабую идею феноменального «Я», – мы упустим тот факт, что сама *феноменология* является в корне субстанциалистской. Разумеется, феноменология субстанциальной самости не оправдана эпистемически, но именно в такую форму естественно эволюционировало феноменальное содержание. И к ней следует относиться серьезно, чем я и попытался руководствоваться. Обесценивающие подходы на это неспособны. Феноменальные Я суть не партикулярии, элементы или индивидуальные сущности,

⁸ См.: *Blanke O. Metzinger T. Full-Body Illusions and Minimal Phenomenal Selfhood // Trends in Cognitive Sciences. 2009. Vol. 13 (1). P. 7–13.*

но динамические процессы, создающие локально супервентные формы сознательного содержания.

ДВ: Разумеется, вы не просто воспроизводите давно известное утверждение о не-субстанциальности Я: как вы подчеркиваете, Юм, Кант, Ницше и даже буддизм уже научили нас этому. Многие философы, включая таких ваших критиков, как Дэн Захави⁹, без проблем это признают. Но они делают это только для того, чтобы затем заключить: Я – это скорее процесс, нежели субстанция. Именно посредством такого переопределения Я избегают более сильного (и гораздо более интересного) тезиса: Я не существует. Очевидно, что вы не удовлетворяетесь таким переопределением. Если бы «Быть Никем» лишь переопределяла феноменальное Я как динамический процесс, речь шла бы просто об ином описании, а не об основании для элиминации. Поэтому ваш аргумент скорее заключается в том, что переживаемое на уровне феноменального содержания Я есть эффект, сгенерированный нефеноменальными, субперсональными процессами. Следовательно, Я не может быть тождественно самим этим процессам, поскольку при таком раскладе содержание на уровне представляющего (*representandum*) смешивается со своим представляемым (*representatum*). Возможно поэтому переопределять Я как «процесс» не более легитимно, чем называть его «субстанцией». Вы согласны, что именно это отличает ваш тезис от более привычного тезиса о «Я-как-процессе», так полюболюбившегося многим?

ТМ: Мне кажется, что за прочтение «Я-как-процесса» хватаются (хотя я сам предложил такое в самом первом параграфе *Быть Никем*), возможно, лишь потому, что такая формулировка овеяна модным «нарративным» ореолом – и это, в свою очередь, открывает дорогу тому, что мой замечательный британский аспирант (немного эксцентричный, хотя при этом я многому у него научился) недавно назвал «континентальным джазом». (Отныне я постоянно пользуюсь этим техническим термином!) Но нет никакого рассказчика, нарратора – лишь лишенная Я динамическая самоорганизация. И если Я – это все же процесс, то в лучшем случае очень скачкообразный и фрагментарный: он завершается каждую ночь, во время глубокого сна без сновидений. Очевидно, что нас пробуждает не некий трансцендентальный техник субъективности, нажимающий на кнопку перезагрузки в нашем мозге, ибо не существует субперсонального «рассказчика» или «автора», управляющего сознательным Я. Мы нуждаемся в добротной, современной нейрофеноменологии, которая снабдит нас новым понятийным инструментарием; которой движет не исключительно идеологический антиредукционистский ресентимент, но которая хорошо информирована и исторически, и эмпирически. Это крайне непростой вызов.

Однако меня самого можно справедливо обвинить в потакании этой болтовне о «процессе». Процесс – это цепочка событий; события же, грубо говоря, – реализации свойств в данной области, на определенном пространственно-временном срезе. Покуда мы остаемся на уровне описания репрезентаций, мы можем различать содержание самого процесса (как абстрактное свойство), его носителя (конкретную нейрональную динамику) и реализованные параллельно им феноменальные свойства. (Шумэйкер и другие на моем месте сказали бы – феноменальное «качество»; но я часто использую выражение «феноменальное содержание», чтобы отличить его от интенционального

⁹ См.: Zahavi D. Being Someone // *Psyche*. 2005. Vol. 11 (5). P. 1–20.

содержания как такового). «Самость» – как раз такое феноменальное свойство. Но заметьте, что даже различие посредника и содержания не является необходимым, поскольку его тематизация зависит от выбранной теории ментальных репрезентаций. Наиболее эмпирически правдоподобные из них (такие, как коннективистская модель репрезентации) демонстрируют, как содержание *напрямую* может быть реализовано в физике носителя: например, в прочности целой сети самих синаптических связей, которые устанавливаются между отдельно взятыми единицами. В данном случае сама связность делает всю работу за нас, нам же остается выбор интересующих нас абстрактных свойств посредством мириад формальных инструментов: разделов векторного пространства активации, точек в весовом пространстве, траекторий и т.д. Моя собственная позиция такова: доступное в интроспекции феноменальное содержание – лишь незначительное подмножество всего интенционального и репрезентационалистского содержания, которое генерируют и используют системы, подобные нам самим. Другими словами, оно является той незначительной долей, которая локально определена, поскольку зависит от микрофункциональных свойств, реализованных нейрокоррелятами сознания. Сознание находится в мозге, но значительная часть актов познания (*cognition*) – все же нет; и если это не кажется убедительным, следует ознакомиться с книгой Энди Кларка «Расширяя ум»¹⁰.

Моя статья для *Trends in Cognitive Sciences*, написанная совместно с Олафом Бланком¹¹, базируется на наших собственных экспериментальных разработках, призванных воссоздать внетелесный опыт (*out-of-body experience*) в здоровых индивидах. В статье представлена структура *простейшей* формы самости, обладающей сознанием. Самосознание находится в мозге, однако значительная часть познания, имеющего Я в качестве своего коррелята, определенно нет. В частности, агентность не является необходимым условием существования сознающей самости, однако самолокализация во времени (присутствие) и в пространстве (телесность), а также идентификация (с транспарентным содержанием образа тела) суть три ее решающих аспекта. Так, если я говорю о «процессе», я подразумеваю скачкообразную нейрональную динамику, которая может реализовать и функционально интегрировать указанные выше свойства. Существование содержания еще не подразумевает, что существует *согласованность* (*reference*). Субъективный аспект субстанциальности в этом процессе репрезентации может оказаться полным ее искажением, при этом исключительно феноменального характера.

<...>

ДВ: В своем тексте «Эмпиризм и философия сознания» Уилфред Селларс утверждает, что положения элиминативистского толка – например, «физические объекты бесцветны» – должны быть истолкованы не как нечто, производящееся изнутри рамки здравого смысла или манифестного образа (*manifest image*), но скорее как *оспаривающее само наличие рамки как таковой*¹². Соответственно, можно ли толковать ваше утверждение «Я не существует» как неотъемлемую часть более общей постановки под вопрос манифестного образа? И если да, что еще стоит из него исключить? В конце

¹⁰ Clark A. *Supersizing the Mind: Embodiment, Action and Cognitive Extension*. Oxford, 2008.

¹¹ См. сноску 9.

¹² Sellars W. *Science, Perception and Reality*. Atascadero (CA), 1963. P. 172–173.

концов, кажется странным, что только с нашим фолк-пониманием человеческих существ как личностей что-то не так. Кажется странным допускать, что, хотя верований, желаний и Я не существует, при этом вещи, в отношении которых у нас имеются эти верования и желания, должным образом постигнуты на уровне здравого смысла. Если мы представим будущее, в котором мы пользуемся языком когнитивной нейронауки, нежели языком фолк-психологии – не нужно ли сделать эту трансформацию неотъемлемой частью более общей перестройки всех концепций здравого смысла: фолк-физики, фолк-биологии и т.д.?

ТМ: Позвольте для начала ответить в духе «континентального джаза»: фолк-психология – это не только теория, но и практика. Множество вещей произойдет в науке и философии, но основной вопрос в том, как это отразится на практике; например, на повседневных социальных взаимодействиях. Как я подчеркивал выше, хотя способ нашего говорения о самих себе может меняться лишь медленно и постепенно, более правдоподобным кажется, что новые *технологии* захватят наш жизненный мир и повлияют на то, как мы рассматриваем себя, поскольку они напрямую меняют социальные взаимодействия. «Манифестный образ» укоренен в феноменальной модели реальности, эволюционирующей в нашем мозге в течение миллионов лет; на поверку, вероятно, он окажется достаточно стойким, по крайней мере с точки зрения транспарентных сенсорных и двигательных отделов. Однако социальные эмоции и непрозрачные слои нашей Я-модели могут лучше приспособиться к новому культурному контексту. Фолк-психология, будучи определена как до-теоретическая совокупность допущений относительно реальности, уже давно была ликвидирована, равно как и фолк-физика. Что окажется более стойким, так это укорененная в мозге до-лингвистическая феноменальная модель реальности: исходя из функциональной перспективы, именно она стимулирует наше поведение.

Ваш вопрос, однако, затрагивает более существенный аспект, а именно вопрос о «Я как эпистемическом субъекте». Многие не замечают, что также существует определенная «фолк-эпистемология» – закоренившаяся, естественным образом эволюционировавшая совокупность допущений: что значит «знать», что такое достоверность, как мы ментально репрезентируем мир. Если когнитивная нейронаука также рассеет наши традиционные представления о знающем Я – «эпистемическом агенте», – тогда уже стоит говорить об интересных следствиях для теории науки и философской эпистемологии.

ДВ: С учетом институционального приспособленчества философии, проявляющегося в обслуживании социо-культурных интересов (морали, религии, либерально-демократического консенсуса и т.д.), предвидите ли вы в будущем нарастание сопротивления вашей попытке объединить философию и нейронауку? В каких пределах может быть реализован философский натурализм радикально ревизионистского толка, учитывая настойчивость, с которой профессиональные философы стараются обеспечить алиби для своих интуитивных суеверий? Обречен ли человеческий род на вечное сопротивление таким трудным, некомфортным научным истинам? Или это «затруднение» зиждется на непонимании того, что способны повлечь за собой тезисы, подобные вашим? Какие культурные эффекты можно было бы ожидать, включись эти тезисы в наше повседневное понимание мира?

ТМ: Искренняя чувствительность к этическим проблемам, приверженность либерализму и демократии – при серьезном отношении они оказываются достаточно радикальными. Это не нечто старомодное. Возможно, вас

это разочарует, но если философский консерватизм предполагает поддержку именно таких социокультурных интересов, необходима добротная, профессиональная аналитическая философия, которая поможет ему в этом. Ситуация на нашей планете в общем представляется мне одним большим скоплением иррациональности, страдания и растерянности. И если более активное «приспособленчество» консервативной философии по отношению к определенным социальным институтам может хоть немного помочь в нашей ситуации – я на ее стороне.

На мой взгляд, человечество (взятое в целом) окажется чрезвычайно устойчивым в своем сопротивлении росту знания; тому, что я предпочитаю называть «Просвещением 2.0», представленным современной философией сознания и когнитивной наукой, искусственным интеллектом, искусственной жизнью и т.д. Конечно, встречаются отдельные персонажи и даже группы, которые находят новые интересные синтезы интеллектуальной честности и духовности. Но в более широкой перспективе вероятнее всего распространение следующих двух типов реакции. Это 1) примитивная форма гедонизма, базирующаяся на вульгарных формах материализма и циничной упрощенной версии нормативной нейроантропологии; 2) подъем иррационализма и фундаментализма (даже в секулярных обществах), которые поддержат все, кто отчаянно нуждается в эмоциональной защищенности и ищет законченного мировоззрения просто потому, что не способен вынести натуралистический поворот в понимании человечества. Оба типа реакции являются слишком человеческими. Очевидно, что они опасны для той горстки стабильных, открытых обществ, которые мы сумели создать к настоящему моменту.

ТМ: Мы определенно не намерены умалять ценность с трудом завоеванных гражданских свобод или демократического этоса. Искренняя чувствительность к этическим проблемам и приверженность демократии – действительно очень серьезные и важные, ни в коей мере не «старомодные» вопросы. Однако остается неясным, докажут ли свою состоятельность в деле улучшения человеческого существования такие социальные институты, которые сформированы пониманием человеческих существ как максимально рациональных и само-стоятельных (*self-determining*) агентов – пониманием, которое имеет тесные связи с философской традицией толкования «самости» как ключевой черты подобающего человеку способа существования, или «личности». Как вы отметили сами, данная задача отягощается текущим состоянием человечества, характеризуемого такими бесспорными недостатками, как «иррациональность, страдание и замешательство». Нет ли фундаментального затруднения в примирении натуралистического понимания самости (согласно которому она является неизбежной «пользовательской иллюзией», сгенерированной человеческим организмом) с приверженностью нередуцируемой ценности личности, последним оплотом свободы и достоинства, которые и делают индивидуума индивидуумом? Не служит ли идея «самости», учитывая ее тесную связь с понятием «личности», гарантом этических, политических и правовых норм, которые поддерживаются поборниками либерализма и демократии? Можно ли сохранить эти нормы на службе свободы и достоинства – и при этом отбросить существование Я, предположительно необходимое условие человеческой личности? Могут ли быть личности без Я?

ТМ.: Личности не суть нечто, что мы находим в объективной реальности. Они *учреждаются* в обществах посредством, скажем, обоюдных актов

признания друг друга в качестве рациональных и морально восприимчивых индивидов. Нет никаких препятствий для существования личностей без Я. Индивиды без Я вполне способны признавать рациональность друг друга, а также достигать базового политического и морального консенсуса. Проблема, однако, состоит в том, что мы можем оказаться менее рациональными, чем полагали, а также менее само-стоятельными (что бы это в точности ни значило), чем заставляли думать наши предыдущие антропологические само-идеализации. Если эта необоснованная эмпирическая спекуляция окажется правдой, то было бы само по себе неразумно (а также неэтично) игнорировать подобные новые эмпирические прозрения. Окажемся ли мы достаточно рациональными и этичными, чтобы позволить новым данным – данным о нашей эволюционной истории, нейрональных подпорках рациональной мысли и морального познания – определять принятие решений, скажем, в педагогике или политике?

Мне кажется, вы очень точно и уместно подметили, почему многие из наших лучших политических теоретиков полагают, что *должны* бороться с натурализацией самости. Они находят опасной ликвидацию нормативного измерения личности, потерю «критического субъекта», поскольку ассоциируют их с эрозией «гаранта» (как вы выразились) наших этических, политических и правовых норм. Вы не представляете, насколько хорошо мне знакомы подобные опасения и этот анти-редукционистский ресентимент! Когда я изучал философию во Франкфурте в конце 1970-х, среди студентов ходил не просто модный, но часто воспроизводящийся и политкорректный трюизм – называть «прото-фашизмом» такого рода вещи, которыми сегодня занимаюсь я и многие другие. Я был приверженцем радикальных позиций в среде альтернативного движения в конце 1970-х. Происходящее на семинарах Юргена Хабермаса, которые я посещал, и тому подобные вещи – все это казалось мне слишком поверхностным и недостаточно радикальным. В то время я полагал: если ты *серьезно* настроен соприкоснуться с политической реальностью, не обойтись без вдыхания слезоточивого газа, без *настоящей* прогулки сквозь индийские трупщобы. Конечно, я уважаю Хабермаса и политическую философию старой школы. Но мне всегда казалось, что нужно копать *гораздо* глубже. Не только для того, чтобы понять, как могла произойти немецкая катастрофа, но также почему мы не способны покончить с насилием и угнетением, с тем непрекращающимся на нашей планете сумбуром, который мы называем «историей». Систематическое зашоривание политической философии от нейронауки, эволюционной психологии и т.п. кажется мне интеллектуальной трагедией. Это наносит ущерб нашей дисциплине.

ДВ: Упрямый отказ признавать возможную связь между нормативным и нейрофизиологическим, исходящий от большинства политических философов – это и в самом деле интеллектуальная трагедия. Но трагедия, как известно, превращается в фарс: подлинная фобия «сциентизма» и «редукционизма» у критической теории Франкфуртской школы приводит ее адептов к морализаторскому порицанию науки и технологий. Однако критической теорией все не ограничивается. Возвращаясь к вашим предыдущим комментариям касательно аналитической философии: мы разделяем ваше восхищение приверженностью аналитической традиции стандартам интеллектуальной трезвости, ответственности и строгости. Правда, несмотря на эти добродетели, она едва ли способна полностью освободиться от ответственности за неосхоластическое «навязывание интуиции», (критически

упомянутое в начале интервью). Еще меньше приходится говорить о ее безоговорочной невинности, как только дело доходит до изобличения «закрытых мировоззрений», всячески препятствующих росту естественно-научного знания. Хотя аналитическая философия XX в. отчасти и началась (следуя вашим словам) как «яркий выпад против академической претенциозности и самовлюбленного обскурантизма», не стоит забывать, что по большей части это был откровенно *анти-натуралистический* выпад, намеренный сохранить автономию и «чистоту» философии. Он активно препятствовал гибридизации с такими эмпирическими дисциплинами, как экспериментальная психология (история, дотошно задокументированная Мартином Кушем)¹⁵. Конечно, можно сказать: активное сопротивление любому смешению с эмпирическими науками, учиняемое множеством академических философов, мешает обезопасить мир от иррационализма и фундаментализма тех, кто, согласно вашим словам, «не способен вынести натуралистический поворот в представлениях о человечестве». В связи с этим употребление вами выражения «Просвещение 2.0» особенно примечательно: не могли бы рассказать о нем больше? Вы ссылаетесь к тому способу, каким сегодня техники и методы естественных наук используются для исследования феноменов, составляющих ядро человеческого, т.е. ума и сознания? Возникновение «науки познания», по всей видимости, представляет попытку науки понять себя посредством исследования структуры того, что исследует реальность, т.е. ума. Не является ли это окончательным поворотом в траектории Просвещения: объяснительные стратегии, до сих пор использовавшиеся для расколдовывания «внешней природы», используются во имя расколдовывания нашей «внутренней природы»?

ТМ: Во-первых, анти-натуралисты могут оказаться правы. Нам не стоит делать таких философских обобщений. Я понимаю, о чем вы говорите: академические дисциплины – это тоже Я-модели, и они склонны сохранять свои владения. Всегда найдутся те, кому выгоден изоляционизм, нетронутые границы и «чистые» методы. В рамках аналитической философии и правда существует консервативное социальное движение. Но давайте не будем совершать психологистскую ошибку или впадать в паранойю: я не знаю ни одного анти-натуралиста, *намеревающегося* защитить мир от иррационализма и фундаментализма. Вопрос лишь в том, кто здесь прав.

Просвещение 2.0 сообщит гораздо больше о том, чем же являются условия возможности знания. Мы будем использовать наш интеллект не только ради понимания его эволюции, но также для начала его оптимизации. Мы будем использовать научную рациональность, чтобы постепенно прийти к пониманию сформированных мозгом мелкоструктурированных, микрофункциональных свойств, *открывающих* саму научную рациональность. При ближайшем рассмотрении не очень ясно, чем же было «Просвещение 1.0», однако можно говорить о некоторых общих *установках*, которые были широко распространены и культивировались в западном обществе: критическое отношение к традиционным институтам, обычаям, моральным укладам и т.д. Я думаю, что в ближайшие десятилетия мы сможем поднять этот старый философский проект на новый уровень точности, а также обеспечить стабильный прирост знания через подключение новых дисциплин

¹⁵ Kusch M. *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. N.Y.; L., 1995.

