

---

# ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

Т. 9. № 1 / 2016

---

*Главный редактор*

А.В. Смирнов (Москва)

*Зам. главного редактора* Н.Н. Сосна (Москва)  
*Ответственный секретарь* Ю.Г. Россиус (Москва)  
*Редактор* М.В. Егорочкин (Москва)

*Редакционная коллегия*

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

*Редакционный совет*

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

---

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

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

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

**Журнал включен** в Перечень рецензируемых научных изданий ВАК; в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); в Russian Science Citation Index (RSCI) на платформе Web of Science

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

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

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

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

**Тел.:** +7 (495) 697-66-01

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

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

---

# THE PHILOSOPHY JOURNAL

(FILOSOFSKII ZHURNAL)

Vol. 9. No. 1 / 2016

---

## *Editor-in-Chief*

Andrey Smirnov (Moscow)

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

*Executive Editor* Julia Rossius (Moscow)

*Editor* Mikhail Egorochkin (Moscow)

## *Editorial Board*

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

## *Advisory Committee*

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

---

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

**Frequency:** 4 times per year

**First issue:** November 2008

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

**The Journal is indexed** in the list of peer-reviewed scientific editions acknowledged by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation and in the Russian Science Citation Index (Web of Science)

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

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

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

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

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

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

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

## **ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ**

- А.В. Смирнов.* Пропозиция и предикация ..... 5  
*П.С. Куслий.* Кванторы и онтология естественного языка ..... 25

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

- А.Ю. Севальников.* Физика и философия: старые проблемы и новые решения ..... 42  
*Ю.В. Синеокая.* Спор о вере, культуре и смысле жизни  
(«Переписка из двух углов» Вячеслава Иванова и Михаила Гершензона) ..... 61  
*А.В. Черняев.* У водораздела русской политической мысли. Переписка  
Андрея Курбского с Иваном Грозным ..... 80

## **ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**

- А.Р. Фокин.* Аристотелевские категории в латинской тринитарной теологии  
(Марий Викторин, Августин, Бозций) ..... 100  
*Т.Б. Длугач.* Две концепции конструктивизма XVIII века (Кант, Фихте) ..... 120  
*Ф.О. Нофал.* Философия ан-Насафи как квинтэссенция  
матуридитского вероучения ..... 134

## **МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО**

- А.В. Прокофьев.* «Не упускай из виду интуиций...» (теоретические  
проблематизации интуитивных моральных суждений в современной этике) ..... 146

## **ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ**

- С.Н. Корсаков.* Начальный этап «дела» З.Я. Белецкого (архивная публикация) ..... 164

## **РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ**

- И.И. Блауберг.* Анри Бергсон и логика воображения ..... 180

## LOGIC AND PHILOSOPHY

- Andrey Smirnov*. Proposition and predication..... 5  
*Petr Kusliy*. Quantifiers and the ontology of natural language ..... 25

## ANATOMY OF PHILOSOPHY: HOW THE TEXT WORKS

- Andrei Sevalnikov*. Physics and philosophy: old problems and new solution..... 42  
*Julia Sineokaya*. A dispute on belief, culture and the meaning of life  
(A correspondence from two corners by Vyacheslav Ivanov and Mikhail Gershenzon)..... 61  
*Anatoly Chernyaev*. At the dividing line of political thought in Russia.  
Correspondence between Andrei Kurbsky and Ivan the Terrible ..... 80

## HISTORY OF PHILOSOPHY

- Alexey Fokin*. Aristotle's Categories in Latin Trinitarian theology  
(Marius Victorinus, Augustine, Boethius)..... 100  
*Tamara Dlugach*. Two 18<sup>th</sup> century concepts of construction (Kant and Fichte)..... 120  
*Faris O. Nofal*. 'Abū Mu‘īn an-Nasafī's theology as quintessence  
of al-Māturīdī's philosophy..... 134

## MORALS, POLITICS, SOCIETY

- Andrey Prokofyev*. 'Keep your eye on the intuitions...'  
(theoretical problematizations of intuitive moral judgments in contemporary ethics) ..... 146

## CRONICLES OF PHILOSOPHY

- Sergey Korsakov*. The initial stage of the Beletsky 'case' (archival publication)..... 164

## REVIEWS AND BIBLIOGRAPHIC SURVEYS

- Irina Blauberg*. Henri Bergson and the logic of imagination ..... 180

## ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ

*А.В. Смирнов*

### ПРОПОЗИЦИЯ И ПРЕДИКАЦИЯ

*Смирнов Андрей Вадимович* – доктор философских наук, член-корреспондент РАН, директор. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: [asmirnov@iph.ras.ru](mailto:asmirnov@iph.ras.ru); web: <http://smirnov.iph.ras.ru>

Центральная тема статьи – субъект-предикатное конструирование и его отношение к языку и метафизике. Субъект-предикатное конструирование – узловой момент мышления и та решающая точка, в которой раскрывается внутренняя логика мышления и его отношение к действительности. Логика предикации отражается в языке, прежде всего – в ядерной форме высказывания. Для индоевропейских языков таковой служит предикационная формула «S есть P». Выдвинута гипотеза о том, что базовый, ядерный и вместе с тем самопонятный характер этой формулы зиждется на интуиции ограниченного пространства. Значение «есть» раскрывается как попадание субъекта в область пространства, соотносимую с предикатом (круги Эйлера). Формула «S есть P» поэтому отражает (хотя и не выражает вполне и по существу) логику образования субъект-предикатного комплекса, которая, в свою очередь, порождает субстанциально-атрибутивную метафизику (выражение Б. Рассела). Формула «S есть P» самоочевидна только в пространстве индоевропейских языков и соответствующей логики мышления. Арабский язык демонстрирует альтернативную формулу связи субъекта и предиката, которую, в свете концептуализации этой связи в арабской лингвистической традиции, предложено обозначить как «S опирание P» (формула «S есть P» невозможна в естественном арабском языке). Этой ядерной предикационной формуле соответствует базовая интуиция протекания. Соответствующая логика субъект-предикатного конструирования названа логикой процесса. Именно логика субъект-предикатного конструирования, схватываемая в ядерной предикационной формуле, представляет собой «неснижаемый остаток» нашего мышления. Отказ от метафизики не влечет отказа от базовой логики субъект-предикатного конструирования, а перекодировка языка не затрагивает эту ядерную формулу. Субъект-предикатное конструирование расщепляет единую действительность, выраженную событийным потоком, на альтернативные системы вещей. Поскольку субъект-предикатное конструирование может осуществляться на основе альтернативных логик, осмысление потока событий как систем вещей представляет собой *развилку*. Чувственное восприятие и, далее, теоретическое мышление дают образ действительности согласно одной из альтернативных стратегий субъект-предикатного конструирования.

**Ключевые слова:** пропозиция, предикация, связка, метафизика, субстанция, процесс, событие, вещь, язык, логика, мышление

Тематика этой статьи задана двумя проблемами.

Это, во-первых, классический вопрос: что я могу знать? Он может быть уточнен как вопрос о соотношении между языком, логикой, мышлением – и тем, что мы называем «действительность». Конкретизируем его так: в каком отношении к действительности стоит субъект-предикатная форма представления знания, которую мы встречаем в языке, в традиционной логике и в нашем мышлении; и насколько формализм современной логики уходит от диктата субъект-предикатной формы, «навязываемой» языком, во всяком случае, индоевропейскими языками?

Второй вопрос сформулируем следующим образом. Могут ли незападные культуры, взятые в аспекте своего наследия, а не современности, участвовать в качестве полноценного собеседника в разговоре, который задан вопросом «что я могу знать»? Способны ли они сказать то, чего *вовсе* не высказывает западная философия, причем именно по самой сути обсуждаемого вопроса? В отличие от многих, я всерьез считаю, что этот вопрос имеет положительный ответ и что голос незападных культур может оказаться незаменимым, не сводимым ни к какому другому в разговоре по поводу вопроса «что я могу знать», а его утрата, т. е. неспособность *расслышать* этот голос, – нанести невосполнимый ущерб успеху обсуждения этого вопроса.

Предложенная постановка проблемы требует воздержаться от соблазна универсализации любого частного культурного и мыслительного опыта. Такой опыт, пусть он и представляется универсальным в рамках данной традиции, может оказаться – в чем-то или даже во всем – частным, и его универсальность должна быть проверена и не может приниматься заранее как очевидная.

Этот тезис сегодня вряд ли поразит кого-то своей новизной. В самом деле, еще в статье «The Philosophy of Logical Atomism», опубликованной в 1924 г., Б. Рассел писал:

Я считаю, что влияние языка на философию было глубоким и почти неосознанным. Если мы не хотим ошибиться относительно этого влияния, то необходимо осознать его и обдуманно спросить себя, насколько оно закономерно. Субъектно-предикатная логика с субстанционально-атрибутивной метафизикой являются подходящими примерами. Сомнительно, что они были созданы людьми, говорившими на неарийском языке. Достоверно, что они не могли возникнуть в Китае, если, конечно, исключить связь с буддизмом, который принес с собой индийскую философию<sup>1</sup>.

Я решил начать именно с этой цитаты, поскольку она предельно заостряет предложенную постановку вопроса о соотношении логики, языка и мышления. Рассел считал, что логический формализм позволил ему избежать диктата субъект-предикатной формы индоевропейских языков, а также тех ошибок и заблуждений, которые связаны с введением в философию псевдопонятий, отражающих формы языка, но никак не действительность, к числу которых он относил прежде всего «существование»<sup>2</sup>. Попробуем разобраться, удалась ли эта попытка.

<sup>1</sup> Рассел Б. Логический атомизм // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998. С. 25.

<sup>2</sup> См.: Рассел Б. Философия логического атомизма. Томск, 1999. С. 11.

## 1

Никакой формализм не является самопонятным; формализм, введенный Расселом, опирается, как сам он признает в «Principia Mathematica» (PM, \*1), на «некоторый аппарат неопределяемых терминов»<sup>3</sup>. К числу таких базовых, неопределяемых понятий он относит «элементарные высказывания» (elementary propositions) и «элементарные пропозициональные функции» (elementary propositional functions).

Возьмем понятие (idea) элементарного (т. е. исходного, неразложимого) высказывания. Оно должно быть универсально понятным, поскольку это – базовый термин того логического аппарата, к которому, во-первых, сводится (по Расселу) вся математика и который, во-вторых, способен сделать наши мысли ясными, устранив веками копившиеся в философии недоразумения. Последнее означает, что логический аппарат должен сделать ясным наше использование языка. Однако мы должны спросить себя: имеем ли мы иной способ передать или выразить универсальную понятность этой исходной идеи «элементарное высказывание», кроме отсылки к опыту естественного языка? Мне представляется, что никакого иного способа нет и не может быть по существу дела. В самом деле, вводя это неопределяемое понятие элементарного высказывания, Уайтхед и Рассел всего лишь говорят (PM, \*1):

Высказывание «это – красное», где «это» – нечто, данное нам в ощущениях, будет элементарным<sup>4</sup>.

Чем обеспечивается самоочевидность так введенного понятия «высказывание»? Только тем, что оно использует, пусть и неявно, формулу «S есть P». Отсылка к этой формуле служит чем-то далее не разъясняемым и самоочевидным. Формула «S есть P», пусть и в *неявном виде*, фактически выступает у авторов «Principia Mathematica» в качестве предельной (далее не разложимой и не разъясняемой) и в то же время ядерной (исходной для всего дальнейшего построения) формулы, обеспечивающей понимание возводимого ими здания логицизма. В самом деле, если понятие класса задается через понятие пропозициональной функции (PM, \*20), а понятие отношения – через понятия класса и функции (PM, \*21), то оказывается, что за ключевыми категориями «Principia Mathematica» стоит формула «S есть P», поскольку только она обеспечивает универсальную понятность того, что такое «элементарное высказывание», – а без такой понятности невозможным окажется и все здание расселовского логицизма.