(например, когнитивных нейронаук). В частности, мы могли бы освободить проект Просвещения от обвинительного, морализаторского тона, к которому он был склонен прежде. Мы можем обрести лучшее понимание таких феноменов, как внутригрупповое поведение, трайбализм, традиционализм, необоснованный консерватизм, формы самообмана высшего порядка, культуры отрицания. А именно: осмыслить те формы, в которые они в конечном счете оказались облечены; пути их развития; устройство их нейрональных подпорок; почему они оказались адаптивно выгодными; и, наконец, как сегодня они вклиниваются в процесс производства науки. Также мы могли бы прийти к пониманию способа минимизации эффекта этого вклинивания. Ведь в ходе этого процесса мы осознаем, что в действительную научную практику вовлечены вовсе не философствующие святые, являющиеся блюстителями идеала самопознания. Зачастую этой практикой движет зависть, злой умысел, пижонство и грубый карьеризм. Осознание этого могло бы косвенно улучшить сам процесс; оно могло бы послужить делу воспитания интеллектуальной честности. Но Просвещение 2.0 может оказать и отрезвляющий эффект, распространяя провозглашенное Вебером «расколдовывание мира» на сознающее Я. В это предприятие придется вложиться эмоционально; и мне интересно, как это отразится на силах, поддерживающих социальное единство, на том, что Хабермас назвал бы *soziale Bindekräfte*.

ДВ: В «Быть Никем» вы отмечаете, что объект, который я сознательно переживаю как зажатый в руке – лишь «динамическая, низкоразмерная тень действительного физического объекта в руке; тень, играющая на стене вашей нервной системы». Вы описываете сознательно переживаемый объект, который я держу в руке, как «динамическую, низкоразмерную тень действительного физического объекта в руке, [как] танцующую тень нервной системы»¹⁴. Не подразумевается ли здесь, что и держащие книгу руки, да и весь манифестный образ мира, – тоже «тень, танцующая на стене нервной системы?» В вашей книге можно найти несколько фрагментов, где вы пишете: содержание нашего феноменального образа мира – «исключительно» и «единственно» продукт нашей нейрофизиологии. Приведем конкретный пример: «Сознательная модель реальности глубоко укоренена в нас, поскольку она определена исключительно внутренними свойствами нашей нервной системы <...> феноменальный опыт как таковой разворачивается во внутреннем пространстве, крайне отличном от описываемого наивной физикой <...> [Он] развивается в пределах внутренней модели реальности, в индивидуальном мозге организма; его качества определены исключительно свойствами этого конкретного мозга»¹⁵. Схожим образом когнитивный ученый Дональд Хоффман утверждал, что наши восприятия мира отражают мир не больше, чем иконка на экране компьютера отражает его внутренности¹⁶. Будет ли справедливым в отношении вашей теории утверждать, что репрезентация – это скорее симуляция, чем репликация? Если понимать первую как процесс, в ходе которого ум-мозг генерирует свою собственную виртуальную феноменальную реальность, а вторую – как процесс отзеркаливания существующей до этого процесса реальности, каков, в таком случае, онтологический статус воспринятой или симулированной реальности?

¹⁴ Metzinger T. Being No One. P. 549.

¹⁵ Ibid. P. 547–548. Курсив добавлен.

¹⁶ Hoffman D. Visual Intelligence: How We Create What We See. N.Y., 1998. Ср.: Hoffman D. Conscious Realism and the Mind-Body Problem // Mind & Matter. 2008. Vol. 6 (1). P. 87–121.

Более того, как мы узнаем о нефеноменальных объектах, которым феноменальные «тени-объекты» нашего опыта предположительно соответствуют? Какова природа этого соответствия? Допускает ли ваша концепция репрезентации возможность восприятия, которое хотя бы на структурном уровне соответствует миру за пределами восприятия? Или все же мир репрезентаций, мир обыденного феноменального опыта скрывает от нас мир сам по себе? Заманчиво заявить, что реальны лишь те объекты, с которыми имеет дело фундаментальная физика, вот только фундаментальная физика сегодня вообще не имеет дело хоть с *какими-то* объектами¹⁷. И она уж точно не имеет дело с чем-то, что могло бы быть пережито феноменальным сознанием как «действительные физические объекты». Как в таком случае наука, которая так или иначе укоренена в области феноменального опыта, получает доступ к реальности? Может ли наука вообще не обращаться к воспринимающему сознанию? Какова ваша позиция в отношении этих эпистемологических проблем?

ТМ: Нам ни в коем случае нельзя смешивать интенциональное и феноменальное содержание. В сознательном опыте *как таковом* мир нам *явлен*, но не более. Эпистемология вступает в игру, когда речь заходит об интенциональности с семантическими свойствами репрезентаций; такими, как значение или истина. К сожалению, я еще не ознакомился с работами Лэдимэна. Тем не менее очевидно, что он прав: мы должны полагать в качестве существующих те сущности, в постулировании которых *нуждаются* наши лучшие теории (обладающие наивысшим предсказательным успехом и т.д.). Очевидно, что среди этих сущностей не окажется объектов в классическом понимании. Я предпочитаю рассматривать феноменальную модель реальности – включая объекты, свойства, отношения, наивную физику и прочее – как мультимодальный интерфейс, позволяющий ориентироваться в поведенческом пространстве; как инструмент, позволяющий организму с успехом замыкать определенные сенсомоторные петли на макро-уровне, оберегая его от подлежащей каузальной сложности. Сознание – это саморегуляция в системе, оказавшейся слишком сложной для понимания самой себя. Феноменальная модель реальности – естественно эволюционировавший виртуальный орган; сегментированные явления, множества закрепленных за объектами свойств, и т.д. – все это суть функционально адекватные фикции, как и само Я. Но большинство этих фикций *должно* различать по меньшей мере некоторые из релевантных каузальных регулярностей, управляющих «усредненными» физическими феноменами в пространстве взаимодействия; в противном случае они не будут способствовать эффективному воспроизводству наших генов. Иные виртуальные модели смогли адаптироваться *именно в связи с тем*, что они создали функционально адекватные формы самообмана. Учитывая эволюционную историю нервных систем, сложно представить, что множество реляционных и структурных допущений о нашем экологическом месте может быть напрочь неверным, иначе наши предки бы не выжили.

Возможно, вы помните, что в «Быть Никем» я явно и намеренно не разрабатывал теорию ментальных репрезентаций и проигнорировал эпистемологические вопросы в пользу хорошо разработанной нейрофеноменологии.

¹⁷ Об этом, например, заявил Джеймс Лэдимэн в другом интервью для пятого номера журнала «Collapse»: Who's Afraid of Scientism? Interview with James Ladyman // Collapse. 2009. Vol. V: The Copernican Imperative. P. 135–185. См. также: Ladyman J., Ross D., Spurrett D., Collier J. Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized. Oxford, 2007.

Однако (правда достаточно смутно и, возможно, непоследовательно) я принял коннективизм, ориентированную на воплощенность и динамизм когнитивную науку, а также теорию ментальных моделей Джонсона-Лэирда как фоновые предпосылки своей работы. О ментальной модели: ключевым выражением для вас может оказаться «частичная реляционная гомоморфия». Возможно, мы имеем дело с чем-то типа детской раскраски: крайне произвольный набор очертаний вкупе с тем, что все цвета созданы нами. Крайне малочисленный и избирательный набор пространственно-временных отношений и каузальных регулярностей, точно перенесенный в нашу перцептивную модель реальности, может оказаться чем-то сильно завязанным на наших телах, а также действиях, которые могут осуществляться в мире существами сродни нам; мире без объектов и Я, но мире, познаваемом в правильном соотношении науки и философии.

Беседовал Д. Вил
(Damian Veal, соредактор выпуска «Collapse». 2009. Vol. V).

Перевел с англ. П.С. Строкин

For citation: “Prosveshchenie 2.0. Interv’yu s Tomasom Mettsingerom” [Enlightment 2.0 An interview with Thomas Metzinger], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 2, pp. 144–157. (In Russian)

References

- Blanke, O. & Metzinger, T. “Full-Body Illusions and Minimal Phenomenal Selfhood”, *Trends in Cognitive Sciences*, 2009, Vol. 13, No. 1, pp. 7–13.
- Clark, A. *Supersizing the Mind: Embodiment, Action and Cognitive Extension*. Oxford: Oxford University Press, 2008. 318 pp.
- Dennett, D. *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006. 216 pp.
- Hoffman, D. *Visual Intelligence: How We Create What We See*. New York: W.W. Norton and Co., 1998. 320 pp.
- Hoffman, D. “Conscious Realism and the Mind-Body Problem”, *Mind & Matter*, 2008, Vol. 6 (1), pp. 87–121.
- Kusch, M. *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. New York; London: Routledge, 1995. 327 pp.
- Ladyman, J., Ross, D., Spurrett, D. & Collier, J. *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*. Oxford: Oxford University Press, 2007. 346 pp.
- Metzinger, M. *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge, Mass: MIT Press, 2004. 711 pp.
- Metzinger, T. “Reply to Weisberg: No Direction Home – Searching for Neutral Ground”, *Psyche*, 2006, Vol. 12 (4), pp. 1–6.
- Sellars, W. *Science, Perception and Reality*. Atascadero, CA: Ridgeview, 1963. 368 pp.
- Thornton, T. *Wittgenstein on Language and Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998. 256 pp.
- “The View from Nowhen: An Interview with Julian Barbour”, *Collapse*, 2009, Vol. V: The Copernican Imperative, pp. 73–118.
- Weisberg, J. “Consciousness Constrained: A Commentary on Being No One”, *Psyche*, 2005, Vol. 11 (5), pp. 1–20.
- “Who’s Afraid of Scientism? Interview with James Ladyman”, *Collapse*, 2009, Vol. V: The Copernican Imperative, pp. 135–185.
- Zahavi, D. “Being Someone”, *Psyche*, 2005, Vol. 11 (5), pp. 1–20.

ДИСКУССИИ

М.А. Секацкая

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ДИАХРОНИЧЕСКОГО ТОЖДЕСТВА ЛИЧНОСТИ*

Секацкая Мария Александровна – кандидат философских наук, старший преподаватель, кафедра философии науки и техники. Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета. Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9; e-mail: maria.sekatskaya@gmail.com

Дискуссии о диахроническом тождестве личности представляют собой частный случай дискуссий о диахроническом тождестве любых объектов, составляющих предмет изучения аналитической метафизики. Тем не менее в дискуссиях о тождестве личности недостаточное внимание уделяется ряду установленных в рамках аналитической метафизики принципов, в особенности логическому принципу нетождественности различного, и не всегда четко высказывается позиция авторов относительно спорных, но имеющих непосредственное отношение к проблеме диахронического тождества, теорий о принципах сохранения объектов во времени и теорий о соотношении целого и составляющих его частей. В данной статье рассматриваются концептуальные ограничения, которым должна соответствовать любая теория, исследующая вопрос диахронического тождества личности в буквальном, а не в метафорическом смысле, и показывается, что некоторые из этих ограничений представляют собой серьезную проблему для конституционалистских психологических теорий тождества личности.

Ключевые слова: тождество личности, психологический критерий, конституирование, мерология, принцип нетождественности различного, закон Лейбница, пердурантизм, эндурантизм

Для цитирования: *Секацкая М.А.* Метафизические аспекты диахронического тождества личности // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 2. С. 158–172.

1. Логическая нетождественность различного и диахроническое тождество личности

Дэвид Льюис утверждал, что понятие тождества просто и не вызывает вопросов: всякая вещь тождественна самой себе и более ничему. Все вопросы, которые, как нам кажется, являются вопросами о тождестве, на самом

* Исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00840 «Тождество личности и проблема ответственности субъекта».

деле являются вопросами о чем-то другом¹. Однако, если это понятие настолько просто, то о чем же десятилетиями спорят философы, исследующие вопрос о тождестве личности? Они спорят о критериях, соблюдение которых позволит утверждать, что некая личность действительно сохраняется с течением времени, т.е. продолжает быть той же самой личностью. Являются ли эти критерии физическими: к примеру, достаточно ли для их выполнения продолжающегося во времени существования определенного материального объекта – человеческого тела, головного мозга, коры головного мозга или его ствола? Или эти критерии являются психологическими? В таком случае, что именно следует считать выполнением психологических критериев тождества: сохранение памяти и характера на протяжении всего времени жизни личности, или сохранение преемственности между различными воспоминаниями и чертами характера? Сторонники «простого» подхода полагают, что ни один из этих критериев не является необходимым и достаточным: диахроническое тождество личности во времени не может быть редуцировано к сохранению чего-то иного, поскольку личность является субстанцией, не сводимой к своим физическим и психологическим атрибутам. Скептики полагают, что никакие критерии диахронического тождества личности не могут быть сформулированы, а саму идею о тождестве личности следует заменить чем-то иным, например, идеей о ее «выживании». Споры между представителями этих теорий в основном ведутся при помощи примеров из реальной жизни и мысленных экспериментов, призванных показать недостатки альтернативных концепций тождества личности².

В данной статье я хотела бы рассмотреть концептуальные ограничения, которым должна соответствовать любая теория, которая говорит о тождестве в буквальном, а не в метафорическом смысле, и показать, что некоторые из этих ограничений представляют собой серьезную проблему для конституционалистских психологических теорий тождества личности. Эти ограничения связаны с самим понятием тождества, которое представляет собой понятие из сферы логики, и в применении к онтологии порождает два принципа: принцип тождественности неразличимого, называемый законом Лейбница, и принцип нетождественности различимого, также иногда

¹ См.: *Lewis D.* On the Plurality of Worlds. Oxford, 1986.

² Обзоры различных подходов к тождеству личности см., например, в работах: *Гаспаров И.Г.* «Парадоксы тождества»: Существует ли альтернатива стандартной концепции тождества? // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки.* 2011. Т. 30. № 4. С. 84–98; *Левин С.М.* Сознание, организм и объективация личности // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки.* 2013. Т. 38. № 4. С. 104–116; *Левин С.М.* Качественное и нумерическое тождество // Финиковый компот. 2018. № 13. С. 184–187; *Секацкая М.А.* Тождество личности как онтологический факт: возражение Дереку Парфиту // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки.* 2013. Т. 37. № 3. С. 76–84; *Секацкая М.А.* Пересадка мозга и тождество личности: альтернативная интерпретация одного мысленного эксперимента // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки.* 2014. Т. 42. № 4. С. 67–76; *Секацкая М.А.* Необходимые и достаточные критерии тождества личности // *Вопросы философии.* 2018. № 5. С. 125–133; *Чирва Д.В.* Одинокое животное. Биологический подход к тождеству личности // *Вестник Санкт-Петербургского университета.* Сер. 6: Политология. Международные отношения. 2012. № 4. С. 60–64; *Чирва Д.В.* Метафизика имеет значение. Анималистическая и конституционалистская концепции личности // *Мысль: журнал Петербургского философского общества.* 2015. № 18. С. 84–93.

называемый законом Лейбница (что вызывает некоторую путаницу³). Отметим разницу между этим двумя принципами. Принцип тождественности неразличимого гласит, что два объекта, все свойства которых абсолютно одинаковы, на самом деле представляют собой один объект⁴. Первый из этих принципов принимается не всеми, и, несмотря на то, что его применение к вопросу о тождестве личности представляет собой увлекательную проблему, в данной статье рассматриваться не будет. Второй принцип, в отличие от первого, кажется интуитивно несомненным: как могут некие объекты, различающиеся по своим свойствам, быть тождественными друг другу?⁵ Этот принцип, далее называемый НТР, в сочетании с некоторыми интуитивно убедительными метафизическими допущениями, влечет за собой проблему для понятия конституирования, являющегося ключевым для не-субстанционалистских психологических теорий тождества личности.

Для того, чтобы понять, в чем заключается эта проблема, необходимо подробно рассмотреть вышеупомянутый логический принцип. НТР гласит, что если между некими объектами А и Б есть разница хотя бы в одном внутреннем свойстве, то эти объекты не тождественны. На первый взгляд, из этого положения следуют весьма радикальные выводы для любых теорий диахронического тождества личности, ведь между двумя темпоральными стадиями одной личности, о тождестве которой ставится вопрос, непременно существуют различия. И речь идет не только о значительных изменениях, вроде тех, которые происходят, когда ребенок становится взрослым. Принцип НТР утверждает, что даже одного различия во внутренних свойствах достаточно для констатации нетождественности. Например, Иван до обеда испытывает чувство голода, а Иван после обеда – нет. Если «испытывать чувство голода» представляет собой внутреннее свойство, то Иван до обеда и Иван после обеда – суть две разные личности. Неужели все, кто рассуждают о диахроническом тождестве личности, совершают столь грубую концептуальную ошибку? В последующих параграфах я продемонстрирую, что из принципа НТР и ряда интуитивно убедительных метафизических допущений следует специфическая проблема для психологических теорий тождества личности, утверждающих, что личность конституирована своим физическим носителем, но не тождественна ему.

³ О различиях этих двух принципов, см., напр.: *Forrest P. The Identity of Indiscernibles // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter 2016 Edition. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/identity-indiscernible/> (дата обращения: 12.07.2019).*

⁴ Таким образом, в абсолютно пустой и симметричной Вселенной не может быть двух одинаковых золотых сфер – если эти сферы абсолютно тождественны по своим качествам, то они нумерически тождественны. Обсуждению этого удивительного следствия посвящены множество работ по аналитической метафизике, напр.: *Black M. The Identity of Indiscernibles // Mind. 1952. No. 61. P. 153–164; Hacking I. The Identity of Indiscernibles // Journal of Philosophy. 1975. No. 72 (9). P. 249–256.*

⁵ Проблема нумерического тождества объектов представляет собой отдельную область дискуссий в аналитической метафизике, см., например: *Parsons T. Indeterminate Identity: Metaphysics and Semantics. Oxford, 2000; Wiggins D. Identity and Spatio-Temporal Continuity. Oxford, 1967; Williamson T. Identity and Discrimination. Oxford, 1990.*

2. Онтологический релятивизм и занятие метапозиции

Первый способ решения проблемы диахронического тождества личности заключается в том, чтобы отрицать необходимость такого тождества, как это делает, например, Дерек Парфит и сторонники нарративных теорий. Стратегия отрицания гласит, что то, что мы называем «тождеством личности», основано не на соответствии некой личности в разные моменты времени определенным и строгим логическим или онтологическим критериям, а на ее соответствии некоторым нестрогим принципам. С точки зрения Парфита, к таким принципам относятся наличие психологической связности, преемственности и определенного «достаточно надежного» каузального отношения между личностями А и Б в разные моменты времени⁶. Поскольку соответствие этому принципу не гарантирует транзитивности, что может быть продемонстрировано на примере мысленного эксперимента про деление личностей, Парфит заключает, что ни психологический, ни физический критерий диахронического тождества личности не работают, и что понятие, которым следует описывать жизненный путь личности во времени – это понятие «выживания». Надо отметить, что выживание, по Парфиту, это не выживание в обычном смысле слова, когда для того, чтобы выжить, необходимо продолжать существовать как тот же самый объект. С точки зрения Парфита, личность может выжить как другой объект (в случае деления, после которого одна из получившихся личностей физически погибает, но при этом выживает в лице своего двойника), или даже может выжить сразу в двух лицах. Вне зависимости от того, насколько теория Парфита обоснована⁷, отметим, что она решает проблему применимости НТР к личностям в разные моменты их жизни путем отказа от самого понятия диахронического тождества. При этом следует отметить, что, хотя теория Парфита и решает проблему применения НТР к сложным объектам с физическими и психологическими свойствами, Парфит не уделяет значительного внимания этому аспекту проблемы тождества личности, полагая, что для отказа от диахронического тождества в пользу выживания достаточно приведенных им соображений против психологического и физического критериев тождества.