Вернемся немного назад, в XVII век, ко временам «Логики Пор-Рояля», авторы которой в ряде моментов не менее, чем Рассел, желают расстаться с аристотелевским наследием. Их бескомпромиссная и беспощадная критика системы десяти категорий как произвольных имен, имеющих значение разве что для их автора, но не обладающих обязывающей силой ни для кого, поскольку эта система категорий не коренится в разуме и действительности<sup>5</sup>, – это яркий пример попытки свести аристотелевскую метафизику к произволь-

<sup>3</sup> Уайтхед А., Рассел Б. Основания математики: в 3 т. Т. 1. Самара, 2005. С. 170.

<sup>4</sup> Там же. В оригинале: «A proposition such as “this is red”, where “this” is something given in sensation, will be elementary». Так в первом (1910) и втором (1927) изданиях и дальнейших перепечатках «Principia Mathematica». Лучше было бы передать это по-русски так: «Высказывание типа...» или «Высказывание вроде...». Речь не об одном высказывании «это – красное», а о любом высказывании такого типа.

<sup>5</sup> Вот несколько характерных цитат: «Десять категорий Аристотеля, которым придают столь большое значение... не представляют никакой ценности и не только не помогают развитию способности суждения... но и нередко тому мешают.

ному, а значит, необязательному (небрежному, некритичному) употреблению языка. Необходимость исправления и уточнения языка ради устранения источника логических ошибок и создания идеального аппарата мышления – ключевая задача авторов «Логики Пор-Рояля».

В этом отношении (в том, что касается критики аристотелевского субстанциализма и стремления к ясности искусственного логического языка, помогающего мысли избежать ошибок и способного служить инструментом научного, опытного, индуктивного познания) «Логика Пор-Рояля» и логико-математические работы Б. Рассела представляют собой две яркие точки, между которыми пролегает ясная линия, доходящая до современности, и смысл моего возвращения от Б. Рассела к А. Арно и П. Николью – в том, чтобы эту линию задать, не прочерчивая во всех деталях. Для меня важно, что для авторов «Логики Пор-Рояля» предикационная формула «S есть P» выступает, вне всякого сомнения, как ядерная (исходная и неразложимая) логическая формула высказывания: к ней сводятся все многообразные языковые формы, которые может принять высказывание с тем же смыслом. Если этот момент (я имею в виду неизбежность формулы «S есть P») как будто замаскирован у творцов «Principia Mathematica» – ведь он если и высказывается, то скороговоркой, как будто невзначай, вынужденно, и то же самое можно сказать о многих современных работах по логике, – то в «Логике Пор-Рояля» он, напротив, подчеркнут, выведен на поверхность. Во II главе Второй части здесь подробно доказывается, что любой глагол глагольной фразы (т. е. фразы, имеющей форму «субъект + глагол») может быть представлен как «есть + атрибут», например *я иду* → *я есть идущий*, *я есть* → *я есть сущий*<sup>6</sup>. Так грамматика мысли<sup>7</sup> проступает сквозь ткань естественного языка, открывая ее логическую подопку – совершенно, по утверждению авторов «Логики Пор-Рояля», универсальную.

Мне важно было на этих двух примерах («РМ» и «Логика Пор-Рояля») показать, что никакое дистанцирование от аристотелевской метафизики и субстанциализма не устраняет и не может устранить зависимости от базовой предикационной формулы «S есть P». Это означает, что нам следует различать «субстанционально-атрибутивную метафизику» (выражение Рассела) и

---

Эти категории рассматривают как коренящиеся в разуме и в самой действительности, хотя они совершенно произвольны и основаны только на воображении человека, который был отнюдь не властен предписывать закон другим.

...Изучение категорий... порождает у людей привычку довольствоваться лишь словами – воображать себе, будто они все знают, когда им известны лишь произвольные имена вещей» (Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить. 2-е изд. М., 1997. С. 35–36).

<sup>6</sup> Последнее означает отрицание экзистенциального значения глагола «есть» и сведение его значений исключительно к связке как утверждению связи субъекта и предиката: «Глагол сам по себе не должен был бы иметь никакого другого назначения, кроме указания на связь, которую мы устанавливаем в уме между двумя терминами предложения. Но только глагол *быть*, называемый субстантивным, сохраняет эту простоту, да и то лишь в третьем лице настоящего времени – *есть* и только в некоторых случаях. ...Все равно, сказать ли *Петр живет* или *Петр есть живущий*»; «Глагол *губет* означает *есть красный*, заключая в себе вместе и утверждение и атрибут»; «Субстантивный глагол, когда он стоит один, как например, когда я говорю: *Я мыслю, следовательно, я емь*, уже не является чисто субстантивным, потому что при этом с ним соединяется самый общий из атрибутов – *сущее*. Ибо *я емь* означает *я емь некое сущее, я емь нечто*» (Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить. С. 84, 86–87, 88–89).

<sup>7</sup> Работа, из которой авторами «Логики Пор-Рояля» заимствован материал о глаголе, – это «Grammaire générale et raisonnée» А. Арно и К. Лансло (Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить. С. 295). Grammaire raisonnée («рациональная грамматика») – грамматика, продуманная и систематизированная, пропущенная через разум и открывшая разумные схемы в бурлении языковой материи.

«субстанциально-устроенную предикацию». Если от первой мы можем отказаться<sup>8</sup>, то можем ли мы отказаться и от второй? Два рассмотренных точечных примера дают отрицательный ответ. «Субстанционально-атрибутивная метафизика» – это семейство философских учений, и от них можно отказаться постольку, поскольку они носят содержательный характер. Но субстанциально-устроенная предикация – это не содержательное учение, которое мы вольны принимать или отвергать; это – базовый инструментарий построения любого содержательного учения, его критики и отвержения.

## 2

Формула «S есть P» выступает в качестве фундамента объяснения именно и только потому, что представляется самоочевидной и самопонятной. В силу чего? Какую базовую, универсальную интуицию задействует эта формула?

Интуиция, как ей и положено, скрывается в потаенных уголках сознания. Она, однако, оказывается выведена на свет в недискурсивных, непропозициональных формах – в формах, которые прибегают к непосредственному наглядному представлению. Я дам только два примера.

Как будто откликаясь на расселовскую иллюстрацию элементарной пропозиции «это – красное», Витгенштейн говорит:

2.0131 ... Пятну в поле зрения не обязательно быть красным, но оно должно иметь какой-то цвет – оно включено, так сказать, в цветовое пространство<sup>9</sup>.

Цвет – лишь пример: любая вещь помещена у Витгенштейна в пространство возможных положений вещей. Пространство берется и в прямом, физическом смысле, и отвлеченно – как логическое пространство, как то, что задает любую возможность качественного различия (ЛФТ, 2.013). Точка пространства – это место аргумента пропозициональной функции (2.0131), и это утверждение надо понимать и в прямом смысле слова «пространство», и в переносном: аргумент пропозициональной функции принимает конкретное значение и производит высказывание (например, «этот предмет – красный»), оказываясь точкой пространства.

<sup>8</sup> Вопрос в том, что мы в таком случае сможем предложить взамен и насколько метафизика зависит от логики предикации. Не от языка, а именно от логики выстраивания субъект-предикатного комплекса.

<sup>9</sup> *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 6. Немецкий оригинал и параллельный английский перевод:

«2.0131 Der räumliche Gegenstand muss im unendlichen Raume liegen. (Der Raumpunkt ist eine Argumentstelle.)

Der Fleck im Gesichtsfeld muss zwar nicht rot sein, aber eine Farbe muss er haben: er hat sozusagen den Farbenraum um sich. Der Ton muss eine Höhe haben, der Gegenstand des Tastsinnes eine Härte, usw.» –

«2.0131 A spatial object must lie in infinite space. (A point in space is a place for an argument.)

A speck in a visual field need not be red, but it must have a colour; it has, so to speak, a colour space round it. A tone must have a pitch, the object of the sense of touch a hardness, etc.» (*Wittgenstein L.* Tractatus Logico-Philosophicus. 8th ed. L., 1960. P 32–35).

Закон исключенного третьего фактически упомянут здесь так, как если бы он был сам собою разумющимся (как если бы само собой разумелось, что «пятно в поле зрения» – это непременно предикат субстанции или субстанциально понятого субъекта, а значит, такой субъект непременно имеет предикат, указывающий либо на данный цвет, либо на любой другой) и не требовал принятия целой системы предпосылок, прежде всего – положения о субстанциальном характере вещи, как если бы такое принятие было необходимым, а не альтернативным, допускающим иное полагание вещи. – Вещи как процесса, что требует перестройки всего субъект-предикатного комплекса.

Другой пример – круги Эйлера, которыми давно и успешно иллюстрируют некоторые положения теории множеств (ТМ)<sup>10</sup>. Это именно иллюстрация – но такая, которая ясно дает понять, что имеется в виду, например, под пересечением, объединением и прочими операциями над множествами. Принадлежность к множеству (или к классу) – это удовлетворение требованиям пропозициональной функции, или же – обладание предикатом, которое (обладание) утверждается формулой «S есть P». Есть глубокое внутреннее родство между базовой интуицией, делающей возможным иллюстрировать положения ТМ с помощью кругов Эйлера, и базовой интуицией, обосновывающей самопонятность формулы «S есть P». Это – интуиция замкнутого пространства, ограниченного со всех сторон. Визуализация этой интуиции делает самопонятными также и положения родовидовой логики Аристотеля, в т. ч. законы тождества, противоречия и исключенного третьего. Можно утверждать, что в точке формулы «S есть P» как базовой и самопонятной сходятся и традиционная логика, и современная формальная логика, опирающаяся на аппарат ТМ, равно как расселовский логицизм, стоящий на операции отнесения к классу. Возможность такого схождения обеспечена единой интуицией замкнутого (= однородного по этой замкнутости) пространства: обладание атрибутом и есть попадание в такое пространство. Значение глагола-связки «есть» – помещение субъекта в данную определенную область пространства.

### 3

Если формула «S есть P» самопонятна (и императивна) при условии опоры на интуицию замкнутого пространства, то является ли она также и *безальтернативной*? Нет; и обращение к опыту арабского языка подтверждает это как нельзя более ясно. Сразу выскажу суть дела: здесь, в пределах классического арабского языка, не просто отсутствует (не употребляется) формула «S есть P» как форма пропозиции (в обоих смыслах этого слова – и как утвердительного высказывания в языке, и как суждения, которое может быть истинным или ложным). Здесь эта формула в принципе невозможна: она исключена строем арабского языка, всей его системой.

Позволю себе дать краткую справку, чтобы уточнить, о чем идет речь. Мы говорим о классическом (литературном, письменном) арабском языке, который был кодифицирован, т. е. описан во всех деталях и, главное, полностью задан как система правил, арабской языковедческой традицией (АЯТ),

<sup>10</sup> Они задумывались Эйлером как очевидная иллюстрация субъект-предикатного отношения в категорических высказываниях, выявляющая «природу» такой связи: «Наглядность геометрического представления классов в виде фигур на плоскости была использована Л. Эйлером при объяснении и решении задач силлогистики Аристотеля. О своих фигурах Эйлер писал, что они “очень подходят для того, чтобы облегчить наши размышления... и открыть нам все тайны, которыми похваляются в логике и которые доказывают в ней с большим трудом”... При этом Эйлер подчеркивает, что при предлагаемом им способе употребляют фигуры или пространства, “имеющие какую угодно форму, чтобы представить каждое общее понятие, и обозначают субъект предложения пространством, содержащим *A*, а предикат другим пространством, содержащим *B*. Природа самого предложения включает *всегда* либо то, что пространство *A* находится полностью в пространстве *B*, либо то, что оно находится в нем лишь частично, либо, что, по меньшей мере, какая-нибудь часть его находится вне пространства *B*, либо, наконец, что пространство *A* лежит полностью вне *B*”» (Кузичев А. С. Диаграммы Венна: История и применения. М., 1968. С. 12–13; курсив мой. – А. С.).