Нечто подобное совершают и сторонники нарративных теорий: утверждая, что тождество личности конституируется понятием нарратива, они применяют понятие тождества не к отдельным физическим объектам, например, Ивану вчера и Ивану сегодня, а к Ивану в целом⁸. Тождество, таким образом, объявляется не между Иваном вчера и Иваном сегодня, а между единым мета-объектом, историей Ивана в разные времена. Если эта история может быть рассказана связно, т.е. без противоречий, то такой объект может быть объявлен существующим (посредством существования Ивана в разные времена) и тождественным самому себе.

⁶ Parfit D. Personal Identity // The Philosophical Review. 1971. No. 80 (1). P. 3–27; Parfit D. Reasons and Persons. Oxford, 1984.

⁷ Критику этой теории я излагала в статьях: Секацкая М.А. Тождество личности как онтологический факт. С. 76–84; Секацкая М.А. Пересадка мозга и тождество личности. С. 67–76.

⁸ См., напр.: Волков Д.Б. Преимущества нарративного подхода к проблеме тождества личности // Философский журнал / Philosophy Journal. 2018. Т. 11. № 3. С. 166–175.

3. Простые теории: субстанция, чтойность и дальнейший факт

Сторонники простых теорий утверждают, что диахроническое тождество личности не сводится к диахроническому тождеству ее материальных или психологических составляющих, и представляет собой некий неанализируемый дальнейший факт. Дальнейший факт этот такого рода, что эмпирически обнаружить его невозможно – все, что может быть эмпирически обнаружено, суть некие физические или психологические свойства, а их, как утверждают сторонники простых теорий, недостаточно для диахронического тождества. Личность есть некая особая субстанция, способная к сохранению во времени, и наделенная чтойностью (*haecceitas*, *thisness*) – метафизическим принципом идентификации, в соответствии с которым она продолжает оставаться тождественной себе, несмотря на претерпеваемые изменения⁹. Имеющимися в нашем распоряжении когнитивными средствами чтойность обнаружить невозможно – так как объективно она необнаружима, как было отмечено выше, а субъективно – неотличима от указательной функции (индексикала, *indexical*) понятия Я, которое автоматически осуществляет привязку слова «я» к тому, кто его произносит, вслух или про себя: «Я – это тот, кто произносит эти слова/мыслит эту мысль/испытывает эти ощущения». Сторонники чтойности настаивают, что она есть нечто большее, чем указательная функция «я», и что она неизменна во времени. Таким образом, сторонники простых теорий справедливо могут утверждать, что принцип НТР не угрожает их объяснению диахронического тождества личности.

Конечно, можно возразить, что бритва Оккама требует отказаться от такого рода дальнейших фактов, установить которые может только Бог – или личность, перешедшая в более совершенную стадию своего существования. Однако вопрос о том, есть ли у сторонников чтойности возможность ответить на это возражение, находится за пределами целей настоящего исследования.

4. Физические и психологические критерии

Теории, утверждающие, что основой диахронического тождества личности является сохранение у этой личности определенных физических или психологических свойств и/или частей с течением времени, являются комплексными. Они утверждают, что тождество личности редуцируемо к тождеству чего-то другого: а именно, ее свойств¹⁰. В связи с этим характерно,

⁹ Одним из наиболее известных современных сторонников такого рода теории является Ричард Суинберн, см.: *Swinburne R. Personal Identity: The Dualist Theory // Shoemaker S., Swinburne R. Personal Identity. Oxford, 1984; Swinburne R. Mind, Brain, and Free Will. Oxford, 2013.*

¹⁰ Здесь и далее я буду писать «свойств» вместо «свойств и/или частей» для стилистической простоты, не подразумевая, что части являются свойствами, а имея в виду лишь, что сторонники психологических теорий полагают, что личности конституированы своими психологическими свойствами (к ним относятся, например, характер, воспоминания, ценности, привычки, убеждения и т.д.), тогда как сторонники физических теорий полагают, что личности конституированы своими физическими частями (например, мозгом, который в свою очередь состоит из частей) и их свойствами (определенным расположением ней-

что многие психологические теории и теории смешанного типа прибегают к понятию конституции: личность конституируется своими физическими и психологическими свойствами, но не тождественна им, подобно тому, как статуя конституирована определенным куском бронзы, но не тождественна ему. В самом деле, статуя не может пережить переплавку составляющей ее бронзы, тогда как сама бронза вполне может быть переплавлена и при этом продолжит существовать¹¹.

Однако между личностями и статуями есть значительное различие: статуи относительно неизменны во времени, тогда как личности склонны к постоянным изменениям. Что позволяет сторонникам комплексных теорий утверждать, что, несмотря на изменение свойств, в том числе внутренних свойств, Иван вчера и Иван сегодня суть одна и та же личность? На этот вопрос может быть дано несколько различных ответов.

Во-первых, можно сказать, что принцип НТР неприменим к личностям, хотя и применим к другим объектам. Этот ответ, однако, плохо сочетается с основной интуицией комплексных теорий, которые говорят, что личности конституируются чем-то, что не является личностями (мозгом, памятью, психологическими свойствами и т.д.). Таким образом, непонятно, за счет чего личности могли бы перейти в другую онтологическую категорию, к которой неприменимы принципы, применимые к составляющим личность частям.

Во-вторых, можно сказать, что принцип НТР вообще неприменим к конкретным объектам, а применим только к абстрактным. Несмотря на то, что такой ответ звучит достаточно убедительно, обычно сторонники комплексных теорий не обосновывают свою точку зрения подобным образом – потому что они хотят именно сохранения диахронического тождества, а не сохранения чего-то иного, что только называется словом «тождество». Но как в таком случае можно обосновать применимость диахронического тождества к личности, понимаемой в соответствии с критериями комплексных теорий? Ответы на этот вопрос существенно различаются в зависимости от того, принимается ли физический или психологический критерий.

Те, кто предлагают физический критерий тождества личности, полагают, что, поскольку личности являются физическими объектами, то условия их тождественности во времени те же, что у других физических объектов. Таким образом, если мы считаем, что диахроническое тождество физических объектов в принципе возможно, нет причин считать, что условия диахронического тождества физических объектов, являющихся личностями, обязательно должны отличаться от условий диахронического тождества физических объектов, не являющихся личностями. Обычно под таким условием понимается непрерывное существование физического объекта в пространственно-временном континууме¹².

Те, кто предлагают психологический критерий тождества личности, полагают, что непрерывное существование определенного физического объекта

ронных связей в мозге и т.д.). Вопрос о метафизической природе свойств, об отношении целого и частей и о том, можно ли считать свойства объекта его составными частями, мы в данном контексте считаем решенным, т.к. подавляющее большинство участников дебатов о тождестве личности не проблематизируют данные понятия, считая их в достаточной степени ясными в контексте обсуждения.

¹¹ Garrett B. *Personal Identity and Self-Consciousness*. London; N.Y., 1998.

¹² Ibid.

в пространственно-временном континууме не является необходимым условием диахронического тождества некоторой личности, хотя вполне может быть достаточным условием¹³. Необходимым же условием является сохранение во времени определенного набора психологических свойств, изменения которых допускаются, только если они имеют плавный и постепенный характер. Так, психологические теории допускают, что личности А и Б связаны отношением диахронического тождества, если между А и Б существует определенная преемственность психологических свойств. Если А и Б обладают совершенно различными свойствами, они все равно могут быть одной и той же личностью, если мы допустим, что между ними существует ряд промежуточных стадий, А1, А2, А3, и т.д., каждая из которых связана с предшествующей и последующей стадиями отношением преемственности, подобно тому, как отношениями преемственности связаны маленький мальчик и пожилой мужчина, утративший свои мальчишеские воспоминания и свой прежний характер, но не утративший диахронического тождества с собой в юности.

Таким образом, мы видим, что и сторонники физического, и сторонники психологического критерия отводят темпоральной преемственности состояний ключевую роль. Но как именно теория о непрерывном существовании позволяет решить проблему примирения тезиса о нетождественности различного и нашего убеждения о том, что личности могут меняться (качественно), оставаясь при этом (нумерически) тождественны себе? Для того, чтобы дать ответ на этот вопрос, необходимо обратиться к метафизике пребывания объектов во времени (*persistence*).

5. Пердурантизм и эндурантизм

Если один объект, например, корабль Тесея, сегодня состоит из одного набора досок, С, а через десять лет состоит из другого набора досок, Д, каким образом можно утверждать, что корабль Тесея сегодня и корабль Тесея через десять лет – это один и тот же корабль, не утверждая при этом, что С = Д? Ответ на этот вопрос, разумеется, состоит в том, что мы полагаем, что объекты способны претерпевать изменения на протяжении времени, не теряя тождества с собой. Ключевым и интуитивно убедительным условием представляется постепенность изменений – если некий материальный объект изменяется постепенно, то мы готовы считать его в начале изменений и в конце изменений тем же самым объектом, даже если многие его свойства стали иными. Нередко сторонники физического критерия полагают такой ответ достаточным – поскольку не предлагают никакой конкретной теории, объясняющей, что именно является тождественным на протяжении времени и как такое диахроническое тождество возможно. В принципе, сторонники физического критерия имеют полное право передоверить эту работу метафизикам, которые, в свою очередь, должны установить, каким образом материальные объекты могут существовать во времени, претерпевая изменения. Главная диалектическая задача сторонников физического критерия – противостоять критике со стороны сторонников психологического критерия, которые утверждают, что непрерывное существование физического

¹³ Секацкая М.А. Необходимые и достаточные критерии тождества личности. С. 125–133.

объекта – носителя личностных свойств – в пространственно-временном континууме не является необходимым условием диахронического тождества личности¹⁴.

Тем не менее, хотя каждый конкретный исследователь и не обязан давать ответ на этот метафизический вопрос, без такого ответа теория тождества личности будет неполной. Рассмотрим основные версии возможных ответов, обращаясь к теориям из области современной аналитической метафизики.

Есть две основные теории о том, как объекты существуют во времени: пердурантизм, в соответствии с которым объекты имеют протяжение в пространстве и во времени, и эндурантизм, в соответствии с которым объекты в каждый момент времени существуют целиком.

Пердурантисты полагают, что объекты, помимо пространственных частей, например, верха и низа, правой и левой стороны, имеют темпоральные части. В каждый конкретный момент времени существует только моментальная стадия какого-то объекта, одна его темпоральная часть. Разница между пространственными и темпоральными частями заключается в том, что пространственные части сосуществуют одновременно друг с другом, тогда как темпоральные части существуют последовательно – друг за другом. Отцом теории пердурантизма (и автором данного термина) является Дэвид Льюис, в своей книге «О множественности миров» утверждавший, что это – единственный возможный способ объяснить проблему изменения объектов с сохранением их диахронического тождества¹⁵. Опираясь на принцип неограниченной мерееологической композициональности¹⁶, являющийся, по убеждению Теодора Сайдера¹⁷, одной из основных причин, по которой пердурантизм следует предпочесть эндурантизму, учение о темпоральных частях гласит, что любое сочетание темпоральных частей между собой есть некий объект, имеющий определенную длительность во времени. Например, сочетание трех последовательных часов существования моего письменного стола есть объект «Стол Секацкой с 8 до 11 утра 10 марта 2019 года». Этот объект представляет собой часть более длительного объекта «Стол Секацкой 10 марта 2019 года», который, в свою очередь, есть часть еще более длительного (т.е. имеющего большее количество темпоральных частей) объекта «Стол Секацкой». То же самое касается и меня самой – каждая стадия моего существования представляет собой темпоральную часть меня как объекта. То, что в обыденном языке называется изменениями – это констатация вневременного различия между моими темпоральными частями. Более ранние темпоральные части лишены ряда свойств, которыми обладают более поздние темпоральные части, например, все мои темпоральные части ранее 2007 г. не обладают знаниями о пердурантизме и мерееологии, а все темпоральные части ранее 1984 г. вообще не обладают никакими теоретическими знаниями, т.к. не умеют разговаривать. С другой стороны, мои более ранние темпоральные части имеют свойства, которых лишены более

¹⁴ См.: Секацкая М.А. Необходимые и достаточные критерии тождества личности. С. 125–133.

¹⁵ См.: Lewis D. On the Plurality of Worlds. Oxford, 1986.

¹⁶ Принцип неограниченной мерееологической композициональности, также принимавшийся Льюисом, заключается в том, что любое сочетание частей представляет собой целое: любые объекты, рассматриваемые в совокупности, представляют собой новый объект.

¹⁷ См.: Sider T. Four-Dimensionalism // The Philosophical Review. 1997. No. 106 (2). P. 197–231.

поздние части – например, более светлые волосы и более длинные теломеры на концах хромосом.

Эндурантисты полагают, что никаких темпоральных частей нет – это лишь извращенный метафизический способ сказать о том, что у некоторого объекта было прошлое и будет будущее. Таким образом, нет прошлых и будущих частей объекта – есть только объект целиком, который существовал в прошлом, и объект целиком, который будет существовать в будущем.

В настоящей статье нет возможности подробно рассматривать плюсы и минусы этих метафизических теорий. Моя задача состоит в том, чтобы определить, какие следствия можно вывести из них для понимания того, как комплексные теории тождества личности могут ответить на вызов со стороны принципа НТР. Следствия эти, как мне кажется, таковы: пердурантизм способен гармонично сочетать комплексные теории тождества личности и принцип нетождественности различимого, тогда как эндурантизм несовместим с некоторыми версиями комплексных теорий, например, с психологической теорией конституции Лин Бейкер¹⁸.

В соответствии с тезисом пердурантизма, любая стадия существования объекта, в том числе личности, есть темпоральная часть этого объекта. Части могут отличаться друг от друга, обладая различными свойствами, что не мешает самому объекту, обладающему этими различными частями, быть тождественным себе. Подобно тому, как часть моего стола – ножка – является металлической, а другая часть – столешница – является стеклянной, что не приводит к утверждению о том, что сам стол обладает противоречивыми свойствами «металлический и стеклянный», так же и темпоральные части личности обладают различными свойствами, не вызывая каких-либо противоречий. Диахроническое тождество объекта с точки зрения пердурантизма – это не тождество различных его темпоральных частей между собой, что нарушало бы принцип нетождественности различимого, а отношение целого и части между объектом как таковым и составляющими его темпоральными частями.

Следовательно, как сторонники психологического, так и сторонники физического критерия тождества личности могут занять пердурантистскую позицию, что позволит им придерживаться принципа НТР. Хотя у этой позиции есть свои сложности – например, случаи деления одной личности на две и более, или случаи слияния двух и более личностей в одну, рассмотрение этих сложностей выходит за рамки настоящего исследования¹⁹.

6. Две альтернативы эндурантизма

Если сторонники комплексных теорий примут эндурантистскую теорию, т.е. будут утверждать, что личности, так же, как и все прочие объекты, в каждый момент своего существования существуют целиком, они окажутся перед следующим выбором:

¹⁸ См.: *Baker L.R. Persons and Bodies: A Constitution View. Cambridge; N.Y., 2000.*

¹⁹ Дэвид Льюис рассматривает эти случаи в статье «Выживание и тождество» и приводит аргументы в пользу того, что наилучшим решением всех парадоксов тождества личности является сочетание пердурантизма с «отношением S», которое представляет собой почти нумерическое тождество, хотя и не совсем – поскольку отношение тождества не может существовать между одним объектом и двумя объектами (*Lewis D.K. Survival and Identity // The Identities of Persons. Berkeley, 1983. P. 17–40.*)

1) утверждать, что все внутренние свойства личности остаются неизменными в разные моменты времени. В таком случае, Личность во Время 1 и Личность во Время 2 могут быть тождественны, т.к. все их внутренние свойства тождественны (эндурантисты могут утверждать и обычно утверждают, что расположение на разных точках временных и пространственных координат не является внутренними свойствами);

2) утверждать, что внутренние свойства личности изменяются с течением времени, но личности, существующие в разные моменты времени и обладающие разными свойствами, тем не менее тождественны, а принцип нетождественности различимого ложен (как минимум ложен в отношении личностей).

Какая из этих альтернатив предпочтительнее?

Рассмотрим вначале первую альтернативу. Может показаться, что она утверждает нечто очевидно ложное: в самом деле, невозможно отрицать, что личности, которых мы знаем в реальной жизни, меняются с течением времени²⁰. Однако ощущение парадоксальности уменьшится, если мы вспомним, что речь идет о метафизике личностей, а не о повседневном понимании таковых. Эндурантисты могут прибегнуть к средствам адвербиальной теории инстанцирования и ответить, что личности не меняют своих внутренних свойств, но обладают определенными свойствами, релятивизированными по временам. То есть личности воплощают не сами по себе свойства, а свойства-во-времени, причем каждое из таких свойств является тройственным отношением между личностью, моментом времени и свойством (универсалией). Так, возвращаясь к предыдущему примеру, я обладаю свойствами «Секацкая в-1999-году-не-знает-про-мереологию» и «Секацкая в-2019-году-знает-про-мереологию». Нет противоречия в том, что я обладаю этими свойствами одновременно и в любой момент своего существования: сами по себе свойства являются вневременными и в подходящий момент времени воплощаются (инстанцируются) без того, чтобы во мне происходили изменения – подобно тому, как из Секацкой 10 марта 2019 года в 09.01 я становлюсь Секацкой 10 марта 2019 года в 09.02, при этом внутренне не изменяясь.

Эта теория, безусловно, звучит весьма экзотически – но ее соперницы в области объяснения того, как возможны изменения, тоже весьма экзотичны. Если нам не нравится адвербиализм, мы должны будем выбрать между утверждением, что объекты не меняются вообще, но просто имеют различные темпоральные части (собственно, таков тезис пердурантизма), мереологическим холизмом, т.е. утверждением о том, что никакой объект не может пережить даже малейшего изменения и немедленно перестает существовать, как только теряет (или приобретает) хотя бы один атом, и различными версиями брутальности (теории о том, что тождество каждого конкретного объекта во времени представляет собой суровый и необъяснимый факт²¹).

Итак, я допускаю, что эндурантисты, выбирающие адвербиализм, находятся в положении не худшем, чем их соперники, объясняющие диахроническое тождество изменяющихся объектов иначе. Но для эндурантистов,

²⁰ Некоторые христианские мыслители полагали, что в загробной жизни – раю или в аду – души не меняются. Но мало кто, если не считать Парменида и его сторонников, утверждал, что фактически существующие люди неизменны.