берущей начало в трудах ал-Хали́ла (ум. после 776) и Сйбавайхи (ум. 796). Этот язык в общем и целом остается неизменным уже 14 веков (со времени откровения Корана). АЯТ – одна из основных составляющих теоретического наследия арабо-мусульманской культуры, активно развивавшаяся в классический и постклассический период; это – высокая теоретическая наука. Как подчеркивают исследователи, несмотря на знакомство с аристотелевской традицией описания языка и даже попытки применить ее, АЯТ в целом осталась вне греческого влияния<sup>11</sup>, ее система категорий и аргументации в этом смысле автохтонна<sup>12</sup>. Глубинная причина этого – несовпадение строя арабского и индоевропейских языков.

## 4

Когда мы говорим о языке и его связи с логическими формами и с мышлением, нам приходится соотносить свои тезисы с двумя известными теориями. С одной стороны, это гипотеза языковой относительности (гипотеза Сепира-Уорфа), смысл которой в самом общем виде сводится к тому, что язык задает его носителю определенные формы мышления, пределы которых тот не волен преступить – в конечном счете, именно потому, что он их не осознает *как пределы*<sup>13</sup>. С другой стороны, это – понимание языка как знаковой системы, а значит, представление о принципиальной допустимости кодировки и перекодировки языка. Хотя эти два положения выглядят взаимоисключающими, при определенных корректировках они оба применимы. Мы вскоре это увидим.

Итак, что говорит нам АЯТ по поводу глагола «быть» и его экзистенциальной и связочной функций, а значит, и о применимости формулы «S есть P» для концептуализации связи субъекта и предиката в арабской фразе? Ответ однозначный: она не говорит ровным счетом ничего. Обсуждение *этого* вопроса отсутствует в АЯТ; это, если угодно, «слепое пятно» для данной научной традиции. А вот обсуждение способа связи субъекта и предиката фразы, напротив, присутствует, более того, стоит в центре внимания АЯТ – но обходится без упоминания глагола «быть» или формулы «S есть P», будь то в явном или неявном виде.

<sup>11</sup> Крупнейший специалист по арабской филологии Д.В. Фролов пишет: «Влияние аристотелизма на логическую систему традиционной арабской грамматики осталось и после X в. в значительной степени внешним, не затронувшим основ ее метода, который на всем протяжении развития традиционной арабской грамматики остается, по существу, таким, каким он предстает перед нами в “Книге” Сйбавайхи» (Фролов Д.В. Арабская филология: Грамматика, стихосложение, корановедение. М., 2006. С. 84–85).

<sup>12</sup> Даже несмотря на возможные заимствования некоторых терминов: включенные в другую базовую логику, они меняют свое значение. Это касается всего строя арабского языка, начиная со «строительного материала» слова («из чего» состоит слово) и заканчивая риторикой и поэтикой.

<sup>13</sup> Чтобы осознать их как пределы, надо знать то, что располагается *за* этими пределами, т. е. осознать формы другого языка как альтернативные, а не как видоизмененные собственные, а значит, надо уже оказываться за пределами форм своего языка, освоив формы другого языка так, как будто они – впервые усваиваемые формы языка (т. е. воспринять формы другого языка без отсылки к формам исходного, родного языка); но именно это и запрещено гипотезой Сепира-Уорфа в таком ее прочтении. Под «гипотезой Сепира-Уорфа», или «гипотезой языковой относительности», я здесь подразумеваю расхожую версию этой гипотезы, а не историческую реконструкцию взглядов двух лингвистов (см. подробнее: *Бородай С.Ю.* Современное понимание проблемы лингвистической относительности: работы по пространственной концептуализации // *Вопр. языкознания.* 2013. № 4. С. 17–54).

Как такое возможно? Как, во-первых, возможен язык, не опирающийся на эту ядерную формулу высказывания? И если формула «S есть P» обоснована универсальной интуицией замкнутого пространства, то как, во-вторых, можно не прийти к этой формуле, обсуждая на протяжении веков проблему субъект-предикатной связи? Отвечу на эти два вопроса по порядку.

Так может быть, если верна гипотеза Сепира-Уорфа и если среди форм классического естественного (т. е. не подвергшегося перекодировке) арабского языка<sup>14</sup> отсутствуют средства, необходимые для построения этой формулы, прежде всего – глагол «быть». В свою очередь, такое возможно, только если связывание субъекта и предиката в арабской фразе опирается на иную интуицию – не менее универсальную, чем интуиция замкнутого пространства, но иную по своей сути. Только это может объяснить, почему мышление классической арабской культуры, использовавшее арабский язык, «не произвело на свет» как будто бы очевидную формулу «S есть P».

Прежде чем развернуть демонстрацию этих тезисов, я хочу подчеркнуть, что любой язык допускает перекодировку. Это касается и лексики, и синтаксиса. Иными словами, арабский язык *можно* перекодировать так, чтобы он полностью отражал потребность в формуле «S есть P» и соответствовал ей<sup>15</sup>. В этом нет ничего удивительного: если язык – это система правил, то почему они не могут быть изменены<sup>16</sup>? Мы ведь знаем, как был перекодирован арабский язык в ходе активного «переводческого движения» IX в., когда воз-

<sup>14</sup> Использую выражение Ф. Шехадиди (natural Arabic), которым тот обозначает классический арабский язык в его естественном бытовании вообще, в том числе до того, как он подвергся влиянию греческих языковых форм в переводах античного наследия и в произведениях представителей фальсафы.

<sup>15</sup> Именно так поступает ал-Фарāбī в своих логических сочинениях, перелагая античные оригиналы: он нимало не заботится о том, чтобы как-то соотносить свои положения о «глаголах существования» (*калма вуджудиййа*; у него это глаголы *вуджид* и *kāna*) и их роли в образовании высказывания с ясными и однозначными положениями АЯТ на эту тему. Например, в «Об истолковании» он говорит: «Глаголы (*калим*) бывают глаголами существования (*вуджудиййа*) и прочими. Глагол существования – это глагол, который присоединяется к имени предиката (*махмūл*) и указывает на его связанность (*иртибāт*) с субъектом (*мавдūʿ*), на то, что предикат существует (*вуджūd*) у субъекта, а также на действительное (*мухаṣṣал*) время существования предиката у субъекта, к примеру: *зайд kāna ʿāдилан* “Зейд был справедливым”, *зайд йакūн ʿāдилан* “Зейд есть/будет справедливым”. Когда такие глаголы используются в качестве связок (*равāбит*), они сами не являются предикатами, но используются предикативным образом для того, чтобы благодаря им осуществилась предикация другого [слова]. Вместе с тем, они могут и сами выступать как предикаты, образуя высказывания, например: *зайд вуджид* и *зайд kāna*, если под этим подразумевается *хадаṣа вуджуду-ху* “его существование возникло”» (*Ал-Фарāбī. Китāб бāрī армийийās, ва ма ʿнā-ху ал-қавл фī ал-ʿибāра* // Ал-Мантқикиййāt ли-л-Фарāбī. Т. 1. Қум, 1408 с.х. С. 88 (рус. пер.: Книга «Бариарманийас», или «Об истолковании» // Наследие аль-Фараби и формирование нового интегрального мировоззрения. Алматы, 2012. С. 291–316; этот перевод не свободен от ряда неточностей). См. также: Там же. С. 87; *Ал-Фарāбī. Фуṣūл* // Там же. С. 23–25 (рус. пер.: *Аль-Фараби. Вводные разделы по логике* // *Аль-Фараби. Логические трактаты*. Алма-Ата, 1975. С. 114–115).

Интересно, как в самом конце процитированного отрывка пробивает себе дорогу *правильное*, соответствующее естественному арабскому, понимание глагола *kāna* как означающего «возникать», но не «быть»; в результате фраза *зайд kāna* толкуется как «Зайд возник» (букв. «существование Зайда возникло»), но не как «Зайд был». Это заставляет задуматься о том, насколько прочны (или, напротив, подвижны и проницаемы) границы между перекодированным и естественным арабским: естественный арабский как будто вторгается в область искусственного языка, размывая его. Или же – о том, насколько удачной и тотальной оказывается перекодировка арабского у тех или иных авторов.

<sup>16</sup> Мы видим, как кардинально изменился (фонетически, лексически и синтаксически) иврит на территории современного Израиля после того, как был возрожден в качестве живого языка, подвергшись перекодировке под влиянием языковых привычек людей, родными для

никала необходимость передать базовое греческое понятие бытия и логические тексты аристотелевской традиции<sup>17</sup>. Поэтому, говоря об арабском языке, мы должны ясно понимать и разграничивать две его ипостаси: во-первых, естественный арабский язык, универсально использовавшийся арабо-мусульманской культурой как язык литературы, науки и философии<sup>18</sup>, и арабский язык, перекодированный под нужды передачи греческого наследия и имевший ограниченную область применения<sup>19</sup>. Эти две ипостаси не только ясно различались самими носителями арабского языка и культуры, но и не смешивались<sup>20</sup>. АЯТ имеет дело именно с естественным арабским языком.

## 5

Вернусь к основной теме. Доказательство тезиса о том, что в естественном арабском отсутствуют формы, необходимые для построения формулы «S есть P», распадается на две части. Во-первых, отсутствие глагола «быть» в естественном арабском. Во-вторых, невозможность использования не только этого (его ведь нет), но вообще любого глагола-связки или иного связочного слова в арабской фразе.

Здесь невозможно подробно останавливаться на доказательстве первого из двух утверждений, поскольку это требует углубления в специальные арабистические исследования. Занимаясь этим вопросом, я убедился, насколько однозначно высказывается АЯТ, исключая какие-либо спекуляции о

---

которых были индоевропейские языки. Современный литературный арабский язык также находится под мощным влиянием лексики и синтаксиса английского, французского и других европейских языков.

<sup>17</sup> Это была подлинная языковая игра по Витгенштейну: была поставлена ясная цель, в распоряжении имелись ограниченные языковые средства и было определено сообщество, которое должно было эту задачу решить. И оно ее решило. Однако все дело в том, что языковая игра в рамках ограниченного сообщества не изменила, да и не могла изменить, арабский язык как таковой.

<sup>18</sup> Деление на естественный и перекодированный язык – это не деление на обыденный и научный, или обыденный и терминологический. Естественный арабский язык предполагает и обыденное (в т. ч. литературное), и научное (терминологическое) употребление. Перекодированный язык – язык только ограниченного сообщества, и решать он может только ограниченный круг задач, бытуя в качестве терминологического, но не обыденного языка. Все это относится к классическому и постклассическому периодам, во всяком случае, к периоду до XIX включительно. В настоящее время ситуация другая, и до определенной степени можно согласиться с С. Афнаном, который замечает: «Кто-то может поддаться соблазну и пуститься в рассуждения о том, влечет ли отсутствие связки какие-либо существенные различия в мышлении семитов и индоевропейцев. Если такие различия и имелись в прошлом, они наверняка исчезли под влиянием западного образования» (Afnan S. *Philosophical terminology in Arabic and Persian*. Leiden, 1964. P. 30; курсив мой. – А.С.), причем тут же поспешно добавляет: «и все же семитские языки так и не способны служить адекватным выражением мысли» (Ibid.), поскольку твердо стоит на той точке зрения, что, (1) поскольку в арабском языке отсутствует глагол «быть» (что верно) и (2) поскольку глагол «быть» совершенно необходим для адекватного выражения мысли (что неверно) то арабский, как и другие семитские языки, вовсе не пригоден для того, чтобы служить инструментом мышления.

<sup>19</sup> Речь именно о том, что имеет отношение к логике субъект-предикатной связи; я не имею в виду мощный пласт наук, которые традиционно связываются с фальсафой и греками.

<sup>20</sup> Ярким свидетельством этого служит знаменитая полемика о языке и логике между ас-Сирафи и Матта (см. *Ат-Тавхиди*. Китаб ал-имта' ва ал-му'анаса. Ч. 1. Байрут, б.г.; рус. пер. отрывка: *Абу Хайян ат-Таухиди*. Книга услады и развлечения. Восьмая ночь. Диалог логика с грамматиком (в сокращении) // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3. М., 2012. С. 547–572). См. об этом: *Фролов Д.В.* Арабская филология. 2006. С. 84.

«“быть”-подобном глаголе в арабском», которыми в свое время отличился Ф. Шехад<sup>21</sup> и последовавшие за ним авторы. Даже когда в перекодированном арабском глагол *kāna* (который означает «возникать», «случаться» – но не «быть»<sup>22</sup>) был назначен исполнять роль эквивалента греческого глагола «быть», это никак не повлияло на естественный арабский – и не могло повлиять<sup>23</sup>. Дело в том, что арабский синтаксис исключает постановку чего бы то ни было в качестве «связки» между субъектом и предикатом фразы.

В арабском языке есть только два типа фраз: глагольная и именная. Русский синтаксис позволяет их воспроизвести: «Петр пишет» и «Петр писатель»<sup>24</sup>. Но если мы можем всегда сказать «Петр *есть* писатель», то в есте-

<sup>21</sup> См. *Shehadi F. Arabic and 'to be' // The Verb 'be' and its Synonyms: Philosophical and Grammatical Studies. Vol. 4. Dordrecht, 1969. P. 112–125, а также: Shehadi F. Metaphysics in Islamic Philosophy. Delmar; N.Y., 1982.*

<sup>22</sup> В подтверждение можно сослаться на любое произведение АЯТ, разбирающее вопрос о «*kāna* и его сестрах» и обсуждающее проблемы синтаксиса. См., к примеру, *Сйбавайхи. Китāб. 3-е изд. Ал-Қāхира, 1988. С. 46 (kāna означает хулиқа «сотворен» и вақа'а «произошел», «случился»); Ибн Джиннī. Ал-Лума' фй ал-'арабийя. Ал-Кувайт, б.г. С. 37–38 (kāna объясняется как хадаса «возник» и хулиқа «сотворен»). Это касается «полного» (тāмма) kāna, выступающего как обычный глагол и указывающего на некое «событие» (хадас) и его время. Что касается «ущербного» (нāқиса) kāna, то он указывает только на время и ни на что другое (мнимое указание на «бытие» тем самым исключено). В словаре ал-Халила читаем: *кавн* означает хадас «событие» и служит масдаром (отглагольным существительным) от kāna, наряду с *кайнūна*, в данной роли предпочтительным (ал-Халил. Китāб ал-'айн: в 8 т. Т. 5. Б.м., б.г. С. 410). У Ибн Манзūra: *кавн* означает хадас «событие»; *ка'ина* означает хāдица «случай», «происшествие»; *kāna* (как «полный» глагол) означает вақа'а «произошел, случился» (Ибн Манзур. Лисāн ал-'араб. Статья *к-в-н*. Т. 13. Байрут, б.г. С. 363–365). В научной литературе отмечу крайне важное исследование: *Weiss B. Subject and Predicate in the Thinking of the Arabic Philologists // Journal of the American Oriental Society. 1985. Vol. 105. No. 4. P. 605–622*, дающее прекрасное представление о проблеме «связки» в арабском. Автор однозначно утверждает, что *kāna* и глаголы его группы (АЯТ выделяет их не менее десятка) не выполняют никакой связочной функции; более того, говорит он, арабское именное предложение не имеет вовсе никакого аналога в английском (Ibid. P. 613). Это верно, если обратить внимание на то, что субъект и предикат арабской именной фразы связаны без всякого «связочного слова», которое ни при каких обстоятельствах не может быть вставлено в такую фразу, – если, конечно, рассматривать естественный арабский язык с позиций АЯТ. Насколько я знаю, понимание *иснād* «опирания» как процессуальной связи субъекта и предиката в арабской фразе до сих пор никем не было предложено.*

<sup>23</sup> Кроме того, такая перекодировка по понятным причинам не могла передать средствами арабского языка базовую полисемию глагола бытия в индоевропейских языках, срачивающую существование и истинность и прослеживаемую до праиндоевропейской эпохи (*Бородай С.Ю. Об индоевропейском мировидении // Вопр. языкознания. 2015. № 4. С. 60–90, особ. с. 72–73*), а потому не могла стать источником метафизики, мыслящей (не) совпадение истины и бытия. С моей точки зрения, в естественном арабском языке аналогичная (но не тождественная!) полисемия, позволяющая срастить и вместе с тем разделить базовую онтологию и истинность, характерна для слов с корнем *с-б-т*, связанных с «утвержденностью» вещи и с подлинностью познания (см. *Смирнов А.В. Логика смысла. М., 2001. С. 197–205, 214–242*), и с корнем *х-к-к*, также связанных с подлинностью и в смысле познанны, и в смысле осуществленности (см. *Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М., 2015. С. 488–524, 649–666*). И то и другое хорошо отражает онтологический статус процесса: процесс «утвержден» и «осуществляется», но не «бытийствует». Если это так, то становится понятным, почему подлинны метафизические открытия арабская мысль совершила в лице тех мыслителей, которые опирались на процессуальное мировидение и логику (мутазилиты, Ибн 'Араби), тогда как аристотелизм и неоплатонизм, при всем их тщательном воспроизведении, не стали здесь источником творческого развития метафизики.

<sup>24</sup> «Логика Пор-Рояля» утверждает, что эти две фразы суть почти одно и то же: «Петр пишет» → «Петр есть пишущий» ≈ «Петр писатель», и даже если мы не принимаем последнее отождествление, все же преобразование «Петр пишет» → «Петр есть пишущий» пред-

ственном арабском этого сделать нельзя – об этом АЯТ свидетельствует однозначно. Эта невозможность четко оформлена языковыми средствами и не допускает никаких разночтений. Почему же это невозможно?

Потому что субъект и предикат *уже* связаны тем, что АЯТ называет *ис-нād* – «опирание». Я намеренно использую буквальный перевод, чтобы высветить процессуальность. Сам факт «опирания» оказывается третьим (после субъекта и предиката), связующим звеном в арабской фразе (неважно, именной или глагольной), которая в силу этого не просто не нуждается в какой-либо связке типа глагола «быть», но категорически исключает таковую. Базовая предикационная формула для естественного арабского записывается не «S есть P», а «S *опирание* P». Предикат опирается на субъект (как мы, устав, вечером опираемся на стенку вагона метро по дороге домой<sup>25</sup>), и такое опирание связывает их в высказывание: они передают теперь единый смысл, перестав быть двумя отдельными словами.

## 6

Можно ли хотя бы намеком вывести на свет интуицию, которая обосновывает это *опирание* в «арабской» предикационной формуле и делает ее столь же самопонятной, сколь самопонятна формула «S есть P»? Можно; и такие примеры предоставляет сама арабская традиция. Я остановлюсь на одном. Он связан с визуализацией соотношения между временем и вечностью.

Вечность концептуализирована арабской мыслью прежде всего через два термина, *'азал* «безначальность» – то, что не имеет начала, – и *'абад* «бесконечность» – то, что не имеет конца. Эти два термина ориентируют взор в противоположных направлениях: в первом случае – в направлении истока, начала (каковое отрицается), во втором – в направлении конца, предела (каковой также отрицается); ни один из этих терминов не охватывает вечность, так сказать, целиком, она как будто разрывается в точке, откуда направлен взор.

Вот какое образное описание времени предлагает Фахр ад-Дин ар-Рази (1149–1209):

---

ставляется нам допустимым и даже естественным, и в пределах опыта индоевропейского языка и соответствующего мышления мы не найдем, что возразить против этого. Такое преобразование авторы «Логики Пор-Рояля» считают даже *необходимой мыслью*: оно поднимается до уровня логической истины. Для Рассела и Витгенштейна такое преобразование также представляется очевидным и необходимым, хотя они не говорят того, что говорят Арно и Николь. И тем не менее у них *событие* (то, что выражено глагольной фразой: «По Пикадилли едут машины и идут пешеходы») отождествляется с *фактом*, который – в конечном счете – осмысляется через пропозиции типа «S есть P». Превращение события в систему вещей, причем только субстанциально-понятых (в смысле субстанциально-устроенной предикации, не в смысле субстанциально-атрибутивной метафизики), – поспешный шаг, ведущий к двум серьезным ошибкам. Во-первых, здесь не различается событие и вещь: то, что представляет собой нерасчлененную текучесть и что мы выражаем глаголом (а некоторые языки – фразой, состоящей из единственного глагола), с одной стороны, и, с другой, – то, что по праву предстает в субъект-предикатной форме, т.е. как предмет мысли (субъект) и то, что мыслится в нем (предикат). (Такая граница между событием и фактом будет названа ниже *развилкой*, расщепляющей событие на системы вещей.) И во-вторых, субстанциально-устроенные вещи берутся здесь как единственно возможное толкование события. Но это неверно: *то же* самое событие может быть осмыслено *иначе*, как система процессуальных вещей, и это *то же иначе* намечает самостоятельную и совершенно новую область, в которую мысли следует переместиться.

<sup>25</sup> Это – пересказ языком сегодняшних реалий того примера, с помощью которого АЯТ иллюстрирует, что понимается под «опиранием» (всадники, спешившись и поставив седла на землю, сели *опершись* на них, дабы дать себе отдых).

Время – воображаемая протяженность (*имтидād*), исходящая из чрева темени мира безначальности ('*азал*) и идущая к темени мира бесконечности ('*абад*). Это как будто река, вытекающая из чрева горы безначальности и протекающая, пока не войдет в чрево горы бесконечности: неизвестно, откуда берется и где находит пристанище<sup>26</sup>.

Время здесь, как ему и положено, – протекание; но это – протекание, *закрепленное* между двумя сторонами, иницирующей (исток) и восприимлющей (место впадения), и тем самым превращенное в *неизменное*. Эта *неизменность протекания* подчеркнута неизменностью, неизбежностью безначальности и бесконечности (двух аспектов вечности), представших перед нашим взором в виде двух гор. Временное протекание как будто разрывает вечность (оно встроено *между* безначальностью и бесконечностью), причем разрывает именно и только за счет того, что обеспечивает ее единство (по-скольку соединяет безначальность и бесконечность).

## 7

Спроецировав этот образ на пропозициональную формулу «S опирание Р», мы получим хорошее герменевтическое соответствие, где функции S и Р будут объяснены через безначальность и бесконечность, а функция «опирания» – через неизменное протекание времени между безначальностью и бесконечностью<sup>27</sup>.

Время – не вечность, т. е. не безначальность и не бесконечность; точно так же в формуле «S опирание Р» опирание – не субъект и не предикат. Но время невозможно без вечности (без того, что иницирует протекание, т. е. без безначальности, и того, что воспримлет его, т. е. бесконечности) – так же опирание невозможно без действующего (опирающегося – предиката) и восприимлющего (того, на что предикат опирается, – субъекта). Вечность как будто «склеена» временем – так же субъект и предикат склеены опиранием. Но временная склейка выполнена здесь как будто невидимым клеем, который не оставляет следов (в вечности «нет» времени), – точно так же на уровне явленного, высказанного в арабской фразе «не видно» опирание, оно не выражено и не может быть выражено никаким словом<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> *Ар-Рāzī, Фахр ад-Дīн*. Ат-Тафсīр ал-кабīр. Т. 1. Байрūt, 2000. С. 224.

<sup>27</sup> Отметим и другой аспект: предикационная формула «S есть Р» не поможет растолковать этот образ сколько-нибудь адекватно.