²¹ Двойное значение слова *brutal* (неанализируемый/брутальный) обыгрывает сторонник этой теории Нед Маркосян в своей статье «*Brutal Composition*», см.: *Markosian N. Brutal Composition // Philosophical Studies. 1998. No. 92 (3). P. 211–249.*

при этом придерживающихся комплексных теорий тождества личности, возникает дополнительная проблема: в соответствии с их теорией, личности конституируются чем-то иным, а именно: физическими или психологическими свойствами некоторого объекта. Сам этот объект неизменен во времени, он лишь имеет определенные реляционные темпорально релятивизированные свойства, например: «обладать набором личностных свойств: А, Б, В, ..., Я в 1985 году» и «обладать набором личностных свойств: А1, Б1, В1 ..., Я1 в 2000 году». Если сторонники комплексных теорий при этом придерживаются физического критерия тождества личности, то они могут непротиворечиво утверждать, что этот объект, обладающий темпорально релятивизированными личностными свойствами, обладает также и некоторыми неизменными сущностными свойствами, делающими его тем физическим объектом, которым он является²². Если сторонники комплексных теорий придерживаются психологического критерия тождества личности, то они могут непротиворечиво утверждать, что основой тождества личности является тождество некоторой психологической субстанции – сознания, души и т.д., обладающей, соответственно, как неизменными, так и темпорально релятивизированными свойствами.

Но теория конституции, в соответствии с которой личности, будучи конституированы физическими объектами, являются по сути своей психологическими объектами, т.к. конституция не есть тождество, не может непротиворечиво сочетаться с эндурантизмом и адвербиализмом. Психологические свойства не могут конституировать отдельного психологического объекта, т.к. не обладают онтологическим статусом самостоятельного существования, являясь тройственным отношением между субстанцией (объектом), моментами времени и универсалиями (свойствами): «Секацкая» – «в 12.00 01.07.1985 года» – «ощущает тепло».

Таким образом, две теории, на первый взгляд совместимые между собой и в достаточной степени отвечающие нашим повседневным интуициям: что в каждый момент объекты, в том числе личности, существуют целиком, а не частично, и что личности, будучи конституированы физическими объектами, сами физическими объектами не являются, не могут быть совмещены при помощи обращения к адвербиализму. Есть ли другой способ совместить эти теории и утверждение о том, что личности обладают диахроническим тождеством – это вопрос, нуждающийся в дальнейшем изучении.

Обратимся теперь ко второй из озвученных выше альтернатив. Могут ли эндурантисты, придерживающиеся комплексных теорий тождества личности, утверждать, что внутренние свойства личности изменяются с течением времени, но личности, существующие в разные моменты времени и обладающие разными свойствами, тем не менее обладают диахроническим тождеством, и, следовательно, принцип нетождественности различного ложен относительно личностей? При ответе на этот вопрос необходимо учесть, что эндурантисты не могут сказать: личности тождественны себе во времени, поскольку существует нечто единое – личность как таковая, – которое сохраняется, несмотря на переживаемые ею изменения. Эндурантистская онтология не допускает существования чего-либо помимо тех

²² На вопрос о том, что это за свойства, сторонники физического критерия могут отвечать по-разному. Например, они могут утверждать, что сущностным образом все физические объекты суть регионы пространственно-временного континуума.

объектов, которые целиком существуют в настоящий момент. Таким образом, то, что реально существует, с точки зрения эндурантистов, это множество различных объектов – личностей в каждый конкретный момент времени, максимум один из которых находится в настоящем, а все остальные – в прошлом или в будущем. Если свойства этих объектов отличаются, то нет другой возможности утверждать их тождество между собой, помимо прямого отрицания принципа нетождественности различного. Для решения этой проблемы вне контекста дебатов о принципах продолжительного существования во времени был использован принцип *qua*: два физических/психологических объекта с различными (хотя и похожими, и находящимися в отношении каузальной преемственности) свойствами различаются между собой как тела, но они при этом тождественны как личности, поскольку тождество – это сортальное понятие²⁵. Под сортальным понятием подразумевается понятие, которое относит две вещи к какому-нибудь виду: человек, статуя, произведение искусства и т.д. Суть решения состоит в том, что одна и та же статуя (сортальное понятие) может состоять из различной бронзы, т.к. интуитивно представляется, что если бы скульптор взял другой кусок бронзы с аналогичными свойствами, то результат его творения был бы той же самой статуей (является той же самой статуей в возможном мире, близком к актуальному). Но в связи со всем сказанным выше, мы можем отметить, что каковы бы ни были перспективы применения сортального понятия «*qua* личность» для объяснения тождества личности несмотря на изменения, происходящие в ее материальном носителе, оно не может решить проблему диахронического тождества личности без учета различных позиций в дебатах эндурантизма/пердурантизма. Проблема в том, что сортальное понятие *qua* подходит только для тождества без учета времени: статуя конституируется бронзой, и может быть конституирована различной бронзой, что и позволяет говорить о том, что два куска бронзы могут быть не тождественны *qua* бронза, но тождественны *qua* статуя. Однако критерии тождества как конституирования несовместимы с адвербиализмом и эндурантизмом, как было показано ранее.

7. Заключение

В статье было показано, как принцип нетождественности различного влияет на выбор различных метафизических позиций, с которыми могут сочетаться те или иные критерии диахронического тождества личности. Нами было продемонстрировано, что элиминативистские, нарративные и «простые» теории не вступают в противоречие с НТР, тогда как комплексные теории – психологические и физические, – должны либо предоставить метафизическое обоснование совместимости утверждаемых ими критериев тождества личности с принципом НТР, либо отрицать этот принцип. Мы рассмотрели различные метафизические обоснования и показали, что сочетание двух интуитивно убедительных и близких к до-теоретическому пониманию вопроса позиций – эндурантизма относительно

²⁵ Одним из ранних сторонников такого способа решения проблемы тождества объектов был Питер Гич, см.: *Geach P.T. Reference and Generality*. Ithaca (NY), 1962.

времени и психологического конституционализма, – влечет за собой серьезные концептуальные сложности.

Этот вывод имеет большое значение для оценки убедительности аргументов сторонников психологического критерия тождества личности, потому что показывает, что они должны обратить внимание не только на критику их позиции со стороны традиционных оппонентов в дебатах о тождестве личности, но и на дебаты о метафизике времени и о природе отношения конституирования. Если представленные в статье аргументы верны, то сторонники психологического критерия должны отказаться либо от эндурантизма в пользу пердурантизма, либо от принципа конституирования личности физическими свойствами ее носителя.

Список литературы

- Волков Д.Б. Преимущества нарративного подхода к проблеме тождества личности // Философский журнал / Philosophy Journal. 2018. Т. 11. № 3. С. 166–175.
- Гаспаров И.Г. «Парадоксы тождества»: Существует ли альтернатива стандартной концепции тождества? // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2011. Т. 30. № 4. С. 84–98.
- Левин С.М. Сознание, организм и объективация личности // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2013. Т. 38. № 4. С. 104–116.
- Левин С.М. Качественное и нумерическое тождество // Финиковый компот. 2018. № 13. С. 184–187.
- Секацкая М.А. Тождество личности как онтологический факт: возражение Дереку Парфиту // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2013. Т. 37. № 3. С. 76–84.
- Секацкая М.А. Пересадка мозга и тождество личности: альтернативная интерпретация одного мысленного эксперимента // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2014. Т. 42. № 4. С. 67–76.
- Секацкая М.А. Необходимые и достаточные критерии тождества личности // Вопросы философии. 2018. № 5. С. 125–133.
- Чирва Д.В. Одинокое животное. Биологический подход к тождеству личности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6: Политология. Международные отношения. 2012. № 4. С. 60–64.
- Чирва Д.В. Метафизика имеет значение. Анималистическая и конституционалистская концепции личности // Мысль: журнал Петербургского философского общества. 2015. № 18. С. 84–93.
- Baker L.R. Persons and Bodies: A Constitution View. Cambridge; N.Y.: Cambridge University Press, 2000. 248 p.
- Black M. The Identity of Indiscernibles // Mind. 1952. No. 61. P. 153–164.
- Forrest P. The Identity of Indiscernibles // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / Ed. by Ed. N. Zalta. Winter 2016 Edition. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/identity-indiscernible/> (дата обращения: 12.07.2019).
- Garrett B. Personal Identity and Self-Consciousness. London; N.Y.: Routledge, 1998. 148 p.
- Geach P.T. Reference and Generality: An Examination of Some Medieval and Modern Theories. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1962. 202 p.
- Hacking I. The Identity of Indiscernibles // Journal of Philosophy. 1975. No. 72 (9). P. 249–256.
- Lewis D.K. Survival and Identity // The Identities of Persons / Ed. by A.O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1983. P. 17–40.
- Lewis D.K. On the Plurality of Worlds. Oxford: Blackwell Publishers, 1986. 288 p.
- Markosian N. Brutal Composition // Philosophical Studies. 1998. No. 92 (3). P. 211–249.
- Parfit D. Personal Identity // The Philosophical Review. 1971. No. 80 (1). P. 3–27.
- Parfit D. Reasons and Persons. Oxford: Oxford University Press, 1984. 229 p.

- Parsons T. *Indeterminate Identity: Metaphysics and Semantics*. Oxford; N.Y.: Clarendon Press, 2000. 240 p.
- Sider T. Four-Dimensionalism // *The Philosophical Review*. 1997. No. 106 (2). P. 197–231.
- Swinburne R. *Personal Identity: The Dualist Theory* // Shoemaker S., Swinburne R. *Personal Identity*. Oxford: Blackwell, 1984. P. 317–333.
- Swinburne R. *Mind, Brain, and Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 242 p.
- Wiggins D. *Identity and Spatio-Temporal Continuity*. Oxford: Basil Blackwell, 1967. 89 p.
- Williamson T. *Identity and Discrimination*. Oxford: Basil Blackwell, 1990. 179 p.

Metaphysical aspects of diachronic personal identity*

Maria A. Sekatskaya

St. Petersburg State University. 7–9 Universitetskaya Emb., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; e-mail: maria.sekatskaya@gmail.com

The debate on diachronic personal identity is a special case of the debate on the diachronic identity of objects in general, which is a part of the agenda of metaphysics. Nevertheless, the participants of the debate on personal identity do not always clarify their positions on some well-established metaphysical principles, in particular, the principle of the ‘non-identity of discernibles’. In addition, they often maintain neutrality about their choice of an approach to mereology and metaphysics of time. Many such approaches that are relevant to the problem of diachronic identity are currently contested. I consider some restrictions that follow from these principles and approaches for any metaphysical theory of diachronic personal identity. I argue that some of these restrictions pose a problem for constitutionalist theories of personal identity.

Keywords: personal identity, psychological criterion, constitution view, mereology, non-identity of discernibles, perdurantism, endurantism

For citation: Sekatskaya, M.A. “Metafizicheskie aspekty diakhronicheskogo tozhdestva lichnosti” [Metaphysical aspects of diachronic personal identity], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 2, pp. 158–172. (In Russian)

References

- Baker, L.R. *Persons and Bodies: A Constitution View*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2000. 248 pp.
- Black, M. “The Identity of Indiscernibles”, *Mind*, 1952, No. 61, pp. 153–164.
- Chirva, D.V. “Odinokoje zhivotnoje. Biologicheskij podhod k tozhdestvu lichnosti” [A lonely animal. Biological approach to personal identity], *Vestnik of Saint-Petersburg University*, Ser. 6, 2012, No. 4, pp. 60–64. (In Russian)
- Chirva, D.V. “Metafizika imejet znachenije. Animalisticheskaja i konstitutsionalistskaja kontseptsii lichnosti” [Metaphysics matters. Animalist and constitution views of a person], *Thought. The Journal of Saint-Petersburg Philosophical Society*, 2015, No. 18, pp. 84–93. (In Russian)
- Forrest, P. “The Identity of Indiscernibles”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2016 Edition, ed. by Ed. N. Zalta [https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/identity-indiscernible/, accessed on 12.07.2019].
- Garrett, B. *Personal Identity and Self-Consciousness*. London; New York: Routledge, 1998. 148 pp.
- Gasparov, I.G. “‘Paradoksy tozhdestva’: Suschestvujet li alternativa standartnoj kontseptsii tozhdestva?” [‘Paradoxes of identity’: Is there an alternative to the standard conception

* The research was supported by Russian Foundation for Basic Research (RFBR), Project No. 18-011-00840 “Personal Identity and the Problem of Responsibility”.

- of identity?], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2011, Vol. 30, No. 4, pp. 84–98. (In Russian)
- Geach, P.T. *Reference and Generality: An Examination of Some Medieval and Modern Theories*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1962. 202 pp.
- Hacking, I. “The Identity of Indiscernibles”, *Journal of Philosophy*, 1975, No. 72 (9), pp. 249–256.
- Levin, S.M. “Soznaniye, organism i objektivatsiya lichnosti” [Mind, Organism and an Objectification of Persons], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2013, Vol. 38, No. 4, pp. 104–116. (In Russian)
- Levin, S.M. “Kachestvennoye i numericheskoye tozhdestvo” [Qualitative and numerical identity], *Finikovyj kompot*, 2018, No. 13, pp. 184–187. (In Russian)
- Lewis, D.K. “Survival and Identity”, *The Identities of Persons*, ed. by A.O. Rorty. Berkeley: University of California Press, 1983, pp. 17–40.
- Lewis, D.K. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell Publishers, 1986. 288 pp.
- Markosian, N. “Brutal Composition”, *Philosophical Studies*, 1998, No. 92 (3), pp. 211–249.
- Parfit, D. “Personal Identity”, *The Philosophical Review*, 1971, No. 80 (1), pp. 3–27.
- Parfit, D. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984. 229 pp.
- Parsons, T. *Indeterminate Identity: Metaphysics and Semantics*. Oxford; New York: Clarendon Press, 2000. 240 pp.
- Sekatskaya, M.A. “Tozhdestvo lichnosti kak ontologicheskij fakt: vozrazheniye Derek Parfitu” [Personal identity as a matter of ontology. An objection to Derek Parfit], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2013, No. 37 (3), pp. 76–84. (In Russian)
- Sekatskaya, M.A. “Peresadka mozga i tozhdestvo lichnosti: alternativnaya interpretatsiya odnogo myslennogo eksperimenta” [Brain transplantation and personal identity. An alternative interpretation of one thought experiment], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2014, Vol. 42, No. 4, pp. 67–76. (In Russian)
- Sekatskaya, M.A. “Neobhodimyje in dostatochnyje osnovaniya tozhdestva lichnosti” [Necessary and sufficient criteria of personal identity], *Voprosy filosofii*, 2018, No. 5, pp. 125–133. (In Russian)
- Sider, T. “Four-Dimensionalism”, *The Philosophical Review*, 1997, No. 106 (2), pp. 197–231.
- Swinburne, R. “Personal Identity: The Dualist Theory”, in: S. Shoemaker & R. Swinburne, *Personal Identity*. Oxford: Blackwell, 1984, pp. 317–333.
- Swinburne, R. *Mind, Brain, and Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 242 pp.
- Volkov, D.B. “Preimushstva narrativnogo podhoda k probleme tozhdestva lichnosti” [The benefits of the narrative approach to personal identity], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2018, Vol. 11, No. 3, pp. 166–175. (In Russian)
- Wiggins, D. *Identity and Spatio-Temporal Continuity*. Oxford: Basil Blackwell, 1967. 89 pp.
- Williamson, T. *Identity and Discrimination*. Oxford: Basil Blackwell, 1990. 179 pp.

Е.В. Логинов

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ТОЖДЕСТВО ЛИЧНОСТИ УСЛОВИЕМ МОРАЛЬНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ?*

Логинов Евгений Владимирович – кандидат философских наук, младший научный сотрудник кафедры истории зарубежной философии. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: loginovlosmar@gmail.com

Многие философы признают, что моральная ответственность тесно связана с тождеством личности. Обычно они утверждают, что тождество личности является необходимым условием моральной ответственности, поскольку никто не должен быть обвинен или удостоиться похвалы за действия, которые он не совершал. В данной статье рассматриваются три парадокса, которые обнаруживаются в процессе концептуального анализа отношений между моральной ответственностью и тождеством личности. Парадокс критерия тождества гласит, что мы либо не можем определить, сохраняется ли тождество личности в случае мысленного эксперимента ее деления, либо делаем выводы с предвосхищением основания. Это приводит к необходимости различать критерий и симптом тождества личности. Парадокс моральной ответственности показывает, что моральная ответственность не может быть симптомом тождества личности. Парадокс выживания показывает, что чувство «быть собой» также не может быть симптомом тождества личности. Статья заканчивается предложением либо усовершенствовать теорию моральной ответственности, либо принять метафизику, которая может «растворить» эти парадоксы.

Ключевые слова: тождество личности, моральная ответственность, выживание

Для цитирования: Логинов Е.В. Является ли тождество личности условием моральной ответственности? // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 2. С. 173–184.

Хотя некоторые ученые находят обсуждение проблемы тождества личности уже у ранних пифагорейцев¹, большинство актуальных дискуссий восходит к идеям 27 главы II книги «Опыта о человеческом разумении» Дж. Локка. Что делает нас нами? Что позволяет нам оставаться собой, несмотря на течение времени? Кажется, тут не должно быть ничего сложного. Мы имеем все основания ожидать если не простоты, то ясности в этом вопросе. Но уже первичное

* Статья подготовлена в рамках деятельности Выдающейся научной школы МГУ им. М.В. Ломоносова «Трансформации культуры, общества и истории: философско-теоретическое осмысление».

¹ Barnes J. The Presocratic Philosophers. L.; N.Y., 1982. P. 82–94.

знакомство с литературой показывает, что до ясности философам, работающим в этой области, далеко².

Прежде всего, неясно, в чем именно состоит проблема. Отличается ли она от проблемы сознания-тела? Является ли она этической или метафизической? Видимо, неслучайно оба впечатляющих открытия в этой области, сделанных в последние десятилетия, – появление нарративной теории и анимализма – связаны с анализом самого вопроса о тождестве личности³.

В этой работе я покажу парадоксы, которые возникают при обдумывании связи тождества личности и моральной ответственности. Сама эта связь обсуждается по меньшей мере со времен Локка. Говоря о «парадоксах», я не имею в виду противоречия в строгом смысле слова, апории или антиномии. Слово «парадокс» обозначает тут лишь то, что в некий обозначенный момент рассуждения мне не удавалось двинуться дальше, приходилось поворачивать назад.

Я изложу три парадокса тождества личности. Я не утверждаю, что этих парадоксов не больше трех и что это число имеет тут какое-либо значение. Сначала я перечислю их, затем выдвину главный тезис статьи, а после подробно раскрою каждый из парадоксов. Вот они: парадокс критерия тождества, парадокс моральной ответственности, парадокс выживания. Из первого парадокса следует необходимость того, что я называю «симптомом» тождества личности. Из второго следует, что моральная ответственность не может быть таким симптомом. Из третьего следует, что чувство «я» не может быть таким симптомом.

Смысл всего этого рассуждения можно предварительно выразить так: даже моральная ответственность не достаточно хороша для тождества личности, но больше у тождества личности ничего нет.

Мысль о связи тождества личности и моральной ответственности хорошо выражает то, что я называю принципом Брэдли. Говоря так, я не утверждаю, что сам Ф. Брэдли придерживался такого принципа, или что он впервые его сформулировал; достаточно, что Брэдли формулирует его просто и ясно: «...первым условием возможности моей виновности или самого рассмотрения меня как субъекта морального вменения, является моя самоподобность. Я должен все время быть одной тождественной личностью»⁴. То, что Брэдли называет тут «виновностью» и «вменением», сегодня в рамках исследований тождества личности называют «моральной ответственностью». Последняя понимается через совокупность практик приписывания действиям или деятелям статусов «заслуживает одобрения» или «заслуживает порицания». Деятель *A* считается морально ответственным за действия *x*, *y*, *z*, если и только если он совершил эти действия. Эти действия разумно рассматривать с точки зрения морали, и следствием этого рассмотрения является приписывание самим действиям или деятелю статусов «заслуживает одобрения» или «заслуживает порицания». Моральная ответственность здесь понимается именно так – обобщенно и формально. Предполагается, что с таким ее истолкованием может согласиться любой человек, вне зависимости

² Personal Identity. Berkeley; Los Angeles; L., 1975; The Identities of Persons. Berkeley; Los Angeles; L., 1976; Personal Identity. Oxford, 2003; Волков Д.Б. Свобода воли. Иллюзия или возможность. М., 2018. С. 231–261.

³ Schechtman M. The Constitution of Selves. Ithaca (NY), 2007; Olson E. The Human Animal: Personal Identity Without Psychology. N.Y., 1997.

⁴ Bradley F.H. Ethical Studies. Oxford, 1927. P. 5.

от его предпочтений в моральной философии. Принцип Брэдли утверждает, что тождество личности является необходимым условием моральной ответственности. Если это так, то между тождеством личности и моральной ответственностью существует необходимая связь. Согласно обычной манере рассуждения, это означает, что мы можем использовать принцип «сохранение моральной ответственности является признаком сохранения тождества личности». Этот принцип не представляется мне очевидным.

1. Парадокс критерия тождества

Почему тождество личности вообще может быть для нас проблемой? Не является ли оно просто фактом? Закон тождества – это фундаментальный логический закон, которому все должно подчиняться без исключения. А так как личности входят в область «всего», то и они должны быть само-тождественны. Такое рассуждение не открывает нам, в каком именно смысле личности сохраняют тождественность себе во времени. Более того, оно само может быть поставлено под сомнение. Вполне можно утверждать, что именно некритическое отношение к закону тождества и является источником всех трудностей, связанных с предметом нашего рассмотрения.

Здесь можно усомниться в том, что при обсуждении тождества личности в принципе имеется в виду именно логический закон тождества. Однако принятие во внимание того факта, что метафизики постоянно беспокоятся о рефлексивности, симметричности и транзитивности исследуемого ими отношения, может это сомнение успокоить⁵. Другое дело, что они, возможно, неправы. Источник этого нового сомнения, насколько я понимаю, в том, что закон тождества кажется плохо совместимым с изменчивостью мира. Кажется, что если мы предполагаем именно логическое понимание тождества, то оно исключает возможность качественного изменения при сохранении нумерического тождества⁶. Но это зависит от того, как именно мы формулируем закон тождества. Если нам важно выразить транзитивность, симметричность и рефлексивность исследуемого отношения, то можно свести « A тождественно A » к « $A=A$ », если в нашем языке есть знак равенства. Если такого знака в нашем языке нет, то в таком случае мы могли бы выразить закон тождества так, как это делается в логике высказываний: « $A \supset A$ »⁷.

⁵ См., например: *Reid T. Of Mr. Locke's Account of Our Personal Identity // Personal Identity. Berkeley; Los Angeles; L., 1975. P. 112–118* (рус. пер.: *Рид Т. Тождество личности // Финиковый Компот. 2018. № 13. С. 90–98*); *Wiggins D. Identity and Spatio-Temporal Continuity. Oxford, 1967*; *Lewis D. Survival and Identity // The Identities of Persons. Berkeley; Los Angeles; L., 1976. P. 17–40*; *van Inwagen P. Materialism and the Psychological-Continuity Account of Personal Identity // Philosophical Perspectives. 1997. Vol. 11. P. 305–319*.

⁶ *Энгельс Ф. Диалектика природы. Л., 1948. С. 170–172*. В современной философии подмена закона тождества на принцип неразличимости тождественных приводит к проблеме внутренних временных свойств и дискуссии пердурантистов и эндурантистов.

⁷ *Бочаров В.А., Маркин В.И. Введение в логику. 2-е изд. М., 2015. С. 113*. Эта формула может не быть законом в некоторых многозначных логиках. Например, если мы принимаем три истинностных значения, допускаем, что третье истинностное значение передает неопределенность, общее значение импликации должно быть «неопределенность», при этом выделенным значением мы считаем только «истина», то « $A \supset A$ » не будет тождественно-истинной формулой. В этом случае мы можем полагать закон тождества *метатеоретическим требованием к семантике*, согласно которому один и тот же знак в процессе рассуждения

Существенно, что это ничего не говорит о структуре самого «А». Качественное тождество задается не законом тождества самим по себе. Оно задается принципом неразличимости тождественных. А это не одно и то же. Принцип неразличимости тождественных может быть рассмотрен как один из способов выразить суть понятия «тождество», но не единственный и не окончательный⁸.

Есть, впрочем, и другой способ утверждать, что тождество не играет существенной роли в метафизике тождества личности. Этот способ предложен Д. Парфитом и выражен в его знаменитом тезисе: «тождество не важно». Чтобы доказать его, он приводит свою версию аргумента деления⁹. Предположим, что А серьезно заболела и единственный способ спасти ее – это перенести ее личность в новое тело. Известно, что это не повлечет драматических изменений характера и памяти, а новое тело будет клоном, полной физической копией старого (кроме того факта, что оно будет здорово). Разумеется, личность А1 в теле клона будет уверена, что она и есть А. Скажете ли вы, что А и А1 есть одна и та же личность? Вероятно, что да. Тогда Парфит скажет, что можно создать еще одного клона, А2. И раз сознание можно перенести один раз, то почему не второй? А2 будет точной физической копией А, иметь ее характер, память и привычки. Тогда:

- (1) А1 не тождественна А2;
- (2) А1 тождественна А;
- (3) А2 тождественна А;
- (4) А1 тождественна А2;
- (5) (1) противоречит (5).

Причиной возникновения противоречия тут является тот факт, что психологические теории, которые тут критикует Парфит, нарушают принцип транзитивности тождества. Это хороший довод. Думаю, он верен применительно к психологическим теориям, которые допускают разрыв в потоке сознания и перенос сознания. Из этого довода, по Парфиту, следует, что тождество не важно. Так ли это?

Предположим, что скептик сомневается в (2). Что на это может сказать Парфит? Парфит напомнит скептику, что тот фактически уже согласился с (2), когда речь шла о единичном переносе сознания. Как успех этой операции может зависеть от успеха второй? Двойной успех, считает Парфит, не может быть провалом.

Тогда скептик может отказаться от своего первоначального мнения. Его новый тезис состоит в том, что даже единичный перенос сознания означает конец изначальной личности. Он приводит такой аргумент: конститутивным для личности является факт континуальности¹⁰ ее существования, а перенос

не должен менять своего значения. Для целей метафизики тождества личности этого будет достаточно.

⁸ Логинов Е.В., Мерцалов А.В., Салин А.С., Чугайнова Ю.И., Юнусов А.Т. Прологомены к проблеме тождества личности // Финиковый Компот. 2018. № 13. С. 12–13.

⁹ Parfit D. Personal Identity // Personal Identity. Berkeley; Los Angeles; L., 1975. P. 199–223. Аргумент Парфита, который развивает темы из Д. Виггинса и С. Шумейкера, предполагает деление мозга. Этот ставший классическим сценарий не кажется мне удачным, так как такое деление мозга противоречит данным физиологии. Поэтому я изложу аргумент деления в той версии, которая мне самому кажется наиболее правдоподобной и сильной.

¹⁰ Это положение – общий принцип, который может касаться любых объектов. Неважно, о физической или о психической континуальности речь. О первой см.: Lewis D. Plurality

сознания явно означает разрыв. Парфит на это, видимо, скажет, что сторонники психологического тождества личности обычно сами допускают разрывы: так у них заведено с эпохи Просвещения. Скептик ответит: тогда его, скептика, психологическая теория лучше других психологических теорий. Ведь она устойчива к аргументу деления. А это не даст Парфиту сделать вывод о том, что тождество не важно.

Парфиту нужен способ, который позволил бы ему убедить скептика в том, что $A1$ тождественна A . В ситуации спора с конкретным теоретиком тождества, который признает возможность разрыва, т.е. с теоретиком квазиллокковского типа, Парфит использует теорию противника против него самого. Но у скептика нет никакой заранее принятой теории, он просто исследует доводы в пользу тезиса «тождество не важно». И если единственный аргумент тут – всего лишь аргумент против одной конкретной теории, то скептик вправе остаться при своем сомнении.

Парфиту нужен такой «детектор тождества», который позволил бы ему в условиях мысленного эксперимента удостоверить факт тождественности личности до произведенных в рамках эксперимента изменений и личности, что стала результатом этих изменений. Если содержание этого «инструмента» будет совпадать с теорией тождества личности, то мы впадем в предвосхищение основания и онтологизируем наш способ измерения, наш концептуальный аппарат. Такая теория не будет фальсифицируемой, ведь «измерение» каждый раз будет показывать, что теория верна, ведь «измерение» и есть теория. Если же содержание этого «инструмента» не будет совпадать с теорией, то Парфиту придется специально обосновать их связь. При этом использование «инструмента» должно быть совместимо с другими концепциями тождества личности, дабы избежать предвосхищения основания. Таков парадокс критерия тождества.

Здесь полезно ввести различие между *онтологическим критерием* и *концептуальным симптомом* тождества личности. Первое есть условие, выполнение которого делает личность тождественной во времени. Выполнение этого условия должно быть доступно потенциальному идеальному наблюдателю. Онтологический критерий указывает на то, что есть тождество личности. Именно критерий тождества мы должны установить в теории тождества личности. Второе есть то, обнаружение чего в ходе мысленного эксперимента свидетельствует о тождестве. Симптом – это то, что проявляется, когда тождество личности есть. Симптом *значит*, что тождество личности есть. Различие между критерием и симптомом провел Л. Витгенштейн, а в отече-

of Worlds. Oxford, 1986. P. 80–81. О второй см.: Локк Дж. Опыт о человеческом разуме // Локк Дж. Сочинения: в 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 387–389. У самого Локка при переносе сознания разрыва не возникает, так как он также предполагает душу (см.: § 15, 27 глава, II книга «Опыта»). Неясно, допускал ли Локк возможность сохранения тождества личности при переносе сознания без носителя, но скорее нет, чем да. Современные теоретики психологического тождества существование души не предполагают, но и в разрывах, о которых тут идет речь, проблемы, как правило, не видят. Между тем, функцию души по связыванию фрагментов потока сознания, который очевидно дискретен, могут выполнять бессознательные квалиа, при условии, что они существуют (см.: Васильев В.В. Сознание и вещи. М., 2014. С. 188–189). Неясно, возможно ли предположить перенос бессознательных квалиа без ущерба для потока сознания и возможно ли перенести ли такие квалиа дважды. Я сам думаю, что это возможно, но теоретик психологического тождества может считать иначе.

ственной философии подробно развил А.Ф. Грязнов¹¹. Употребление мною здесь этих понятий наследует их разработкам.

Я вижу только один способ, которым Парфит мог бы развить свое рассуждение: он должен назвать симптом. Мне известны лишь два кандидата на это место: моральная ответственность и чувство «я». Эта двойственность «врожденна» дискурсу о тождестве личности: Локк определяет личность и как юридический термин (*forensic term*), и через «я» (*Self*). Этим кандидатам соответствуют две возможные линии рассуждений:

(i). Парфит может настаивать на том, что скептик должен принять (2);

(ii). Парфит может настаивать на возможности безразрывного переноса сознания.

В случае (i) Парфит, вероятно, будет опираться на моральные соображения. Представьте, что *A* – это международная преступница. Ужасные злодеяния позволили ей накопить баснословные сокровища, которые хранятся в только ей одной известном месте. Спасаясь от правосудия, этот человек проходит операцию по переносу сознания. «На выходе» получается личность с той же системой ценностей, с тем же характером, той же памятью. Эта личность находится в теле, которое качественно тождественно телу *A*, которое после операции было уничтожено. После операции *A1* находит клад, выплачивает положенный процент государству и на оставшиеся миллиарды начинает жить в свое удовольствие. Если мы отрицаем (2), то нет никаких оснований для наказания *A1* или пресечения ее деятельности. Клад мог найти кто угодно. *A1* не просила врачей создавать ее из сознания *A* и плоти, аналогичной плоти *A*. Виновата ли она в том, что помнила расположение клада? Уверен, что многие скажут: вряд ли. Можно сказать, что власти все равно заберут клад полностью, так как он был собран незаконным путем. Но представьте, что клон сразу после своего создания был погружен в криогенный сон на несколько сотен лет. Все пострадавшие и их наследники давно умерли, теперь клад *A* ничем не отличается от обычных кладов. Можно ли теперь доказать, что мы не должны отдавать клад *A1*? Если мы принимаем (2), то у правосудия появляется шанс покарать преступницу. Такого рода примеры, вызывающие к чувству справедливости и жажде воздаяния, должны убедить скептика принять (2).

В случае (ii) Парфит, вероятно, будет говорить о том, что сознание могло бы переместиться с одного носителя на другой, не теряя своей самости, а именно не сталкиваясь с разрывами в ментальной деятельности. Если это возможно, то неясно, что запрещает нам провести операцию дважды, воссоздав аргумент деления на новом уровне. Парфит должен утверждать, что нам запрещает это единичность каждого сознания. Тогда только один из наследников *A* будет ей тождественен, а вторая личность будет лишь клоном или копией со своим единичным сознанием¹².

Я исследовал оба эти пути и нашел, что ни один из них не проходим.

¹¹ Грязнов А.Ф. Проблема ментальных понятий в западной философской психологии // Грязнов А.Ф. Аналитическая философия. М., 2006. С. 360–361.

¹² Исторический Парфит, полагаю, не мог бы выбрать ни один из этих путей как раз в силу тезиса «тождество не важно». Однако для того, чтобы обосновать этот тезис, ему нужно как-то убедить скептика в истинности (2). Из его собственных работ не ясно, как он мог бы это сделать.

2. Парадокс моральной ответственности

Моральная ответственность – традиционный концептуальный симптом тождества личности. Ее использует Локк, она же – незаменимый инструмент для преподавателя, который читает курс по тождеству личности. Если вам нужно объяснить кому-то, в чем состоит проблема тождества личности, то легче всего сделать это, используя моральную ответственность как симптом тождества. Однако за таким педагогическим потенциалом стоит концептуальная непроясненность.

Кажется, что самый простой способ отказать моральной ответственности в статусе симптома – это спросить, что она такое. В ответе на этот вопрос нет единства. «Моральная ответственность» как воздаяние, «моральная ответственность» как превентивный механизм, направленный на предотвращение преступлений, «моральная ответственность» как эффект ответных установок¹⁵ – все это разные понятия, их применение в качестве симптома дает разные результаты. Метафизики обычно используют тот усредненный вариант, который я описал в начале статьи.

Упрек в недостаточной определенности здесь неэффективен. Метафизик может просто выбрать ту теорию моральной ответственности, которая отвечает его моральному чувству. Нельзя упрекнуть метафизика и в том, что он ставит онтологию в зависимость от этики: этот довод бьет мимо цели как раз благодаря различию критерия и симптома. Чтобы онтология зависела от этики, моральная ответственность должна быть критерием, а в таком качестве ее мало кто использует. Лучший способ показать, что моральная ответственность не может быть *хорошим* симптомом тождества личности – продемонстрировать, что симптомом тождества личности она служить не может *в принципе*.

Моральная ответственность выражает некое отношение между действием или деятелем и моралью. Ее можно представить как функцию, которая каждому из множества действий, совершаемых некой личностью, ставит в соответствие значения «заслуживает одобрения», «заслуживает порицания» или «не имеет моральной оценки». Если правы те теоретики морали, которые считают, что моральную оценку имеет любое действие, то третье значение просто никогда не выбирается. Такое отношение может быть либо аналитическим, либо синтетическим.

Если это отношение является аналитическим, то связь между каждым действием и его оценкой является необходимой и потому не может быть разумно поставлена под вопрос после того, как все обстоятельства дела стали известны. Это значит, что моральное рассуждение подобно расследованию преступления: если оно успешно, то мы просто обнаруживаем то, что уже существовало до начала нашего исследования. Это делает образ морали механистическим, ригористическим. На мой взгляд, сомнения в природе морального рассуждения играют иную роль, нежели в сыском деле или в научном исследовании. В последних люди сомневаются по поводу достоверности фактов, по поводу связи фактов между собой, по поводу выводов, которые следуют из этих фактов и связи между ними. Вопрос о праве исследователя или судьи судить может подниматься либо ввиду подозрений в профессиональной некомпетентности, либо в связи с собственно юридическими

¹⁵ Беседин А.П. Натуралистический аргумент П. Стросона в пользу моральной ответственности // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2015. № 6. С. 8–16.

коллизиями (в случае, когда каким-то типом расследования или исследования занимается человек без соответствующего права доступа, например, к секретности нужного уровня). Но для морального сомнения как раз и характерно быть направленным на право судящего судить. В таких случаях речь не идет о подозрении в обладании какой-то профессиональной компетентностью или обладании судящим соответствующим мандатом, данным извне.

Такую моральную ответственность нельзя выбрать в качестве симптома на основании приведенных моральных соображений. Но даже если вы не согласны с тем, что мораль не может быть в указанном смысле механистической, то принять аналитическую моральную ответственность как симптом тождества личности все равно нельзя. Представим, что Парфит убеждает скептика в (2), говоря, что *A* грабила, а грабеж заслуживает осуждения, и нет никого, кроме *A1*, кого можно было бы за это деяние осудить, и, следовательно, *A1* есть *A*. В ответ скептик может разумно а) отрицать, что именно «грабеж» всегда имеет оценку «заслуживает осуждения», т.е. отрицать, что связь здесь является необходимой; б) утверждать, что, хотя грабеж действительно всегда заслуживает осуждения, он не понимает, почему судить стоит именно *A1*. Вариант а) граничит с нигилизмом, но скептик не обязан распространять свое сомнение в отношении *этого* грабежа на другие случаи. Выбрав вариант б), который кажется мне более сильным, он соглашается с тем, что за грабеж стоит осудить *A*, но отказывается признать, что на том же основании можно судить и *A1*. Парфит может сказать, что *A* уже нельзя осудить и наказать, то скептик ответит, что это не значит, что *A* нельзя осуждать. Иными словами, аналитической связью моральная ответственность быть не может.

Если моральная ответственность является синтетической связью, то мы всегда можем поставить ее под вопрос. А это значит, что если скептик спросит, а почему мы должны в данном случае считать личность ответственной, то проponent мысленного эксперимента не сможет ему ответить. Дело только в том, что синтетические связи в принципе сомнительны. Они в принципе могут распадаться, а значит, мы не можем быть уверены, что этого не происходит в данном случае. Мы ставим эксперимент в стиле Парфита. Парфит доказывает (2) на основании рассуждения, подобного рассуждению о преступнице и кладе. Скептик не знает, нет ли у синтетической связи «преступления» и «осуждения» диспозиции «быть разрушаемой», если нарушается каузальная или психологическая непрерывность. Ничего не говорит эта связь и о том, индифферентна ли она относительно времени или имеет срок годности. Парфит тоже этого не знает. Он вынужден помещать контингентную связь в условия, которые влияют на нее непредсказуемым и ненаблюдаемым образом. Поэтому теоретик тождества личности не сможет убедить скептика, что тут он полагается на надежный симптом.