<sup>28</sup> Оно выражено соблюдением точных грамматических условий для субъекта и предиката, прежде всего – состояний определенности и неопределенности (наличия или отсутствия определенного артикля или его грамматических эквивалентов). Непонимание этих условий – частый источник ошибок и путаницы у не-носителей арабского языка. И нарушение этих условий – один из путей указанной перекодировки арабского языка, противоречащей его строю. Именно так в арабское переложение аристотелевской логики было введено местоимение *хува* «он», «оно» в качестве эксплицитной связки между субъектом и предикатом. В естественном арабском это не связка, а, наоборот, «разделитель» (*фасл* – в терминологии басрийской школы) между субъектом и предикатом, когда они оба стоят в определенном состоянии, что нарушает условия «опирания». «Разделитель» в таком случае отделяет второе слово от первого и тем самым как будто устраняет его определенное состояние, восстанавливая нормативные условия «опирания» (см., к примеру, *аз-Замхшарī*. Ал-Муфаṣṣал фī синā' ат ал-и'рāб. Байрūt, 1993. С. 172). Заключить из этого, как делают некоторые, что «разделитель» тем самым и связывает (см. *Shehadi F. Metaphysics in Islamic Philosophy*. P. 11), – значит закрыть глаза на базовые положения арабского синтаксиса, однозначно подчеркнутые АЯТ: связывает всегда *иснād* «опирание», *фасл* «разделитель» лишь говорит нам, что «опирание» совершается там, где по правилам арабского син-

Концептуализацией этого образа и этой интуиции (которые, заметим, не имеют никакого отношения к пространственности) выступает парадигматическая тройка действитель-процесс-претерпевающее. Именно она оказывается базовой структурой, к которой сводится объяснение. Например, обсуждая атрибут «красное», Ибн Ҳазм (994–1064) поступает именно так: это для него – не включенная в пространство цвета точка, это – «краснение» (процесс) как действие «краснеющего»<sup>29</sup>. А где же претерпевающее, спросит читатель, в случае «краснения»? Вспомним гипотезу языковой относительности: наш язык действительно отказывается предоставлять формы претерпевающего для непереходных глаголов, так что нам кажется, будто понятие претерпевающего в таких случаях абсурдно, – арабский же, напротив, дает их для *любого* глагола, так что парадигматическая тройка действитель-процесс-претерпевающее оказывается в распоряжении носителя этого языка *всегда* и всегда может быть задействована при осмыслении действительности.

## 8

Что же займет место субстанциально-атрибутивной метафизики в этом мыслительном пространстве, ориентированном на процессуальность и фокусирующемся в точке предикационной формулы «S отирание Р»? Его займет метафизика процесса. Процесс зафиксирован между своими двумя сторонами и, представляя собой протекание, тем не менее неизменен, а значит, закономерен. Замечу, что арабские мыслители прилагают термин «вещь» (*шай* ' ) как к процессу (*фи* 'л), так и к субстанции (*джавхар*, *зāt*), и это устойчиво прослеживается и на уровне определений, и на уровне теоретического дискурса. В отличие от мышления, логики и языка, определяемых (находящих свой предел) через формулу «S есть Р», здесь процесс – логическое *начало* и онтологическая *действительность*, а вовсе не изменение субстанции. Подобную метафизику процесса мы находим у тех арабо-мусульманских мыслителей, кто остался вне определяющего влияния греческой традиции, прежде всего – у мутазилитов и философов суфизма.

Метафизика процесса и процессуально-устроенная предикация – не одно и то же. Может быть, мы и должны согласиться с Расселом и отбросить как химеру, заодно с «субстанционально-атрибутивной метафизикой» Ари-

---

таксиса его не было бы. В русском это можно объяснить через различие между дефисом и тире: «Бог-Истина» – это не высказывание, тогда как «Бог – Истина» – высказывание. Постановка «разделителя»-*фасл* в арабском аналогична такой замене дефиса на тире.

Интересно, что Ибн Сīнā, а позже ас-Сухравардī используют местоимение *хува* «он(о)» как пример «восстановления» связки в арабском (*Ибн Сина*. Указания и наставления // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 248; *Ас-Сухравардī*. Хикмат ал-ишрāқ // *Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihabeddin Jahya Sohrwardī*. Tēheran; Paris, 1952. С. 25–26), причем исходным примером фразы с явно выраженной связкой здесь служит персидский, где связка «есть» действительно употребляется. Для Ибн Сīны и ас-Сухравардī перекодированный арабский лишь «отражает» исходный персидский вариант фразы. Впрочем, не принимая в расчет разницу между естественным и перекодированным арабским языком, они лишь следуют традиции арабоязычного изложения аристотелевской логики. Даже маститые семитологи порой излагают арабский синтаксис, проецируя на него базовые закономерности синтаксиса индоевропейских языков и передавая категории арабского синтаксиса через противоположные им значения («связка» вместо «разделитель»): «Если сказуемое [именного предложения] стоит также в определенном состоянии, то употребляется местоименная связка обычно в виде местоимения 3-го лица» (*Гранде Б.М.* Введение в сравнительное изучение семитских языков. 2-е изд. М., 1998. С. 396); *иснād*, собственная категория АЯТ, выпадает таким образом из поля зрения.

<sup>29</sup> См.: *Ибн Ҳазм*. Ал-Фасл фī ал-милал ва-л-ахвā' ва-н-нихāl. Т. 3. Ал-Қахирā, б.г. С. 17.

стотеля, и арабскую метафизику процесса. Но даже если мы сделаем это, мы никуда не уйдем от базовой предикационной формулы «S опирание Р», – так же, как Рассел не уходит от формулы «S есть Р». А объясняя, что означает эта формула («S опирание Р»), мы неизбежно вернемся к метафизике процесса, равно как к другим аспектам арабской культуры, несущим на себе печать процессуальности. Это и арабский язык во всех его составляющих, это и категориальный аппарат, стиль аргументации, базовые мыслительные модели собственных, арабо-мусульманских наук; это и мировоззренческие универсалии арабской культуры; это и этика, и способ выстраивания социальной ткани, и многое, многое другое.

## 9

Если предикационной формулой для арабского языка служит «S опирание Р» и если это мышление находит свое выражение в метафизике процесса, то каковы следствия этого для логики? Мы знаем мощную традицию аристотелевской логики в арабо-мусульманском мире<sup>30</sup>. Собственно арабское, ориентированное на процессуальность мировоззрение не получило, насколько можно судить по текстам, своего отчетливого выражения в особой, формальной или формализованной, логике. Правда, известны попытки создать неаристотелевскую логику<sup>31</sup>; заслуживают первостепенного внимания и подробного исследования свидетельства арабоязычных авторов в пользу того, что отрицание в арабском функционирует особым образом, что накладывает свой отпечаток на образование понятий и мыслительные операции<sup>32</sup>.

Логика, схватывающая процессуальность и основанная на базовой предикационной формуле «S опирание Р», не построена на отнесении к классу – той операции, которая составляет основу и традиционной, и современной западной логики<sup>33</sup>. Но сегодня такой вывод уже не должен нас шокировать:

<sup>30</sup> См. об этом классический обобщающий труд: *Rescher N. The Development of Arabic logic. Pittsburgh, 1964.*

<sup>31</sup> Попытку реформировать аристотелевскую логику так, чтобы она соответствовала иному онтологическому фундаменту – категориям «возможное» и «необходимое» в их авиценновской (не аристотелевской) трактовке, была предпринята ас-Сухравардī в *Хикмат ал-ишрақ* («Мудрость озарения»); возможно, он при этом опирался на идеи ‘Умара б. Сахлāна ас-Саваджī, с которыми познакомился через своего учителя логики Захйра ал-Фāрисī (см. *Suhrawardī. The Philosophy of Illumination. A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-Ishrāq with English Translation. Provo (UT), 1999. P. XV*). О том, существовало ли особое, неаристотелевское логическое учение Ибн Сīны, исследователи до сих пор спорят.

<sup>32</sup> Стоит внимательно рассмотреть отмечаемое исследователями обстоятельство, заключающееся в том, что доказательство от обратного не работает в пространстве арабской логики, что связано с особым действием отрицательной частицы *lā* «не-» (см. *Фāхūrī, ‘Адил. Мантїқ ал-‘араб мин виджхат назар ал-мантїқ ал-ҳадїс. 2-е изд. Байрут, 1981. С. 189–190*). На то, что отрицание для имен в конструкциях типа «не- + имя» в арабском фактически не используется, а для глаголов имеет смысл иной, нежели в других языках, указывает ал-Фāрāбī в «Об истолковании» (*Ал-Фāрāбī. Китāб бāрī армїнийās, ва ма’нā-ху ал-қавл фī ал-‘ибāра // Ал-Мантїқиййāt ли-л-Фāрāби. Т. 1. Қум, 1408 с.х. С. 85–86, 88*).

<sup>33</sup> Это не значит, конечно же, что носители процессуальной логики неспособны сформировать, например, класс кошек и отнести к нему любое мяукающее хвостатое создание. Безусловно, способны; без такой способности вообще невозможен язык, использующий существительные. Речь о том, что эта способность, более или менее универсальная для «человека говорящего», не становится в рассматриваемом случае (в случае процессуальной логики) магистральным путем осмысления действительности, т. е. потока событий, как систем субстанциально-устроенных вещей, и далее, не превращается в ведущий вектор развития логической мысли.

иное основание для решения той же задачи может быть открыто в опыте незападной культуры. В своем фундаментальном исследовании А.А. Крушинский настаивает на том, что отнесение к классу не является магистральной дорогой развития логической мысли в Китае. Здесь главным оказывается конструкция, что и определяет существенные черты не только китайской логики, но и классической китайской культуры<sup>34</sup>.

Возможность работать с процессуальностью западная мысль стремилась найти начиная с греков (вспомним Гераклита, вспомним аристотелевскую потенциальность и актуальность, задающие необходимость изменения, и т. д.)<sup>35</sup>, и не случайно, что Уайтхед, соавтор Рассела по «Principia Mathematica», стал творцом еще одной западной версии философии процесса. Ведь подлинным центром «РМ» служит логика отношений (двуместная, а не одноместная пропозициональная функция), которая и Расселом, и другими<sup>36</sup> выдвигается в качестве альтернативы традиционной логике Аристотеля. Однако осмыслить базовую формулу логики отношений « $a R b$ » мы, вместе с Расселом, можем, только приходя в конечном счете к формуле « $S$  есть  $P$ » – формуле субстанциально-устроенной предикации<sup>37</sup>. А вот процессуально-устроенный взгляд позволяет наделить значок « $R$ » в формуле « $a R b$ » подлинным смыслом и превратить эту формулу в действительно альтернативную предикационную (а тем самым – и альтернативную пропозициональную) формулу – но только при том условии, что мы поймем « $R$ » как *процесс* (в том смысле, как было показано выше).

<sup>34</sup> Он пишет: «В китайском стиле мышления с его установкой на алгоритмизацию – соответственно, в китайской логике, – наблюдается отчетливый приоритет конструкции над классом» (Крушинский А.А. Логика Древнего Китая. М., 2013. С. 31).

Важно, что в китайской мысли «формирование рода изначально происходит вне пределов стандартной теоретико-множественной парадигмы “вещей-свойств-отношений” (там же. С. 116); «при формировании родовых общностей решающим фактором оказываются отнюдь не вещи, даже не факты, изображаемые/рисуемые посредством образов, а конструирование, т. е. деятельность. Иначе говоря, первичным предметом рассмотрения служат не собственно образы (соответственно изображаемые/рисуемые ими факты), а прежде всего конструктивные действия, совершаемые в отношении образов. Отсюда исключительная роль операциональности и конструирования в китайском менталитете: ведь внимание сфокусировано на операциях, а не на предметах, над которыми производятся операции» (там же. С. 119).

Поэтому А.А. Крушинский считает, что теория алгоритмов служит адекватным средством современной логики, схватывающим суть китайской логической мысли.

<sup>35</sup> См. об этом: *Неретина С., Огурцов А.* Онтология процесса: процесс и время. М., 2014.

<sup>36</sup> Об этом см., к примеру, *Серрюс Ш.* Опыт исследования значения логики. М., 1948. С. 127 и др.

<sup>37</sup> Тем более, находясь в пределах (индоевропейского) языка, мы всегда можем преобразовать высказывание типа «Москва южнее Петербурга» в высказывание «Москва есть город, расположенный южнее Петербурга» (или же: «“Москва” есть имя города, расположенного...» и т. д.). Такую возможность никогда нельзя отрицать, поскольку, если мы мыслим всегда некий предмет и его атрибут, соединяя одно с другим, такое мышление неизбежно будет приводиться к формуле « $S$  есть  $P$ » как исходной. Стоит обратить внимание на следующее: «Все, что мы мыслим, представляется нашему уму либо как вещь, либо как способ [бытия] вещи (*maniere de chose*), либо как модифицированная вещь. *Вещью* я называю то, что мыслят как существующее само по себе и являющееся субъектом всего, что в нем мыслится. Это называют также субстанцией. *Способом* [бытия] *вещи*, или *модусом*, или *атрибутом*, или *качеством* я называю то, что, будучи мыслимым в вещи как нечто, не обладающее самостоятельным существованием, определяет ее к тому, чтобы быть известным образом, благодаря чему ее называют такой-то. *Модифицированной вещью* я называю субстанцию, когда она рассматривается как определенная известным образом, или модусом» (Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить. С. 32).

Пора вернуться к исходному вопросу: что я могу знать? – и ответить на него. Я могу знать, как устроена *альтернативная предикация*, а значит, могу знать об альтернативных предикационных формулах, относящихся к *одному и тому же событию*. Альтернативные предикационные формулы задают альтернативные системы вещей: одно и то же событие *всегда* может быть воспринято и концептуализировано либо как система субстанциально-устроенных, либо как система процессуально-устроенных вещей<sup>38</sup>. Единая действительность (событие) расщепляется на системы вещей; вещи и системы вещей – образы действительности, нарисованные в альтернативных палитрах предикационных стратегий.

Отождествление события с фактом, а последнего – с конфигурацией вещи, субстанциально понятых, т. е. предполагающих субстанциально-устроенную предикацию, у Витгенштейна (и нечто подобное у Рассела и других) – слишком поспешно. Сваливание в вещьность (отсутствие ясного разделения события и факта), в субъект-предикатную форму маскирует *развилку*, которую мы не можем миновать, когда осмысливаем поток событий как системы вещей, субстанциальных *либо* процессуальных (либо иных), о которых можно закономерно и устойчиво говорить. В указании на эту развилку, в том, что она сама по себе открывает совершенно новый, доселе не изведанный пласт и область исследования, – неустранимое значение исследовательского диалога с незападными культурами и серьезного отношения к их опыту. Движение в этом направлении откроет совершенно новые горизонты в понимании мышления и его соотношения с действительностью.

### Список литературы

Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить / Пер. с фр. В.П. Гайдамака. 2-е изд. М.: Наука, 1997. 330 с.

Бородай С.Ю. Современное понимание проблемы лингвистической относительности: работы по пространственной концептуализации // Вопр. языкознания. 2013. № 4. С. 17–54.

Бородай С.Ю. Об индоевропейском мировидении // Вопр. языкознания. 2015. № 4. С. 60–90.

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

Гранде Б.М. Введение в сравнительное изучение семитских языков. 2-е изд. М.: Вост. лит., 1998. 439 с.

Ибн Сина. Указания и наставления // Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 229–382.

Крушинский А.А. Логика Древнего Китая. М.: ИДВ РАН, 2013. 383 с.

Кузичев А.С. Диаграммы Венна: История и применения. М.: Наука, 1968. 253 с.

Неретина С., Огурцов А. Онтология процесса: процесс и время. М.: Голос, 2014. 723 с.

Рассел Б. Логический атомизм / Пер. с англ. Г.И. Рузавина // Аналитическая философия: становление и развитие / Ред. и сост. А.Ф. Грязнов. М., 1998. С. 17–37.

Рассел Б. Философия логического атомизма / Пер. с англ. В.А. Суровцева. Томск: Водолей, 1999. 192 с.

<sup>38</sup> Это – не исчерпывающая типология. Изучение других западных культур способно выявить, я уверен, иные типы субъект-предикатного комплекса, расширив тем самым типологию вещи.

- Серрюс Ш.* Опыт исследования значения логики / Пер. с фр. В.Ф. Асмуса. М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1948. 226 с.
- Смирнов А.В.* Логика смысла. М.: Языки славянской культуры, 2001. 492 с.
- Смирнов А.В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015. 712 с.
- Абу Хаййан ат-Таухиди.* Книга услады и развлечения. Восьмая ночь. Диалог логика с грамматиком (в сокращении) / Пер., вступ. и примеч. Д.В. Фролова // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3. М.: Вост. лит., 2012. С. 547–572.
- Уайтхед А., Рассел Б.* Основания математики: в 3 т. Т. 1 / Пер. с англ. Ю.Н. Радаева, И.С. Фролова. Самара: Самарский университет, 2005. 722 с.
- Аль-Фараби.* Вводные разделы по логике // *Аль-Фараби.* Логические трактаты. Алма-Ата, 1975. С. 99–120.
- [*Аль-Фараби.*] Книга «Бариарманийас», или «Об истолковании» / Пер. с араб. К.Х. Таджиковой // Наследие аль-Фараби и формирование нового интегрального мировоззрения / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. Алматы, 2012. С. 291–316.
- Фролов Д.В.* Арабская филология: Грамматика, стихосложение, корановедение. М.: Языки славянской культуры, 2006. 440 с.
- Аз-Замашарӣ.* Ал-Муфассал фӣ синā'ат ал-и'рāб [Подробное изложение искусства склонений и спряжений] / Ред. 'Али Бӯ Мулҳим. Байрӯт: Мактабат ал-хилāl, 1993. 557 с.
- Ибн Джиннӣ.* Ал-Лума' фӣ ал-'арабиййа [Очерки арабского языка] / Ред. Фā'из Фāрис. Ал-Кувайт: Дār ал-кутуб ас-сақāфиййа, б.г. 238 с.
- Ибн Манзӯр.* Лисāн ал-'араб [Язык арабов]. Т. 13. Байрӯт: Дār сādир, б.г. 566 с.
- Ибн Ҳазм.* Ал-Фасл фӣ ал-милал ва-л-ахвā' ва-н-ниҳал [О религиозных течениях, о различных мнениях и учениях]. Т. 3. Ал-Қāхира: Мактабат ал-хāнджӣ, б.г. 147 с.
- Ар-Рāзӣ, Фахр ад-Дӣн.* Ат-Тафсӣр ал-кабӣр [Большое толкование <к Корану>]. Т. 1. Байрӯт: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 2000. 232 с.
- Сӣбавайхи.* Китāб [Книга] / Ред. 'Абд ас-Салām Муҳаммад Хārӯн. 3-е изд. Ал-Қāхира: Мактабат ал-хāнджӣ, 1988. 446 с.
- Ас-Сухравардӣ.* Ҳикмат ал-ишрāқ [Мудрость озарения] // *Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihabeddin Jahya Sohrwardi* / Ed. H. Corbin. Teheran; Paris, 1952. P. 1–260.
- Ат-Тавҳидӣ.* Китāб ал-имтā' ва ал-му'āнаса [Книга услад и развлечений]. Ч. 1. Байрӯт, б.г. 226 с.
- Ал-Фārāбӣ.* Китāб барӣ'армīнийās, ва ма'нā-ху ал-қавл фӣ ал-'ибāра [Книга «Бариарминийас», или Об истолковании] // *Ал-Мантиқиййāt ли-л-Фārāбӣ* / Ред. Муҳаммад Тақӣ Дāнишпажӯх. Т. 1. Қум, 1408 с.х. С. 83–114.
- Ал-Фārāбӣ.* Фусул [Вводные разделы] // *Ал-Мантиқиййāt ли-л-Фārāбӣ* [Логические работы аль-Фараби] / Ред. Муҳаммад Тақӣ Дāнишпажӯх. Т. 1. Қум, 1408 с.х. С. 18–28.
- Фāхӯрӣ,* 'Адил. Мантиқ ал-'араб мин виджхат назар ал-мантиқ ал-ҳадӣс [Логика арабов с точки зрения современной логики]. 2-е изд. Байрӯт: Дār ат-талӣ'а, 1981. 221 с.
- Ал-Халӣл.* Китāб ал-'айн [Книга (начинающаяся на букву) 'айн] / Ред. Махдӣ ал-Махзӯмӣ, Ибраҳим ас-Самарра'и: в 8 т. Т. 5. Б.м.: Дār ва мактабат ал-хилāl, б.г. 464 с.
- Afnan S.* Philosophical Terminology in Arabic and Persian. Leiden: Brill, 1964. 124 p.
- Rescher N.* The Development of Arabic Logic. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1964. 262 p.
- Shehadi F.* Arabic and 'to be' // *The Verb 'be' and its Synonyms: Philosophical and Grammatical Studies.* Vol. 4 / Ed. by J.W.M. Verhaar. Dordrecht: D. Reidel, 1969. P. 112–125.
- Shehadi F.* Metaphysics in Islamic Philosophy. Delmar; N.Y.: Caravan Books, 1982. 154 p.
- Suhrawardī.* The Philosophy of Illumination. A New Critical Edition of the Text of Ҳикмат ал-Ишрāқ with English Translation / Ed. by J. Walbridge, H. Ziai. Provo (UT): Brigham Young University Press, 1999. 219 p.
- Weiss B.* Subject and Predicate in the Thinking of the Arabic Philologists // *Journal of the American Oriental Society.* 1985. Vol. 105. No. 4. P. 605–622.
- Wittgenstein L.* Tractatus Logico-Philosophicus. 8<sup>th</sup> ed. L.: Routledge & Kegan Paul, 1960. 207 p.

## Proposition and predication

*Andrey Smirnov*

DSc in Philosophy, Corresponding member of the Russian Academy of Sciences, Director. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: [asmirnov@iph.ras.ru](mailto:asmirnov@iph.ras.ru); web: <http://smirnov.iph.ras.ru>

The central point of the present paper is the subject-predicate construction and its relation to language and metaphysics. The subject-predicate construction constitutes the core of all thinking, the centrepiece of its immanent development and its relation to the reality. This logic of predication finds its reflection in language, primarily in the form of elementary proposition. For Indo-European languages, the basic predication formula is ‘S is P’. According to the hypothesis elaborated here, the perception of this formula as a self-evident core proposition formula rests on the intuition of limited space. The meaning of the copula ‘to be’ in the ‘S is P’ formula can be reduced to the fact that the subject of a proposition is placed in the area associated with its predicate (Euler diagrams). ‘S is P’ formula, therefore, reflects (without, however, fully expressing it) the logic of subject-predicate construction which, in its turn, is at the origin of substance-based metaphysics (*pace* Bertrand Russell). ‘S is P’ formula is self-evident only as long as Indo-European languages and the relevant logic of thought are concerned. The Arabic language displays an alternative predication formula which, in the light of the traditional Arabic grammarians’ terminology, may be designated as “S *isnād* P” (the ‘S is P’ formula is ruled out in natural Arabic text), where *isnād* means literally “to lean”. This core predication formula is backed by the intuition of flux. The relevant logic of subject-predicate construction is referred to as a process-based logic. The logic of subject-predicate construction is the ‘minimum balance’ of human thought. Whatever metaphysics one may discard, it is still impossible to discard the core logic of the subject-predicate construction; this logic survives intact any language transcoding. The reality as a seamless flow of events is split by the subject-predicate constructing activity of our mind into opposing sets of things. Since subject-predicate construction is performed on the basis of opposing logics, this is the bifurcation point. Sense perception and theoretical discourse produce the images of reality according to one of the alternating strategies of subject-predicate constructing activity. In other non-Western cultures, subject-predicate construction can be based on different core logics. The close scrutiny of their legacy (along the landmarks of basic intuition, logic of predication and its metaphysical implications) will, therefore, enrich our understanding of how human mind operates.

**Keywords:** proposition, predication, copula, metaphysics, substance, process, event, thing, language, logic, mind

## References

[Al-Farabi]. “Kniga ‘Bariarmaniias’, ili ‘Ob istolkovanii’” [The Book ‘Bariarmaniias’, or ‘De interpretatione’], trans. by K. Tadzhiikova, *Nasledie al’-Farabi i formirovanie novogo integral’nogo mirovozzreniya* [Al-Farabi’s Legacy and the Formation of a New Integral Worldview], ed. by Z. Shaukenova. Almaty: IFPR KN MON RK Publ., 2012, pp. 291–316. (In Russian)

Abu Hayyan al-Tawhidi. “Kniga ushady i razvlecheniya. Vos’maya noch’. Dialog logika s grammatikom” [Delight and Entertainment. The Eighth Night: The Dispute between a Logician and a Grammarian], trans. by D. Frolov, *Ishraq: Ezhegodnik islamskoi filosofii* [Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook], vol. 3. Moscow: Vostochnaja literatura Publ., 2012, pp. 547–572. (In Russian)

Afnan, S. *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*. Leiden: E.J. Brill, 1964. 124 pp.