Следовательно, моральная ответственность не может быть концептуальным симптомом для тождества личности.

3. Парадокс выживания

«Я» – традиционный оплот философской достоверности. Можно поставить под сомнение, что чувство «я» действительно достоверно. Но сложно отрицать, что у нас по крайней мере есть иллюзия обладания чувством «я». Если это так, то «я» можно использовать в качестве концептуального симптома.

Тогда мысленные эксперименты придется ставить от первого лица, что само по себе не проблема. Именно так и делает Ричард Суинберн¹⁴. Он учит, что «я» – это информативный десигнатор, т.е. для каждого, кто знает, что это слово значит, верно, что он знает необходимые и достаточные условия того, чтобы вещь, обозначаемая этим словом, была именно этой вещью, т.е. знает природу обозначаемого. Поэтому ошибка идентификации исключается. Следовательно, в результате любого мысленного эксперимента в стиле Парфита, поставленного от первого лица, я смогу понять, выжил я или нет, ведь я всегда знаю, на какую вещь указывает термин «я».

Проблема состоит в том, что такой подход к симптому предполагает, что мы способны различать между «я» и «не-я». А это означает, что у нас есть опыт, который было бы правильно описать как «перестать быть собой и начать быть кем-то другим». Полагаю очевидным, что такого опыта у нас нет. Более того, думаю, что такой опыт логически невозможен, во всяком случае, если «я» есть что-то простое, как утверждают сторонники этого пути рассуждения. Эта очевидность и приводит к тому, что предложение Суинберна сталкивается со следующей дилеммой: «я» либо формально, либо содержательно, и ни одна из этих возможностей не дает того, что нужно для хорошего симптома.

Допустим, что «я» есть нечто бессодержательное, нечто формальное. Точка, в которой сходятся все наши перцепции. Могу ли я ошибаться в том, что «я» сегодняшний есть «я» вчерашний? Нет. Такие суждения безошибочны. Но если «я» есть лишь формальный момент мысли, то у *A* и *B* он не различается. И *A* вполне может стать *B* и не заметить этого. А это делает формальное «я» бесполезным в качестве концептуального симптома.

Допустим, что «я» есть что-то содержательное. Например, «я» есть самое существенное в моей психике, то, что отличает меня от *B*. Дает ли такое понимание «я» надежный концептуальный симптом тождества личности? Нет. Достоинством формального понимания «я» было то, что мы не можем в таком случае совершить ошибку идентификации. Введение содержания вносит сюда возможность ошибки. Допустим, ставя мысленный эксперимент, Парфит предлагает скептику принять, что «я» скептика совпадает с бытием *C*. Если полученная в результате эксперимента личность сохранит в себе чувство бытия *C*, то мы сочтем это концептуальным симптомом того, что эта личность есть *A*. Этим приемом Парфит и Суинберн могли бы надеяться убедить скептика принять (2). Они должны это сделать для того, чтобы их довод работал не только против некоторых теорий психологического тождества, но обосновывал некий более широкий подход (нигилизм в случае Парфита, субстанциальный дуализм в случае Суинберна). Допустим теперь, что наш скептик – преподаватель философии. Это и выбирается в качестве *C*. Тогда суждение «Это я» эквивалентно в его устах суждению «Это преподаватель философии». Легко представить, к каким неприятным последствиям ведет эта эквиваленция. Если во время мысленного эксперимента скептик будет уволен, то на выходе он скажет, что остался собой, так как остался преподавателем философии, хотя на самом деле это уже не будет соответствовать действительности. Эту трудность можно обойти с помощью вечных предложений в стиле Куайна: «Я – тот, кто *тогда-то* и *тогда-то*

¹⁴ Swinburne R. Substance Dualism // Faith and Philosophy. 2009. Vol. 26. No. 5. P. 501–513; *Idem*. Mind, Brain, and Free Will. Oxford, 2013.

является преподавателем философии». На место «тогда-то и тогда-то» можно поставить момент до начала мысленного эксперимента. Но в таком случае мы столкнемся с другой трудностью: неясно, существует ли особое переживание «чувствовать, что ты есть тот, кто *тогда-то и тогда-то* являлся преподавателем философии». Оно должно быть отлично от переживания «я есть тот, кто является преподавателем философии», иначе достоинства вечных предложений нам не помогут. Допустим, что такое чувство есть. Но ничто не связывает его именно со мной, даже если нет других людей, которые *тогда-то и тогда-то* были преподавателями философии. Другой человек, *В*, может быть убежден в том, что он *тогда-то и тогда-то* был преподавателем философии, и чувствовать, что это так, даже если это не так. В этом случае симптом будет указывать на то, что я тождественен *В*. Относительно любого эмпирического содержания мы можем совершать ошибку идентификации. Значит, такой вариант концептуального симптома не работает.

Дабы избежать предвосхищения основания при анализе результатов мысленных экспериментов, нам нужно различие симптома и критерия. Симптом должен помочь нам найти критерий. Но сформулировать сам симптом не получается. Что из этого следует? Думаю, теоретики тождества личности тут могут попытаться утверждать три разные вещи. Во-первых, мы можем изменить свою теорию моральной ответственности. Возможно, это базовое понятие было нами неверно истолковано. Мне видится весьма вероятным, что более развитая теория моральной ответственности покажет, что это понятие не может быть использовано в метафизических исследованиях интересующего нас типа, но это требует специального анализа. Во-вторых, можно улучшить наше понятие «я» с тем, чтобы обойти парадокс выживания. Этот путь кажется наименее обещающим, но его нельзя сбрасывать со счетов (ведь нечто подобное и предлагает, в конечном счете, анимализм). В-третьих, можно принять какую-то третью теорию симптома. Первый путь является этическим, второй и третий – метафизическими¹⁵.

Список литературы

- Беседин А.П. Натуралистический аргумент П. Стросона в пользу моральной ответственности // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2015. № 6. С. 8–16.
- Бочаров В.А., Маркин В.И. Введение в логику. 2-е изд. М.: Форум; ИНФРА-М, 2015. 560 с.
- Васильев В.В. Сознание и вещи. М.: Либроком, 2014. 240 с.
- Волков Д.Б. Свобода воли. Иллюзия или возможность. М.: Карьера Пресс, 2018. 368 с.
- Грязнов А.Ф. Проблема ментальных понятий в западной философской психологии // Грязнов А.Ф. Аналитическая философия. М.: Высшая школа, 2006. С. 351–362.
- Логинов Е.В., Мерцалов А.В., Салин А.С., Чугайнова Ю.И., Юнусов А.Т. Прологомены к проблеме тождества личности // Финиковый Компот. 2018. № 13. С. 6–40.
- Локк Дж. Опыт о человеческом разумении / Пер. с англ. А.Н. Савина // Локк Дж. Сочинения: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 78–582.

¹⁵ Я благодарен профессору В. Васильеву, А. Мерцалову, А. Юнусову, А. Беседину, А. Беликову, профессорам Э. Олсону и Р. Суинберну за помощь в работе над этой статьей. Я признателен Московскому центру исследования сознания и лично профессору Д. Волкову за возможность принять участие в организации Летней школы по тождеству личности на Мальте (2018). Никто из них не разделяет со мной ответственности за ошибки, содержащиеся в этой статье.

- Рид Т. Тождество личности / Пер. с англ. Д. Еремина // Финиковый Компот. 2018. № 13. С. 90–98.
- Энгельс Ф. Диалектика природы. Л.: Политиздат, 1948. XVI, 331 с.
- Barnes J. The Presocratic Philosophers. L.; N.Y.: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1982. 601 p.
- Bradley F.H. Ethical Studies. Oxford: At the Clarendon press, 1927. 344 p.
- Inwagen van P. Materialism and the Psychological-Continuity Account of Personal Identity // Philosophical Perspectives. 1997. Vol. 11. P. 305–319.
- Lewis D. Survival and Identity // The Identities of Persons / Ed. by A.O. Rorty. Berkeley; Los Angeles; L.: University of California Press, 1976. P. 17–40.
- Lewis D. Plurality of Worlds. Oxford: Blackwell, 1986. ix, 276 p.
- Olson E. The Human Animal: Personal Identity Without Psychology. N.Y.: Oxford University Press, 1997. 200 p.
- Parfit D. Personal Identity // Personal Identity / Ed. by J. Perry. Berkeley; Los Angeles; L.: University of California Press, 1975. P. 199–223.
- Personal Identity / Ed. by J. Perry. Berkeley; Los Angeles; L.: University of California Press, 1975. 248 p.
- Personal Identity / Ed. by R. Martin, J. Barresi. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003. 389 p.
- Reid T. Of Mr. Locke's Account of Our Personal Identity // Personal Identity / Ed. by J. Perry. Berkeley; Los Angeles; L.: University of California Press, 1975. P. 112–118.
- Schechtman M. The Constitution of Selves. Ithaca (NY): Cornell University Press, 2007. 192 p.
- Swinburne R. Substance Dualism // Faith and Philosophy. 2009. Vol. 26. No. 5. P. 501–513.
- Swinburne R. Mind, Brain, and Free Will. Oxford: Oxford University Press, 2013. 242 p.
- The Identities of Persons / Ed. by A.O. Rorty. Berkeley; Los Angeles; L.: University of California Press, 1976. 333 p.
- Wiggins D. Identity and Spatio-Temporal Continuity. Oxford: Basil Blackwell, 1967. 83 p.

Is personal identity a condition of moral responsibility?*

Evgeny V. Loginov

Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: loginovlosmar@gmail.com

Many philosophers accept that moral responsibility is closely connected with personal identity. They usually claim that personal identity is a necessary condition for moral responsibility since nobody should be blamed or praised for actions that they did not perform. This article considers three paradoxes discovered in the process of a conceptual analysis of relations between moral responsibility and personal identity. The criteria of identity paradox states that we either cannot determine whether the identity of a person has survived in the duplication case, or we do so with *petitio principii*. The moral responsibility paradox shows that moral responsibility cannot be the symptom of personal identity. The survival paradox displays that feeling of “being me” cannot be the symptom of personal identity. The article ends with a suggestion to either improve the theory of moral responsibility or adopt a metaphysics that could dissolve these paradoxes.

Keywords: personal identity, moral responsibility, survival

For citation: Loginov, E.V. “Yavlyaetsya li tozhdestvo lichnosti usloviem moral'noi otvetstvennosti?” [Is personal identity a condition of moral responsibility?], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 2, pp. 173–184. (In Russian)

* The research was conducted in the framework of the Leading scientific school of Lomonosov Moscow State University “Transformations of culture, society and history: a philosophical and theoretical understanding”.

References

- Barnes, J. *The Presocratic Philosophers*. London; New York: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1982. 601 pp.
- Besedin, A. "Naturalisticheskii argument P. Strosona v pol'zu moral'noi otvetstvennosti" [Peter Strawson's Naturalistic Argument for Moral Responsibility], *Vestnik Moskovskogo universiteta, Ser. 7: Filosofiya*, 2015, No. 6, pp. 8–16. (In Russian)
- Bocharov, V.A. & Markin, V.I. *Vvedenie v logiku* [Introduction in Logic], 2nd ed. Moscow: Forum Publ.; INFRA-M Publ., 2015. 560 pp. (In Russian)
- Bradley, F.H. *Ethical Studies*. Oxford: At the Clarendon press, 1927. 344 pp.
- Engels, F. *Dialektika prirody* [Dialectics of Nature]. Leningrad: Politizdat Publ., 1948. XVI, 331 pp. (In Russian)
- Gryaznov, A.F. "Problema mental'nykh ponyatii v zapadnoi filosofskoi psikhologii" [The problem of mental concepts in philosophical psychology], in: A.F. Gryaznov, *Analiticheskaya filosofiya* [Analytic philosophy]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 2006, pp. 351–362. (In Russian)
- Inwagen, van P. "Materialism and the Psychological-Continuity Account of Personal Identity", *Philosophical Perspectives*, 1997, Vol. 11, pp. 305–319.
- Lewis, D. "Survival and Identity", *The Identities of Persons*, ed. by A.O. Rorty. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1976, pp. 17–40.
- Lewis, D. *Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986. ix, 276 pp.
- Locke, J. "Opyt o chelovecheskom razumenii" [Essay on Human Understanding], trans. by A.N. Savin, in: J. Locke, *Sochineniya* [Collected Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1985, pp. 78–582. (In Russian)
- Loginov, E.V., Mertsalov, A.V., Salin, A.S., Chugainova, Y.I. & Iunusov, A.T. "Prolegomeny k probleme tozhdestva lichnosti" [Prolegomena to Personal Identity Problem], *Finikovyj Kompot*, 2018, No. 13, pp. 12–13. (In Russian)
- Martin, R. & Barresi, J. (eds.) *Personal Identity*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003. 389 pp.
- Olson, E. *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. New York: Oxford University Press, 1997. 200 pp.
- Parfit, D. "Personal Identity", *Personal Identity*, ed. by J. Perry. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1975, pp. 199–223.
- Perry, J. *Personal Identity*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1975. 248 pp.
- Reid, T. "Of Mr. Locke's Account of Our Personal Identity", *Personal Identity*, ed. by J. Perry. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1975, pp. 112–118.
- Reid, T. "Tozhdestvo lichnosti" [Personal Identity], trans. by D. Eremin, *Finikovyj Kompot*, 2018, No. 13, pp. 90–98. (In Russian)
- Rorty, A.O. (ed.) *The Identities of Persons*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1976. 333 pp.
- Schechtman, M. *The Constitution of Selves*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2007. 192 pp.
- Swinburne, R. "Substance Dualism", *Faith and Philosophy*, 2009, Vol. 26, No. 5, pp. 501–513.
- Swinburne, R. *Mind, Brain, and Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 250 pp.
- Vasilyev, V.V. *Soznanie i veshchi* [Consciousness and Things]. Moscow: Librokom Publ., 2014. 240 pp. (In Russian)
- Volkov, D. *Svoboda voli. Illyuziya ili vozmozhnost'* [Free Will. Illusion or Opportunity]. Moscow: Kar'era Press, 2018. 368 pp. (In Russian)
- Wiggins, D. *Identity and Spatio-Temporal Continuity*. Oxford: Basil Blackwell, 1967. 83 pp.

Б.В. Фауль

ЧЕТЫРЕХМЕРНЫЕ ТЕОРИИ СУЩЕСТВОВАНИЯ ОБЪЕКТОВ ВО ВРЕМЕНИ*

Фауль Богдан Владимирович – аспирант, лаборант-исследователь. Институт философии СПбГУ. Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5; e-mail: faulbogdan@gmail.com

Спецификация условий диахронического тождества объектов предполагает, что они могут существовать во времени. Однако данное предположение не бесспорно. В современной литературе выделяют два подхода к существованию объектов во времени: они могут существовать либо трехмерным образом, либо четырехмерным. Цель статьи в том, чтобы, во-первых, познакомить читателя с современными четырехмерными теориями, а во-вторых, составить общее представление об основных сюжетных линиях современной дискуссии о проблеме существования объектов во времени. Сначала мы сравним трехмерные и четырехмерные теории. После этого мы перейдем к тому, каким образом четырехмерные теории решают головоломки существования объектов во времени, среди которых – расщепление личности. В конце мы рассмотрим возражения против четырехмерной теории существования объектов во времени.

Ключевые слова: эндурантизм, пердурантизм, эксдурантизм, теория стадий, червячковая теория, отношение двойничества, тождество личности, философия времени

Для цитирования: Фауль Б.В. Четырехмерные теории существования объектов во времени // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 2. С. 185–199.

Введение

Когда мы смотрим на наши детские фотографии, мы считаем, что на них изображены именно мы. Это предполагает, что мы можем существовать во времени и оставаться теми же людьми. Однако, кажется, мы не имеем ничего общего с человеком с фотографии: мы состоим из других частиц, мы иначе организованы физически и психически, и мы едва ли помним что-то из того периода жизни. В силу чего вы и человек на фотографии являетесь одним и тем же человеком? Эта проблема называется проблемой

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19–311–90083 «Метафизика существования личности во времени»

диахронического тождества личности, или проблемой тождества личности во времени. Решение этой проблемы предполагает обнаружение удовлетворительного критерия сохранения тождественности личности во времени. Поиск данного критерия предполагает, что объекты в принципе могут сохранять свою тождественность во времени. Однако данное предположение проблематично.

Согласно закону Лейбница¹, если два объекта тождественны, то они с необходимостью имеют одинаковые свойства². Объекты могут претерпевать изменения во времени и, следовательно, они отличаются в своих внутренних свойствах в разные моменты времени. Из этого следует, что изменяющиеся объекты не могут сохранять диахроническую тождественность. Данная проблема носит название проблемы темпоральных внутренних свойств (the problem of temporary intrinsics)³. Если объекты не могут сохранять тождественность во времени, то поиск решения проблемы диахронического тождества личности – это изначально провальный проект. Получается, что перед поиском критерия диахронического тождества личности необходимо уже иметь более фундаментальную теорию существования объектов во времени.

В современной философии теории существования объектов во времени разделяют на два типа. Первый тип – это трехмерные теории существования объектов во времени, которые называют эндурантизмом (endurantism). Второй тип – четырехмерные теории существования объектов во времени, их называют пердурантизмом (perdurantism)⁴. Данная статья посвящена четырехмерным теориям существования объектов во времени, т.е. пердурантизму. Сначала мы рассмотрим разницу между эндурантизмом и пердурантизмом. Затем мы перейдем к анализу того, каким образом пердурантизм справляется с головоломками существования объектов во времени, среди которых – головоломка рассечения личности. В конце мы рассмотрим основные возражения против пердурантизма, которые существуют в современной литературе. Перед рассмотрением теорий существования объектов во времени необходимо сделать две важные ремарки.

Во-первых, четырехмерная теория существования во времени (частным случаем которой является четырехмерная теория тождества личности) отличается от четырехмерной теории времени. Принято утверждать, что время является четырехмерным, если прошлое, будущее и настоящее одинаково

¹ Закон Лейбница (закон неразличимости тождественного) принимается всеми философами, в отличие от противоположного закона – закона тождественности неразличимого. Проблема закона тождественности неразличимого состоит в том, что представима ситуация, в которой два объекта обладают абсолютно одинаковыми внутренними и внешними свойствами, но не являются тождественными. Возможность такой ситуации создает мотивацию в пользу принятия теории субстратума (которую еще называют теорией субстанции или теорией голых партикулярий) и чтойностей (или этовостью) у объектов, которые также называют «haeccities». См.: *Black M. The Identity of Indiscernibles // Mind. 1962. Vol. 61. No. 242. P. 153–164.*

² *Gallois A. The Metaphysics of Identity. L.; N.Y., 2016. P. 49.*

³ *Lewis D.K. On the Plurality of Worlds. Oxford, 1986. P. 202–204.*

⁴ *Benovsky J. Eternalist Theories of Persistence Through Time: Where the Differences Really Lie // Axiomathes. 2009. Vol. 19. No. 1. P. 51–71.* В современной философии существуют попытки создания независимой классификации теорий существования, но мы не будем на них концентрироваться в данной статье. См.: *Lowe E.J. The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time. Oxford, 2001. P. 112.*

реальны. В свою очередь, объекты существуют четырехмерным образом, если они имеют либо темпоральные части (temporal parts), либо темпоральные стадии (temporal stages)⁵. Иными словами, четырехмерные объекты представляют собой протяженные во времени совокупности темпоральных частей или стадий⁶. Вопрос об онтологии времени и о том, каким образом объекты существуют во времени, логически независимы друг от друга. Объекты могут существовать трехмерным или четырехмерным образом вне зависимости от того, существует ли прошлое и будущее или нет.