Al-Fārābī. “Fuṣūl” [Introductory Passages], *Al-Mantiqiyyāt li-l-Fārābī* [Logical Treatises by al-Farabi], vol. 1, ed. by Muḥammad Taqī Dānīshpazhūh. Qum: Maktabat ‘āyatillāh al-‘uzmā al-mar‘ashī al-najafī, 1408, pp. 18–28. (In Arabic)

Al-Fārābī. “Kitāb bārī’ armīniyās, wa ma’ nā-hu al-qawl fī al-‘ibāra” [The Book ‘Bariarmanias’, or ‘De interpretatione’], *Al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī* [Logical Treatises by al-Farabi], vol. 1, ed. by Muḥammad Taqī Dānīshpazhūh. Qum: Maktabat ‘āyatillāh al-‘uzmā al-mar‘ashī al-najafī, 1408, pp. 83–114. (In Arabic)

Al-Farabi. “Vvodnye razdelnye po logike” [Al-Fusul], in: Al-Farabi, *Logicheskie traktaty* [Logical Treatises]. Alma-Ata: Nauka Publ., 1975, pp. 99–120. (In Russian)

Al-Khalīl. Kitāb al-‘ayn [The Book (beginning with letter) ‘ayn], vol. 5, ed. by Mahdī al-Makḥzūmī and Ibrāhīm al-Samarrā’ī. N.p.: Dār wa maktabat al-hilāl, n.y. 464 pp. (In Arabic)

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Al-Taḥsīn al-kabīr* [The Large Commentary (on the Qur’ān)], vol. 1. Bayrūt: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2000. 232 pp. (In Arabic)

Al-Suhrawardī. “Ḥikmat al-ishrāq” [The Wisdom of Illumination], *Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihabeddin Jahya Sohrawardi*, éd. H. Corbin. Teheran; Paris: Institut Franco-Iranien; Librairie d’Amerique et d’Orient, 1952, pp. 1–260. (In Arabic)

Al-Tawḥīdī. *Kitāb al-imtā’ wa al-mu’ānasa* [Enjoyment and conviviality], pt. 1. Bayrūt, n.y. 226 pp. (In Arabic)

Al-Zamakhsharī. *Al-Mufaṣṣal fī sinā’at al-i’rāb*, ed. ‘Alī Bū Mulḥim [The Detailed Treatment of the Secrets in the Craft of Declension and Conjugation]. Bayrūt: Maktabat al-hilāl, 1993. 557 pp. (In Arabic)

Arnauld, A. and Nicole, P. *Logika, ili Iskusstvo myslit’* [Logic or the Art of Thinking], trans. by V. Gaidamak, 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Nauka Publ., 1997. 330 pp. (In Russian)

Borodai, S. “Sovremennoe ponimanie problemy lingvisticheskoi otноситel’nosti: raboty po prostranstvennoi kontseptualizatsii” [Current Reading of the Linguistic Relativity Hypothesis: Conceptualization of Space Relations], *Voprosy jazykoznanija*, 2013, no 4, pp. 17–54. (In Russian)

Borodai, S. “Ob indoevropeskom mirovidenii” [The Indo-European Worldview], *Voprosy jazykoznanija*, 2015, no 4, pp. 60–90. (In Russian)

Fākḥūrī, ‘Ādil. *Manṭiq al-‘arab min wijhat nazar al-manṭiq al-ḥadīth* [Arabic Logic in the Perspective of Modern Logic], 2<sup>nd</sup> ed. Bayrūt: Dār al-ṭalī’a, 1981. 221 pp. (In Arabic)

Frolov, D. *Arabskaya filologiya: Grammatika, stikholozhenie, koranovedenie* [Arabic Philology: Grammar, Prosody, Qur’anic Studies]. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul’tury Publ., 2006. 440 pp. (In Russian)

Grande, B. *Vvedenie v sravnitel’noe izuchenie semitskikh yazykov* [An Introduction to the Comparative Study of Semitic Languages], 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Vostochnaja literatura Publ., 1998. 439 pp. (In Russian)

Ibn Hazm. *Al-Faṣl fī al-milal wa al-niḥal* [The Book of Sects and Creeds], vol. 3. Al-Qāhira: Maktabat al-khānjī, n.y. 147 pp. (In Arabic)

Ibn Jinnī. *Al-Lumā’ fī al-‘arabiyya*, ed. Fā’iz Fāris [Essays of the Arabic Language]. Al-Kuwayt: Dār al-kutub al-ṭhaqāfiyya, n.y. 238 pp. (In Arabic)

Ibn Manzūr. *Lisān al-‘arab* [Tongue of the Arabs], vol. 13. Bayrūt: Dār ṣādir, n.y. 566 pp. (In Arabic)

Ibn Sina. “Ukazaniya i nastavleniya” [Remarks and Admonitions], in: Ibn Sina, *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works]. Moscow: Nauka Publ., 1980, pp. 229–382. (In Russian)

Krushinskii, A. *Logika Drevnego Kitaya* [Ancient Chinese Logic]. Moscow: IDV RAN Publ., 2013. 383 pp. (In Russian)

Kuzichev, A. *Diagrammy Venna: Istorija i primeneniya* [Venn Diagrams: History and Application]. Moscow: Nauka Publ., 1968. 253 pp. (In Russian)

Neretina, S. and Ogurtsov, A. *Ontologiya protsessa: protsess i vremya* [The Ontology of a Process. Process and Time]. Moscow: Golos Publ., 2014. 723 pp. (In Russian)

Rescher, N. *The Development of Arabic Logic*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1964. 262 pp.

Russell, B. “Logicheskii atomizm” [Logical Atomism], trans. by G. Ruzavin, *Analiticheskaya filosofiya: stanovlenie i razvitie* [Analytical Philosophy: Emergence and Development], ed. by A. Grjaznov. Moscow: Dom intellektual’noi knigi Publ.; Progress-Traditsiya Publ., 1998, pp. 17–37. (In Russian)

Russell, B. *Filosofiya logicheskogo atomizma* [The Philosophy of Logical Atomism], trans. by V. Surovcev. Tomsk: Vodolei Publ., 1999. 192 pp. (In Russian)

Serrus, Ch. *Opyt issledovaniya znacheniya logiki* [Essai sur la signification de la logique], trans. by V. Asmus. Moscow: Inostrannaja literatura Publ., 1948. 226 pp. (In Russian)

Shehadi, F. “Arabic and ‘to be’”, *The Verb ‘be’ and its Synonyms: Philosophical and Grammatical Studies*, vol. 4, ed. by J.W.M. Verhaar. Dordrecht: D. Reidel, 1969, pp.112–125.

Shehadi, F. *Metaphysics in Islamic Philosophy*. Delmar; New York: Caravan Books, 1982. 154 pp.

Sībawayhi. *Kitāb* [The Book], ed. by ‘Abd al-Salām Muhammad Hārūn, 3<sup>rd</sup> ed. Al-Qāhira: Maktabat al-khānjī, 1988. 446 pp. (In Arabic)

Smirnov, A. *Logika smysla* [Logic of Sense]. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul’tury Publ., 2001. 492 pp. (In Russian)

Smirnov, A. *Soznanie. Logika. Yazyk. Kul’tura. Smysl* [Mind. Logic. Language. Culture. Sense]. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul’tury Publ., 2015. 712 pp. (In Russian)

Suhrawardī. *The Philosophy of Illumination. A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-ishrāq with English Translation*, ed. by J. Walbridge and H. Ziai. Provo, UT: Brigham Young University Press, 1999. 219 pp.

Weiss, B. “Subject and Predicate in the Thinking of the Arabic Philologists”, *Journal of the American Oriental Society*, 1985, vol. 105, no 4, pp. 605–622.

Whitehead, A. and Russell, B. *Osnovaniya matematiki* [Principia Mathematica], vol. 1, trans. by Ju. Radaev and I. Frolov. Samara: Samarskii universitet Publ., 2005. 722 pp. (In Russian)

Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 8<sup>th</sup> ed. London: Routledge & Kegan Paul, 1960. 207 pp.

Wittgenstein, L. *Filosofskie raboty* [Philosophical Writings], pt. 1, trans. by M. Kozlova and Yu. Aseev. Moscow: Gnozis Publ., 1994. 612 pp. (In Russian)

*П.С. Куслий*

## КВАНТОРЫ И ОНТОЛОГИЯ ЕСТЕСТВЕННОГО ЯЗЫКА\*

*Куслий Петр Сергеевич* – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: kusliy@yandex.ru

Статья посвящена обзору онтологических сущностей, над которыми осуществляется квантификация в естественном языке. В ней представлено общее введение в теорию естественно-языковых кванторов как выражений, обозначающих множества множеств объектов, или же выражений, так или иначе вводящих квантор в семантику того предложения, в котором употребляются. Также в статье дан обзор тех типов сущностей, на которые так или иначе осуществляется референция в естественном языке. Показано, каким образом естественный язык, помимо индивидуальных объектов, предполагает существование таких сущностей, как возможные миры, временные интервалы, события и степени. Работа представляет читателю одно из направлений современной формальной семантики, парадигмы формального исследования структурных аспектов значения выражений естественного языка посредством теоретико-модельного (и не только) анализа. В работе на материале новейших исследований, находящихся на стыке философии языка и теоретической лингвистики, показывается, какие ответы на базовые вопросы философии языка способно давать исследование структурных аспектов значения выражений естественных языков. Так, в статье показано, что естественный язык, в отличие от абстрактно-спекулятивных или критико-методологических соображений философов языка, работавших с формализованными языками, способен продемонстрировать, какого рода метафизические сущности могут рассматриваться в качестве существующих сознательными индивидами, владеющими одним или более естественным языком. Исследование квантификации в естественных языках оказывается одним из наиболее наглядных способов демонстраций того, что существуют эмпирически фундированные основания введения в универсум сущностей (того, что существует) таких сущностей, как возможные миры, события, степени сравнения.

**Ключевые слова:** онтология, формальная семантика, философия языка, квантификация

---

\* Подготовлено при поддержке РГНФ, проект 14-33-01370.

## Введение

Согласно известному лозунгу у У. Куайна, существовать – значит быть значением связанной переменной<sup>1</sup>. Суть этого лозунга сводилась к тому, что универсум интерпретации формальной системы состоит из тех сущностей, над которыми пробегают переменные этой системы. Согласно проповедовавшемуся У. Куайном и Н. Гудменом принципу номинализма, сущности не следует множить без надобности. Применительно к задачам формальной философии языка первой половины XX века это означало необходимость разрабатывать переформулировки в терминах первопорядкового исчисления тех выражений языка науки, которые формулировались в языках с более обширной онтологией<sup>2</sup>. Введение сущности считалось, таким образом, обоснованным, если без него нельзя было корректно сформулировать условия истинности того или иного предложения, которые со времен работ Л. Витгенштейна рассматривались в качестве формального эквивалента семантического содержания предложения.

Семантика естественного языка существенным образом отличается от семантики формализованных языков, поскольку формализованные языки являются изобретениями людей (системами, сконструированными для конкретных задач), тогда как естественный язык является естественным феноменом. При этом в современной формальной семантике естественного языка<sup>3</sup> и развиваемом на ее основе логико-философском направлении в теоретическом языкознании, в полном соответствии с лозунгом Куайна и принципом Витгенштейна, анализируются только те структуры, которые необходимы для однозначного представления условий истинности предложений естественного языка, и постулируются только те сущности, без которых такое представление будет неосуществимым.