Во-вторых, когда мы утверждаем, что два объекта тождественны, мы имеем в виду то, что они являются одним и тем же объектом. Если мы будем эксплицировать онтологию, в ней два тождественных объекта будут репрезентированы как один объект. Этот тип тождества называется *нумерическим тождеством*. В этом смысле словосочетание «тождество во времени» может запутать, потому что тождество во времени это не что иное как просто тождество – тождество *simpliciter*⁷. Именно поэтому закон Лейбница имеет центральное значение для проблемы тождества во времени, так как это проблема тождества вообще.

Существование объектов во времени

Если объекты существуют трехмерным образом, то они эндурруют (endure). Если же объекты существуют четырехмерным образом, то они пердурруют (perdure)⁸. Центральная идея эндурантизма заключается в том, что объекты *целиком присутствуют* (wholly present)⁹ в отдельном моменте времени. Если же объекты пердурруют, то в отдельном моменте времени находится *только темпоральная часть* объекта, а объекты *протяжены во времени*. Выделяют два типа эндурантизма – *индексикализм* и *адвербиализм*, и два типа пердурантизма – *червячковая теория* и *теория стадий*. Мы будем рассматривать эти теории на примере *проблемы темпоральных внутренних свойств*: если объекты тождественны, то по закону Лейбница они должны обладать одинаковыми внутренними свойствами. Однако если объект существует во времени, то в момент времени T2 он может иметь свойства, которых он не имел в момент времени T1. Например, человек в T1 сидит, а в T2 – стоит. Это означает, что объект в T2 не тождественен объекту в T1.

Стоит оговориться, что при описании эндурантизма и пердурантизма мы будем исходить из истинности *четырёхмерной теории времени*: мы примем, что прошлое и будущее существуют также, как и настоящее. Есть основания считать, что ни одна из основных теорий существования во времени не совместима с тезисом, что существует только настоящее, а прошлого и будущего нет¹⁰. Также это позволит нам избежать сложности в изложении, поскольку нам пришлось бы использовать темпоральные операторы,

⁵ Мы рассмотрим разницу между этими теориями далее.

⁶ Данное утверждение немного упрощает пердурантистскую теорию стадий, но делает ее более понятной на данном этапе. В дальнейшем мы внесем необходимые уточнения.

⁷ Sider T. Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time. Oxford, 2004. P. 149.

⁸ Эту терминологию придумал Дэвид Льюис: Lewis D.K. On the Plurality of Worlds. P. 202.

⁹ Benovsky J. Op. cit. P. 54.

¹⁰ Tallant J. Presentism, persistence and trans-temporal dependence // Philosophical Studies. 2018. Vol. 175. No. 9. P. 2209–2220.

что сделало бы текст более громоздким. Давайте рассмотрим то, каким образом эндурантистские теории решают проблему темпоральных внутренних свойств.

С точки зрения *индексикализма* (*indexicalism*), объекты целиком присутствуют в отдельном моменте времени, но обладают свойствами, которые являются темпорально индексированными (*time-indexed properties*). Если в момент времени T1 человек сидит, а в момент времени T2 человек стоит, то один и тот же человек обладает следующими свойствами: «сидит-в-T1» и «стоит-в-T2». Поскольку свойства являются темпорально индексированными (т.е. они «привязаны» к конкретному моменту) – их может иметь один объект. Это не создает внутренних проблем несовместимости свойств и не противоречит закону Лейбница. Отношение воплощения свойств – это не отношение между субстанцией и свойством, которое она воплощает, а это отношение между *субстанцией, свойством и временем*. Эту теорию защищает Питер ван Инваген¹¹ и Марк Джонстон¹².

С точки зрения *адвербиализма* (*adverbialism*), объекты целиком присутствуют в отдельном моменте времени, но присутствуют в нем *по-разному*. Можно сказать, что объекты могут существовать в различных темпоральных режимах. Существование в T1 – это один тип существования объекта, а существование в T2 – другой. Один и тот же человек T1-ым образом сидит, но T2-ым образом стоит. Данный взгляд был последовательно разработан Салли Хаслангер¹³. В отличие от Джонстона и ван Инвагена она считает, что отношение воплощения свойств – это отношение между субстанцией и свойством, а не субстанцией, свойством и временем. Однако субстанция по-разному может воплощать свойства, а тип воплощения как раз и определяет время воплощения.

Индексикализм и адвербиализм – это те метафизические взгляды на природу существования объектов во времени, которые предполагаются *конкретными трехмерными* диахроническими теориями тождества объектов во времени, в частности, теориями тождества личности. Эндурантизм решает проблему темпоральных внутренних свойств за счет того, что объекты обладают свойствами во времени *атемпорально*. То есть субстанция (или как иногда принято выражаться – континуант (*continuant*)), например человек, уже «воплотил» все свои свойства во все моменты времени¹⁴.

¹¹ *Inwagen P. van. Four-Dimensional Objects // Nous. 1990. Vol. 24. No. 2. P. 245–255.*

¹² *Johnston M. Is There a Problem About Persistence? // Proceedings of the Aristotelian Society. 1987. Vol. 61. P. 107–135.*

¹³ *Haslanger S. Persistence, Change, and Explanation // Philosophical Studies. 1989. Vol. 56. No. 1. P. 1–28.*

¹⁴ Если вы не верите в существование субстанций (*substratum theory*), то вы скорее всего будете придерживаться «пучковой теории» (*bundle theory*), согласно которой объекты – это совокупности свойств. В этой ситуации все свойства будут связаны особым «пучковым отношением» (*bundling relation*), которое каждая отдельная теория должна специфицировать. Поскольку среди свойств объекта есть свойства, которые привязаны ко времени, то эти свойства будут связаны пучковым отношением. В результате, пучковая теория совместима с эндурантизмом, как и теория субстратума. Общие метафизические взгляды касательно онтологии объектов не влияют на теорию существования объектов во времени. См.: *Benovsky J. Op. cit. P. 58.*

Червячковая теория¹⁵ (worm view) предполагает, что объекты протяжены во времени так же, как они протяжены в пространстве. Подобно тому как трехмерные объекты имеют отдельные части, также и четырехмерные объекты имеют *темпоральные части*. Если червячковая теория верна, то объекты в нашей повседневной жизни – это лишь темпоральные части четырехмерных объектов. Темпоральной частью четырехмерного объекта являются *все* части этого объекта, которые локализованы в отдельном моменте времени. Например, ножка от стула в T1 не может являться темпоральной частью четырехмерного стула, потому что в T1 существуют и другие части четырехмерного стула: остальные ножки, спинка, сиденье и т.д. Однако весь стул в T1 будет являться темпоральной частью четырехмерного стула. Темпоральные части могут иметь различные свойства в разные временные моменты, но это не приводит к противоречию, подобно тому, как различные части трехмерного объекта могут непротиворечиво иметь различные свойства. Наиболее известным защитником этой теории является Дэвид Льюис¹⁶.

С точки зрения Льюиса червячковая теория обладает преимуществом в сравнении с эндурантизмом в решении проблемы темпоральных внутренних свойств. Принятие эндурантизма приводит к тому, что все свойства объектов становятся *внешними* свойствами. Это связано с тем, что объекты воплощают свойства не вообще, а в *отношении* ко времени. Однако объекты очевидно обладают внутренними свойствами¹⁷. Например, цвет объекта – это его внутреннее свойство. Внешние свойства в интуитивном смысле не являются свойством самого объекта, потому что объект *не имеет эти свойства*¹⁸, а цвет или форма являются такими свойствами. Если объект был красным, а стал синим, то он поменял именно *внутренние* свойства, что несовместимо с эндурантизмом. Червячковая теория справляется с этой проблемой: отдельные темпоральные части объекта обладают внутренними свойствами. Темпоральная часть объекта в T1 может быть красной, а темпоральная часть в T2 – синей. Свойство «быть красным» и «быть синим» – это внутренние свойства, только это свойства частей объекта, а не объекта целиком.

Теория стадий (stage view) – это неклассический вид пердурантизма. Часто в литературе под пердурантизмом понимают червячковую теорию, а о теории стадий говорят отдельно¹⁹. С точки зрения теории стадий, объекты не существуют во времени в строгом смысле. В этой теории предполагается, что в каждый момент времени для каждого объекта создается дубликат. Этот дубликат является новым объектом, который не тождественен «оригиналу». Со своими нумерически отдельными дубликатами объекты

¹⁵ Объекты с темпоральными частями всегда изображают так, что во времени они протяжены больше, чем в пространстве, что делает их похожими на червей. То, что четырехмерные объекты удобнее изображать в виде червячков не означает, что временное измерение подобно пространству на самом деле.

¹⁶ Lewis D.K. On the Plurality of Worlds. P. 202–209.

¹⁷ Дать определение внешним и внутренним свойствам непросто. В данной ситуации мы остановимся на предположении, что эта разница есть и что существуют парадигмальные примеры внутренних и внешних свойств.

¹⁸ Hinchliff M. The Puzzle of Change // Philosophical Perspectives. 1996. Vol. 10. P. 122.

¹⁹ Иногда теорию стадий называют эксдурантизмом (exdurantism). См., например: Tallant J. Op. cit. P. 2213.

связаны особым типом отношения, которое называется темпоральным отношением двойничества (temporal counterpart relation).

Темпоральное отношение двойничества не является отношением тождества в строгом смысле, однако оно обладает следующей примечательной характеристикой: если объект А находится в темпоральном отношении двойничества к объекту В, то истинные утверждения о В являются истинными темпорально модифицированными утверждениями об А. Представим, что сейчас яблоко лежит на столе, но его съедят через час. С точки зрения теории стадий, в строгом смысле через час съедят *другое* яблоко. Однако поскольку оно находится в отношении двойничества к яблоку из настоящего, утверждение, что *именно яблоко из настоящего* съедят через час, является *истинным*. Получается, что *другое* яблоко из будущего делает утверждения о яблоке из настоящего истинными или ложными, если эти яблоки связаны отношением двойничества. Иными словами, условия истинности утверждений о будущем и прошлом объектов в настоящем зависят от истинности утверждений о нумерически *отдельных* дубликатах, находящихся в отношении двойничества к текущим объектам. Следует понимать, что, когда мы говорим о существовании яблока на столе, мы на самом деле говорим о практически бесчисленном количестве разных яблок. Но в силу практических соображений мы не будем называть эти яблоки разными именами, а скажем лишь, что существует одно яблоко²⁰. Вместе с этим абсолютно корректно утверждать о конкретном яблоке то, что именно с ним что-то происходило или *будет происходить*.

Для разъяснения идеи отношения двойничества часто приводят в пример взгляд Дэвида Льюиса на тождество между объектами из разных возможных миров²¹. С его точки зрения, объекты в возможных мирах являются *дубликатами* объектов из нашего мира. Иными словами, объекты в возможных мирах – это *другие* объекты. Однако модальные утверждения об объектах из нашего мира являются *истинными в силу того, что есть утверждения, которые истинны о дубликатах*. Например, утверждение «истинно, что яблоко могло быть красным, а не зеленым» означает, что в возможном мире существует красное яблоко, которое находится в модальном отношении двойничества к зеленому яблоку из нашего мира. Красное яблоко – это *другое* яблоко, но факты о нем являются частью условий истинности модальных утверждений о зеленом яблоке. Соответственно, для конкретизации модальных свойств объектов необходимо специфицировать релевантное отношение двойничества. Зеленое яблоко не может быть красным, если нет такого красного яблока, которое находится в отношении двойничества к зеленому яблоку. Подобный тип отношения предполагается и в теории стадий: утверждение «сейчас я сижу на стуле, но завтра я буду ехать в метро» ложно, если я не нахожусь в *темпоральном* отношении двойничества к человеку, который завтра будет ехать в метро.

Следует отметить, что теория стадий предполагает существование четырехмерных объектов, как и червячковая теория. Это связано с тем, что традиционно любой четырехмерный взгляд на существование объектов во времени предполагает истинность принципа неограниченной мереологической

²⁰ Olson E.T. What Are We? A Study in Personal Ontology. Oxford; N.Y., 2007. P. 126.

²¹ См.: Lewis D.K. On the Plurality of Worlds. P. 194–197.

композиции²². Согласно этому принципу, каждая совокупность простых мереологических единиц (*mereological simples*) формируется в дополнительный объект, который не тождественен сумме своих частей. Этот принцип также распространяется и на объекты, состоящие из темпоральных стадий. Это значит, что существует объект, состоящий из всех моих темпоральных стадий и темпоральных стадий человека, который будет рожден в 2160 г. и умрет в 2236 г. Примечательно, что я могу не находиться в отношении двойничества с этим человеком. В этом случае утверждение «я буду существовать в 2215 году» ложно. Из этого следует, что *отношение двойничества* отличается от *мереологического диахронического отношения*, потому что существуют такие объекты, которые не связаны отношением двойничества, но связаны диахроническим мереологическим отношением.

Защитниками теории стадий являются Теодор Сайдер²³ и Катерин Хопули²⁴. Теория стадий обладает преимуществом по отношению к классическому типу пердурантизма – червячковой теории. Это преимущество мы рассмотрим в следующем параграфе, где будем анализировать головоломки существования объектов во времени.

Головоломки существования объектов во времени

Теоретическая лаконичность решения головоломок существования объектов во времени является одной из мотиваций в пользу принятия пердурантизма. Для простоты в данном параграфе под пердурантизмом мы будем понимать червячковую теорию. В конце параграфа мы отдельно сконцентрируемся на теории стадий. В этом параграфе мы рассмотрим как пердурантизм и теория стадий решает три основных типа головоломок: головоломки *конституирования* (*constitution*), головоломки *неотъемлемых частей* (*undetached parts*) и головоломки *расщепления* (*fission*).

Конституирование (constitution)

Представим, что скульптор создает статую из глины. Глиняная масса существует до того, как скульптор создал статую, и продолжит существовать после того, как статуя разрушится. Возьмем момент времени, в котором статуя уже существует. Существует ли в этот момент только один объект, либо в этом моменте расположено два объекта, которые совпадают по своим пространственным границам? Давайте кратко рассмотрим, как эндурантизм (трехмерные теории) будет описывать эту ситуацию, после чего перейдем к пердурантизму (четырёхмерные теории).

Интуитивно кажется, что объекты из нашей повседневной жизни не могут совпадать, а поэтому в ситуации конституирования присутствует только один объект – глиняная статуя. Однако давайте применим закон Лейбница к глиняной массе и к статуе. Во-первых, статуя и глиняная масса обладают разными *модальными свойствами*. Глиняная масса *может* пережить падение с пятидесяти метров, а статуя – нет. Это означает, что глиняная масса имеет свойства, которых не имеет статуя, а следовательно, они не являются

²² Olson E.T. Op. cit. P. 120.

²³ См.: Sider T. Op. cit.

²⁴ См.: Hawley K. How Things Persist. Oxford, 2001.

нумерически тождественными²⁵. Во-вторых, они обладают разными свойствами существования во времени: в T1 уже существует глиняная масса, в T2 скульптор делает из нее статую, в T3 статуя разрушается, а глиняная масса продолжает существовать до момента T4. Получается, что статуя обладает свойствами только в отношении к промежутку времени от T2 до T3, тогда как глиняная масса обладает свойствами в отношении к промежутку от T1 до T4. Если мы будем эксплицировать свойства этих объектов, то мы получим разный набор свойств. Снова по закону Лейбница статуя и глиняная масса являются разными объектами.

Эндурантисты вынуждены принять, что целиком присутствующие объекты могут совпадать в пространстве и во времени. Данный взгляд называется теорией конституирования (*constitution view*), и его защитниками являются Дэвид Виггинс и Джудит Джарвис Томсон²⁶. Отношение конституирования считается асимметричным отношением: статуя конституируется глиняной массой, но не наоборот. Хотя и существуют альтернативные стратегии, применимые к эндурантизму, теория конституирования является самой популярной из них²⁷. То, что разные объекты могут полностью совпадать, считается негативным следствием из теории конституирования²⁸.

Каким образом пердурантизм решает эту головоломку? С точки зрения пердурантизма, когда мы смотрим на статую в отдельный момент времени, мы смотрим на *один объект*, который является темпоральной частью *двух четырехмерных объектов*. В этом смысле мы сохраняем интуитивный взгляд, что в нашей повседневности объекты не совпадают. Есть четырехмерный объект, который существует от T1 до T4 – это глиняная масса. Есть другой объект, который существует от T2 до T3 – это статуя. Эти два объекта имеют *общие* темпоральные части. Темпоральные части являются нумерически тождественными сами себе, но четырехмерные объекты, которые могут иметь общие темпоральные части, являются *разными* объектами. Если, например, статуя и глиняная масса появляются и исчезают в один и тот же момент времени, то в рамках четырехмерной теории существования мы можем их не различать, что тоже является достоинством теории. Преимущество пердурантизма по отношению к эндурантизму заключается в том, что в нашей онтологии мы не получаем нумерически отдельные объекты, которые совпадают в своих границах, как пространственных, так и пространственно-временных.

Неотъемлемые части (undetached parts)

Представим себе кота по имени Тиблс. У него есть часть, Тиб, которая совпадает во всем с Тиблсом, но не имеет хвоста. Тиблс и Тиб являются разными объектами, потому что у Тиблса есть хвост, а у Тиба – нет²⁹. В какой-то

²⁵ Большинство философов принимает существование модальных свойств, хотя и существует дискуссия на эту тему. См.: Quine W.V. *Word and Object*. Cambridge, 1960. P. 199.

²⁶ Wiggins D. *On Being in the Same Place at the Same Time* // *Philosophical Review*. 1968. Vol. 77. No. 1. P. 90–95; Thomson J.J. *Parthood and Identity Across Time* // *Journal of Philosophy*. 1983. Vol. 80. No. 4. P. 201–220.

²⁷ См. например: *Composition as Identity*. Oxford; N.Y., 2014.

²⁸ Lewis D.K. *On the Plurality of Worlds*. P. 252; Lowe E.J., Noonan H.W. *Substance, Identity and Time* // *Aristotelian Society Supplementary Volume*. 1988. Vol. 62. No. 1. P. 61–100.

²⁹ Во всех рассматриваемых головоломках предполагается, что обсуждаемые объекты *существуют* в качестве мереологических сумм. Например, стул является мереологической суммой – он не тождественен своим частям и является *отдельным* объектом. Если мы

момент Тиблс теряет хвост, но при этом он выживает. Потери хвоста недостаточно для того, чтобы Тиблс перестал существовать. Однако проблема в том, что *Тиблс и Тиб теперь полностью совпадают*. Эта проблема аналогична той, что мы наблюдали в предыдущем случае. Пердурантизм решает ее также элегантно: Тиблс и Тиб это два четырехмерных объекта, которые имеют общие темпоральные части. То есть в тот момент, когда Тиблс потерял хвост, мы имеем *один* объект, который является темпоральной частью и Тиблса, и Тиба.

Расщепление (fission)

Проблема расщепления чаще всего демонстрируется на примере *симметричного* расщепления личности на две части. Знаменитый случай с постепенным разделением корабля Тесея представляет собой случай *асимметричного* расщепления. Мы не будем концентрироваться на асимметричном расщеплении, потому что пердурантизм решает эту головоломку по аналогии с симметричным расщеплением личности. Давайте сначала кратко рассмотрим проблему тождества личности, после чего перейдем к проблеме расщепления личности на две симметричные части.

Проблема тождества личности возникает от несоответствия отношения значимости (*matting relation*) и отношения тождества (*identity relation*) между личностями³⁰. Отношение значимости включает в себя:

1. Отношение моральной ответственности: мы несем моральную ответственность за *свои* действия, а не за *чужие*.
2. Отношение прагматической рациональности: мы беспокоимся за свое будущее в том смысле, что это *наше* будущее. Даже если мы альтруистичны и наше будущее беспокоит нас меньше, чем будущее других людей, наше будущее волнует нас *иначе*.
3. Психологическое отношение: например, только я могу сожалеть о каких-то своих поступках из прошлого. Кто-то может сожалеть о них в большей степени, чем я, но я буду это делать *иначе*, поскольку это *мои* поступки.

Отношение значимости отличается от отношения тождества тем, что мы можем находиться в отношении значимости более чем к одному агенту, тогда как в отношении тождества не можем. В литературе это часто формулируется так, что отношение тождества – это отношение одного к одному (*one-one relation*), тогда как отношение значимости – это отношение одного ко многим (*one-many relation*).

Теперь давайте рассмотрим случай симметричного расщепления личности. Назовем исходную личность А, а две новые личности – А1 и А2. Предположим, что А1 и А2 являются одинаково хорошими кандидатами на роль

просто отвергнем, что существуют какие-либо объекты кроме мереологических простых единиц (*mereological simples*), то головоломки существования объектов во времени даже не могут быть сформулированы. Этот взгляд называется мереологическим нигилизмом. Среди знаменитых философов П. ван Инваген придерживается взгляда, который очень близок к мереологическому нигилизму. Он считает, что существуют мереологические простые единицы и биологические объекты. Не вдаваясь в анализ его аргументов в пользу этого взгляда, скажем, что головоломка неотъемлемых частей не возникает для ван Инвагена: не существует никакого Тиба, есть только Тиблс. Однако головоломка расщепления все равно актуальна для него. Для критики мереологического нигилизма и близких к нему взглядов см.: *Sider T. Op. cit. P. 179–180.*

³⁰ *Parfit D. Personal Identity // Philosophical Review. 1971. Vol. 80. No. January. P. 3–27; Sider T. Op. cit. P. 154.*

личности, тождественной А, в биологическом, в психологическом и в причинно-следственном смысле. Это означает, что А находится в отношении значимости как с А1, так и с А2. Обе новых личности наследуют моральную ответственность от А. А переживает как за жизнь А1, так и за жизнь А2. А1 и А2 находятся в одинаковом психологическом отношении к А. Если бы отношение значимости полностью зависело от отношения тождества, то нам пришлось бы заключить, что А тождественен как А1, так и А2. Это нарушило бы правило, что отношение тождества – это отношение одного к одному.

Соответственно, мы должны либо (а) отрицать, что отношение тождества – это отношение одного к одному, либо (б) отрицать, что отношение значимости зависит от отношения тождества, либо (в) каким-то образом избежать негативных последствий симметричного рассеяния. Дерек Парфит, например, предлагает отказаться от идеи, что отношение тождества определяет отношение значимости, т.е. выбирает стратегию (б)³¹. Некоторые философы отрицают, что отношение тождества – это отношение одного к одному, т.е. выбирают стратегию (а)³². Четырехмерная теория тождества личности предлагает иной путь, в котором сохраняется как взаимосвязь между отношением тождества и отношением значимости, так и то, что тождество является отношением одного к одному, – это стратегия (в)³³. Четырехмерная теория тождества отрицает крайне интуитивное утверждение, а именно – что происходит рассеяние личности на две части.

По аналогии с предыдущими головоломками, пердурантизм предполагает, что существуют две личности: А1 и А2. До момента симметричного рассеяния эти две личности имеют *общие темпоральные части*. Однако это не создает проблем, потому что объекты не совпадают полностью до момента рассеяния. Это решение лучше того, что предлагает эндурантизм. Если мы постараемся решить эту головоломку в схожем ключе, но в рамках теории конституирования, мы будем вынуждены принять, что до момента рассеяния в одном и том же месте находятся как минимум *две* целиком присутствующие личности, которые полностью совпадают. Этого не следует из пердурантизма, потому что в одном моменте всегда находится только *одна* темпоральная часть.

Теория стадий

Хотя теория стадий является контринтуитивной, обычно предполагают, что она успешнее справляется с головоломками существования объектов во времени³⁴. Мы видим, что классический пердурантизм в виде червячковой теории способен избежать последствий теории конституирования, а именно того, что объекты из нашей повседневной жизни совпадают в своих границах. Однако случай рассеяния личности все равно приводит к нежелательным последствиям для пердурантизма: до рассеяния уже

³¹ Parfit D. Why Our Identity is Not What Matters // Personal Identity. Oxford, 2003. P. 115–143.

³² Geach P.T. Identity // Review of Metaphysics. 1967. Vol. 21. No. 1. P. 3–12; Griffin N. Relative Identity. N.Y., 1977.

³³ Lewis D.K. 'Survival and Identity', plus postscripts // Lewis D.K. Philosophical Papers. N.Y., 1983. P. 55–77.

³⁴ Sider T. Op. cit. P. 188–208; Gallois A. Op. cit. P. 159–161.

существует *две личности*, хотя они и разделяют *одну* темпоральную часть. Для решения этой проблемы Дэвид Льюис предлагает альтернативную теорию подсчета объектов, в которой он отделяет подсчет от тождества³⁵. Цель Льюиса в том, чтобы мы могли не просто утверждать, что до момента расщепления существует одна темпоральная часть, но что существует и *одна личность*. Для этого Льюис вводит понятие *тождества-во-времени*: два объекта тождественны в момент времени T1, если они имеют одну темпоральную часть в T1. Данное решение весьма элегантно: получается, что две четырехмерные личности могут быть одной личностью в момент T1, но двумя личностями в момент T2.

Для разъяснения интуиции, стоящей за этим взглядом, представим, что перед вами три тропинки, а за ними магазин. Эти три тропинки связаны, хотя вам этого и не видно, и в действительности они являются лишь *одной* тропинкой. К вам подходит незнакомец и спрашивает, сколько тропинок нужно пересечь, чтобы дойти до магазина? Кажется, что в этой ситуации правильно ответить, что нужно пересечь три тропинки. Это значит, что, когда вы считаете тропинки, в своем подсчете вы руководствуетесь не идеей тождества вообще, а тем, каким образом объекты, которые вы считаете, относятся к объектам, которые вы уже посчитали. В случае с подсчетом дороги, вы руководствуетесь идеей *тождества-на-промежутке*. Точно так же мы должны считать и четырехмерных людей, руководствуясь идеей *тождества-во-времени*.

Сайдер отвергает этот взгляд. Он считает, что эта процедура подсчета не является подсчетом на самом деле³⁶. Подсчет объектов должен основываться на отношении тождества, которое является отношением *simpliciter*. Объекты не тождественны в отношении к каким-то моментам времени или сегментам, а они тождественны или не тождественны *вообще*. Когда Льюис предлагает свою теорию подсчета, то он считает лишь *сегменты* тропинки, а не сами *тропинки*. Когда Льюис считает личности, он считает *темпоральные части личности*, но не *сами личности*. Сайдер считает, что принятие теории подсчета Льюиса является негативным следствием его теории, потому что он *отделяет подсчет от тождества*.

Теория стадий сохраняет связь между тождеством и подсчетом и не приводит к тому, что до момента расщепления личности присутствует две личности. Сайдер вводит понятие *множественного темпорального отношения двойничества*, которое помогает наиболее удовлетворительным способом решить все головоломки существования объектов во времени. Согласно этой идее, объект/стадия может находиться в *разных* отношениях двойничества к другим объектам/стадиям.

Рассмотрим головоломку расщепления. Вспомним, что личность А делится на A1 и A2. С точки зрения теории стадий, личность А находится в отношении двойничества как к A1, так и к A2. В переводе на повседневный язык, личность А *будет* как личностью A1, так и личностью A2. Вместе с этим личности A1 и A2 не находятся в отношении двойничества друг с другом. Это решение не только теоретически удовлетворительно, но и полностью соответствует тому, как мы говорим об этих случаях в нашей повседневной жизни.

³⁵ Lewis D.K. 'Survival and Identity', plus postscripts. P. 64.

³⁶ Sider T. Op. cit. P. 189.

Головоломка неотъемлемых частей решается по аналогии с головоломкой расщепления. После потери хвоста, Тиблс и Тиб являются *одной* стадией, которая, во-первых, *была* Тиблсом, а во-вторых – Тибом. Головоломка конституирования решается также: статуя и глиняная масса являются одним объектом, который находится в разных отношениях двойничества к другим стадиям. К некоторым стадиям статуя/глиняная масса находится в «статуйном» отношении двойничества, а к другим стадиям – в «глиняном» отношении. Если статуя и глиняная масса возникают и исчезают одновременно, то любая стадия объекта находится в «статуйном» и в «глиняном» отношении двойничества к одинаковому множеству стадий.

Проблема теории стадий в том, что она «решает» проблему существования объектов во времени тем, что *отрицает* существование объектов во времени в строгом смысле. Однако приверженцы теории стадий сказали бы, что невозможно удовлетворить все наши потребности. Мы хотим, чтобы объекты существовали во времени, целиком присутствовали в отдельном моменте, претерпевали изменения и еще, к тому же, чтобы головоломки не тревожили нас. Однако получается так, что конкретные метафизические теории всегда обладают изъянами, с которыми нужно смириться. Теория стадий обладает рядом преимуществ по сравнению с другими теориями, потому что она, как кажется, удовлетворяет наибольшему количеству наших потребностей.

Аргументы против четырехмерной теории существования объектов во времени

В данном параграфе мы рассмотрим два основных возражения на четырехмерные теории существования объектов во времени: во-первых, ресурсов пердурантизма не достаточно для того, чтобы объяснить изменение объектов; во-вторых, пердурантизм сталкивается с невозможностью предписывания темпоральных модальных свойств четырехмерным объектам. К сожалению, в данной работе мы не имеем возможности рассмотреть другие возражения против пердурантизма.

Проблема изменения

Представим холст, который окрасили в синий цвет: он был белым, а стал синим. С точки зрения червячковой теории, изменение обеспечивается тем, что четырехмерный холст имеет синие и белые темпоральные части. Однако является ли это изменением на самом деле? Представим, что холст покрасили наполовину. Такой холст имеет как белые части, так и синие части. Однако никто не скажет, что холст претерпевает изменения просто в силу того, что у него есть части разного цвета. Почему же мы должны считать изменением то, что четырехмерный холст имеет синие и белые *темпоральные* части? Кажется, что между этими двумя случаями нет принципиальной разницы, а это означает, что с точки зрения червячковой теории на самом фундаментальном уровне реальности *нет изменения*. Тем более никакого изменения нет с точки зрения теории стадий: белый холст и синий холст – это разные темпоральные стадии, каждая из которых не претерпевает изменений. Пердурантист может ответить, что в этом нет никакой проблемы, ведь мы часто вынуждены пересматривать наши повседневные представления о мире. Однако из рассмотренного интуитивного возражения можно сделать полноценный аргумент.

Салли Хаслангер считает, что отрицание существования объектов во времени не просто контринтуитивно, но приводит к невозможности причинно-следственных отношений³⁷. Этот вывод крайне нежелателен, потому что если наша онтология не допускает причинно-следственных отношений, то она исключает *натуралистическое объяснение*. Хаслангер размышляет следующим образом: представим, что металлический шарик был целым и его ударили молотком. Почему на шарике из настоящего есть вмятина? Потому что *этот же шарик ударили молотком* в прошлом. Это очевидно. Однако, как считает Хаслангер, пердурантизм не содержит ресурсов для такого рода объяснения. С точки зрения четырехмерной теории существования, шарик из прошлого и шарик из настоящего – это разные шарики. Нельзя утверждать, что у шарика из настоящего есть вмятина по той причине, что какой-то другой шарик ударили молотком в прошлом.

Это следствие из теории пердурантизма Хаслангер называет становлением *ex nihilo*, т.е. становлением из ничего. Каждая новая часть/стадия четырехмерного мира возникает из ничего, и мы не можем *объяснить* почему есть именно *эта часть/стадия*, а не какая-то другая. Для причинно-следственных отношений должны быть объекты, которые существуют во времени и являются носителями причинно-следственного «сообщения» из прошлого в будущее³⁸.

Проблема невозможности предписывания темпоральных модальных свойств

П. ван Инваген предлагает следующее возражение против пердурантизма³⁹: четырехмерный объект является совокупностью темпоральных частей. Например, Декарт является такой совокупностью. То, что Декарт состоит из своих темпоральных частей – это его *сущностное* свойство. Если мы скажем, что сущностное свойство Декарта в том, что он состоит только из некоторых темпоральных частей (например, только из первой половины), то мы уже говорим не о Декарте, а о первой половине Декарта, т.е. о другом объекте. Получается, что Декарт – это совокупность определенных темпоральных частей, назовем эту совокупность X. По определению, когда мы говорим о Декарте в возможных мирах, мы говорим о совокупности X. Из этого следует вывод, что нет такого возможного мира, в котором Декарт жил бы дольше, чем пятьдесят четыре года.

С точки зрения пердурантизма Декарт *не мог прожить дольше*, а это очевидно не так. Выходит, что пердурантизм как минимум не объясняет темпоральные модальные свойства объектов. Этот вывод вынуждает пердурантистов принять двойниковую модальную теорию Льюиса⁴⁰. Многие философы не разделяют этот взгляд. Более того, возможно, эта теория тоже не способна объяснить истинность темпоральных модальных утверждений⁴¹.

³⁷ См.: Haslanger S. Op. cit.

³⁸ Gallois A. Op. cit. P. 150.

³⁹ См.: Inwagen P. van. Op. cit.

⁴⁰ Ibid. P. 254.

⁴¹ Gallois A. Op. cit. P. 154.

Заключение

Четырехмерные теории существования объектов во времени обладают ресурсами для решения всех головоломок существования во времени и не содержат явных теоретических проблем. Пердурантизм совместим с другими метафизическими взглядами: например, он совместим с любой теорией времени, он совместим с любой теорией диахронического тождества объектов, включая теории тождества личности. Однако самым контринтуитивным следствием этих теорий является то, что объекты не существуют во времени в строгом смысле этого слова – они не проходят сквозь время. На мой взгляд, это негативное последствие перевешивает теоретические преимущества пердурантизма.

Four-dimensional theories of persistence through time*

Bogdan V. Faul

The Institute of Philosophy, Saint-Petersburg State University. 5 Mendeleevskaya line, Saint-Petersburg, 199034, Russian Federation; e-mail: faulbogdan@gmail.com

A specification of the conditions on diachronic identity presupposes that objects can persist through time. However, this presupposition is controversial. In contemporary literature, there are two kinds of theories of persistence: three-dimensional theories and four-dimensional theories. The goal of this article is to analyze contemporary four-dimensional theories of persistence through time and to explicate the general structure of the current discussion of this matter. Firstly, the author compares three-dimensional and four-dimensional theories. Next, he analyzes the way four-dimensional theories solve the paradoxes of coincidence, among which is the fission problem. In the end, the author discusses some contemporary objections to four-dimensionism.

Keywords: endurantism, perdurantism, exdurantism, stage theory, worm theory, counterpart relation, personal identity, philosophy of time

For citation: Faul, B.V. “Chetyrekhmernye teorii sushchestvovaniya ob”ektov vo vremeni” [Four-dimensional theories of persistence through time], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 2, pp. 185–199. (In Russian)

Список литературы / References

- Benovsky, J. “Eternalist Theories of Persistence Through Time: Where the Differences Really Lie”, *Axiomathes*, 2009, Vol. 19, No. 1, pp. 51–71.
- Black, M. “The Identity of Indiscernibles”, *Mind*, 1962, Vol. 61, No. 242, pp. 153–164.
- Cotnoir, A.J. & Baxter, D.L.M. (eds.) *Composition as Identity*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2014. 270 pp.
- Gallois, A. *The Metaphysics of Identity*. London; New York: Routledge, 2016. 224 pp.
- Geach, P.T. “Identity”, *Review of Metaphysics*, 1967, Vol. 21, No. 1, pp. 3–12.
- Griffin, N. *Relative Identity*. Oxford: Clarendon Press, 1977. 351 pp.
- Haslanger, S. “Persistence, Change, and Explanation”, *Philosophical Studies*, 1989, Vol. 56, No. 1, pp. 1–28.
- Hawley, K. *How Things Persist*. New York: Oxford University Press, 2001. 232 pp.

* The study was funded by RFBR, project No. 19–311–90083 “Metaphysics of personal identity over time”.

- Hinchliff, M. "The Puzzle of Change", *Philosophical Perspectives*, 1996, Vol. 10, pp. 119–136.
- Inwagen, P. van. "Four-Dimensional Objects", *Noûs*, 1990, Vol. 24, No. 2, pp. 245–255.
- Johnston, M. "Is There a Problem about Persistence?", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1987, Vol. 61, pp. 107–135.
- Lewis, D.K. "'Survival and Identity', plus postscripts", in: D.K. Lewis, *Philosophical Papers*. New York: Oxford University Press, 1983, pp. 55–77.
- Lewis, D.K. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1986. 276 pp.
- Lowe, E.J. *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time*. Oxford: Oxford University Press, 2001. 275 pp.
- Lowe, E.J. & Noonan, H.W. "Substance, Identity and Time", *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 1988, Vol. 62, No. 1, pp. 61–100.
- Olson, E.T. *What Are We? A Study in Personal Ontology*. Oxford; New York: OUP USA, 2007. 264 pp.
- Parfit, D. "Personal Identity", *Philosophical Review*, 1971, Vol. 80, January, pp. 3–27.
- Parfit, D. "Why Our Identity is Not What Matters", *Personal Identity*, ed. by R. Martin, J. Barresi. Oxford: Blackwell, 2003, pp. 115–143.
- Quine, W.V. *Word and Object*. Cambridge: MIT Press, 1960. 296 pp.
- Sider, T. *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*. Oxford: Oxford University Press, 2004. 255 pp.
- Tallant, J. "Presentism, persistence and trans-temporal dependence", *Philosophical Studies*, 2018, Vol. 175, No. 9, pp. 2209–2220.
- Thomson, J.J. "Parthood and Identity Across Time", *Journal of Philosophy*, 1983, Vol. 80, No. 4, pp. 201–220.
- Wiggins, D. "On Being in the Same Place at the Same Time", *Philosophical Review*, 1968, Vol. 77, No. 1, pp. 90–95.

Научно-теоретический журнал

Философский журнал / Philosophy Journal
2020. Том 13. № 2

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 19.05.20.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл. печ. л. 16,44. Уч.-изд. л. 15,91. Тираж 1 000 экз. Заказ № 08

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>**