Данная статья представляет обзор тех видов сущностей, над которыми осуществляется квантификация в предложениях естественного языка. Этот обзор предваряет исследование того, что собой представляют естественно-языковые кванторы. Иногда считается, что семантика естественного языка не представляет философского интереса, поскольку оказываются слишком свободной. Данное мнение является заблуждением. Если исходить из описанного выше номиналистического критерия и допускать лишь те сущности, которые необходимы для формулировки условий истинности естественно-языковых выражений, то, как будет показано в статье, никакого хаоса не возникает: введение каждой сущности оказывается обосновано эмпирически (т. е. языковыми данными). Обзор онтологии естественного языка представляет отдельный философский интерес, если рассматривать естественный язык как один из критериев того, что может и что не может существовать. Вопрос же о том, что существует, является одним из главных вопросов философии.

<sup>1</sup> Quine W.V. Designation and Existence // The Journal of Philosophy. 1939. No. 36. P. 706–707.

<sup>2</sup> Кюнг Г. Онтология и логический анализ языка. М., 1999. С. 157–191.

<sup>3</sup> См., например: Janssen T. Montague Semantics // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition) / Ed. by E.N. Zalta [Электронный ресурс] URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/montague-semantics> (дата обращения: 20.12.2015).

## 1. Кванторы в естественном языке

### 1.1. Об отличии семантики кванторов от предикатов и обозначающих выражений

Кванторные выражения, такие как *все люди, каждый охотник, некоторые профессора, ни один студент, все, никто*, имеют особую семантику, отличающую их от таких выражений, как *Андрей, этот человек*, которые считаются обозначающими выражениями потому, что всегда обозначают того или иного конкретного индивида<sup>4</sup>. Кванторы, в отличие от обозначающих выражений, не могут рассматриваться как обозначающие конкретные объекты.

Рассмотрим следующее предложение: *Каждый участник конкурса хорошо подготовлен*. Каково истинностное значение этого предложения в ситуации, когда никаких участников и даже никакого конкурса нет (т. е. предикат *участник конкурса* обозначает пустое множество)? Допустим, что *каждый участник конкурса*, будучи квантором, обозначает некий индивидуальный объект. Если так, то в данном предложении этому объекту приписывается свойство быть хорошо подготовленным. В случае если участников конкурса вообще нет, то объекту, обозначаемому термином *каждый участник конкурса*, казалось бы, можно указанное свойство приписать. Но если так, то, в силу логического закона исключенного третьего, этому объекту можно с истинностью приписать отсутствие такого свойства, т. е. утверждать, что предложение *Каждый участник конкурса не подготовлен хорошо* (или *Ни один из участников конкурса не является хорошо подготовленным*) истинно. Однако, в силу исходного отсутствия участников конкурса, истинность данного предложения выглядит столь же сомнительной, как и истинность исходного. Мы сталкиваемся с парадоксом, ибо, вопреки закону исключенного третьего, не можем приписать одному и тому же объекту ни наличия, ни отсутствия одного и того же свойства. А если так, то наша исходная посылка о том, что *каждый участник конкурса* обозначает индивидуальный объект, неверна<sup>5</sup>.

В результате получается, что кванторы не только синтаксически, но и семантически отличаются от обозначающих выражений. Таким образом, когда речь идет о значении кванторных выражений, наши исходные интуиции всегда требуют уточнения.

### 1.2. О сложностях семантической экспликации кванторов

Проведенное выше рассмотрение показывает не только то, что семантика кванторов отличается от семантики обозначающих выражений и предикатов, но также и то, что ее сложно выразить однозначным и простым образом. Бертран Рассел<sup>6</sup> говорил о невозможности придать кванторным выражениям собственное значение. С его точки зрения, их содержание могло быть задано лишь в контексте значения всего предложения, в котором они употребляются.

Контекстное определение, которое Рассел дал кванторным выражениям, называется *синкатегорематическим* и противопоставляется *категорематическому* определению, при котором значение термина задается без-

<sup>4</sup> Mill J.S. System of Logic. N.Y., 1874. P. 26–66.

<sup>5</sup> О других иллюстративных примерах отличия семантики кванторных выражений от обозначающих см. Бах Э. Неформальные лекции по формальной семантике. М., 2010. Лекция IV.

<sup>6</sup> Russell B. On Denoting // Mind. 1905. No. 14. P. 479–493.

относительно того контекста, в котором он используется<sup>7</sup>. Оно восходит к тому пониманию кванторов, которое им давал их первооткрыватель Готтлоб Фреге<sup>8</sup>. Данную специфику семантики кванторных выражений, наряду с их возможностью вхождения на месте субъекта в выражении с субъектно-предикатной структурой, Рассел считал следствием нелогичности естественного языка. Провозглашенная Расселом нелогичность естественного языка стала отправной точкой для целой традиции логико-семантического анализа, ориентированного на исследование семантических проблем исключительно формализованных языков.

### 1.3. Категорематическая семантика для кванторных выражений

Как уже было сказано выше, специфику кванторов и условий истинности содержащих их утверждений еще раньше Рассела обсуждал Готтлоб Фреге. Фреге описывал математические *функции* как выражения, являющиеся незавершенными или ненасыщенными в своем значении и становящиеся завершенными или насыщенными только после их применения к тому или иному *аргументу*, который, в свою очередь, представляет собой нечто завершенное (например, обозначает некоторое число).

Разработанный Монтегю формальный аппарат позволяет ему представить значение кванторных выражений категорематическим образом в соответствии с исходным их описанием, предложенным Фреге. Кванторные выражения применяются к предикатным знакам, чтобы сформировать предложения. А обозначают они функции, которые берут в качестве аргумента функции от индивидных объектов к истинностным значениям (т. е. денотаты предикатов) и дают в качестве значения истинностное значение.

В свете сказанного предложение *Все молодцы* (аналог расселовского *Всё есть С*) может быть представлено как результат применения функции, обозначаемой квантором *все*<sup>9</sup>, к предикату «молодец»<sup>10</sup>. Если в подразумеваемой ситуации все действительно молодцы, то данная функция отобразит множество молодцов в истину, если нет, то в ложь. В формальной  $\lambda$ -записи кванторное выражение *все* будет представлено как  $\lambda P . \forall xP(x)$ , а если мы рассмотрим предикатную константу *M* как формально-языковой аналог естественно-языкового предиката *молодец*, то предложение *Все молодцы* можно будет выразить как  $[\lambda P . \forall xP(x)](M)$ , что после проведения  $\lambda$ -конверсии будет выглядеть как  $\forall xM(x)$ .

Аналогичным образом формулируется и семантика для кванторного выражения *каждый студент*, если формально-языковым аналогом предиката *студент* является предикатная константа *S*, то *каждый студент* может быть представлен в виде формулы  $\lambda P . \forall x(S(x) \rightarrow P(x))$ .

Таким образом, представляя категорематическую семантику для кванторных выражений, Монтегю разрешает одну из центральных причин, по которой естественный язык почти три четверти века считался непригодным для логико-семантического анализа и которая породила столь много разногласий в современной философии языка.

<sup>7</sup> О различии категорематических и синкатегорематических определений см., например, Кюнг Г. Указ. соч.

<sup>8</sup> Фреге Г. Функция и понятие // Фреге Г. Логика и логическая семантика. М., 2000. С. 215–229.

<sup>9</sup> Имплицитно здесь, конечно же, подразумевается, что речь идет обо всех людях или всех объектах из какого-то контекстно подразумеваемого множества.

<sup>10</sup> Изменение прилагательного по числу здесь значения не имеет, т. к. является частью синтаксиса и без труда может быть учтено в синтаксической версии правила для сочетания квантора *все* с прилагательными.

### 1.4. Почему важна категорематическая интерпретация кванторных выражений?

Возможность интерпретировать кванторные выражения естественного языка категорематически важна не просто потому, что демонстрирует, каким образом значение кванторного выражения не оказывается распределенным практически по всему предложению, выполняя тем некую локальную техническую задачу, а потому, что этот результат имеет серьезные философско-методологические следствия для всей программы формального анализа выражений естественного языка. Категорематическая интерпретация стала серьезным шагом по направлению построения композициональной семантики для естественно-языковых выражений.

*Композициональность* значения – зависимость значения сложных выражений от выражений, которые их составляют, и способа их составленности. Простым примером композициональной зависимости предложения от составляющих его элементов и того, как они составлены, является приведенное выше предложение *Андрей – охотник*. Значение этого предложения (его условия истинности) сводится к значениям соответствующих двух терминов и его субъектно-предикатной структуре, которой обуславливает интерпретацию, согласно которой Андрею приписывается свойство быть элементом множества охотников. Проведенное Монтегю перенесение восходящей к Фреге логико-математической интерпретации кванторов на естественно-языковые выражения позволило композиционально интерпретировать и такие предложения, как *Каждый участник хорошо подготовлен*.

Со времен Фреге композициональность считалась одной из ключевых особенностей мышления людей и языка, способного это мышление выразить. О композициональности значения Фреге писал: «Если взглянуть таким образом на мысли, считая их состоящими из составляющих частей – простых компонентов, и допустить, что им в свою очередь соответствуют простые части предложений, то становится понятно, почему из немногих частей предложений может быть образовано большое многообразие предложений, которым в свою очередь соответствует большое многообразие мыслей»<sup>11</sup>. Иными словами, композициональность значения оказывается залогом того, что при наличии конечного числа значений и конечного числа рекурсивных правил их сочетания можно формулировать бесконечное множество высказываний. Более того, композициональность помогает нам понимать выражения, которые мы ранее никогда не слышали, но в которых мы знаем значения составляющих элементов и правил их сочетания.

Языком, способным отражать структуру мысли, согласно Фреге, был разработанный им формальный язык логики. Благодаря предложенному анализу кванторных выражений естественного языка Монтегю на анализе рассмотренного им «репрезентативного фрагмента» английского языка показал, как таким композициональным языком может быть и естественный язык.

## 2. Онтология и квантификация в естественном языке

Открытие естественно-языковых кванторов породило множество работ, в которых исследовались их формальные свойства, а также формальные свойства квантификационных детерминаторов (т. е. собственно таких слов, как

<sup>11</sup> Фреге Г. Структура мысли // Фреге Г. Логика и логическая семантика. С. 356.

каждый, некоторые, ни один и т. д.)<sup>12</sup>. Однако целью оставшейся части статьи является не исследование или обсуждение этих формальных свойств, а рассмотрение тех основных сфер, в которых квантификационный анализ выражений естественного языка оказался наиболее продуктивным.

### 2.1. Кванторы в семантике сообщений о верованиях

Семантика выражений, входящих в так называемые косвенные контексты, т. е. придаточные предложения, следующие после глаголов, обозначающих психические установки субъекта (такие, как убеждение, верование и т. д.), является классической проблемой для философии языка, известной, опять же, со времен работ Фреге<sup>13</sup>. Их специфика, как известно, в том, что подстановка одного выражения, входящего в такой контекст, на кореферентное ему может изменить истинностное значение всего предложения в целом, что не имеет места в случае обычных, так называемых экстенциональных контекстов. Фреге пишет: «В предложении “Из того, что Земля шарообразна, Колумб заключил, что, отправившись на запад, сможет достичь Индии”... для истинности... будет совсем не безразлично, если мы вместо “Земля” подставим “планета, спутник которой обладает диаметром большим, чем одна четвертая часть ее собственного диаметра”»<sup>14</sup>.

В современной литературе по проблематике при обсуждении специфики указанных контекстов за основу чаще всего берется семантика, разработанная Яакко Хинтиккой<sup>15</sup> и опирающаяся на квантификацию по возможным мирам или ситуациям. Эта семантика позволяет выявить специфику контекстов, о которой писал Фреге в связи с вышеприведенным предложением: «Здесь... важно только то, что Колумб был уверен как в одной, так и в другой мысли и что одно убеждение было причиной другого. Действительно ли Земля шарообразна и действительно ли Колумб, отправившись на запад, мог, как он думал, достичь Индии, — это для истинности нашего предложения безразлично»<sup>16</sup>. Иными словами, она позволяет продемонстрировать, что определенное положение дел могло иметь место, с точки зрения Колумба, но не обязательно, с точки зрения того, кто делает сообщение о том, что думал Колумб.

Исходная идея здесь в том, что определенное предложение оказывается истинным в мире обладателя соответствующей психической установки, но не в том мире, относительно которого оценивается содержание всего предложения в целом. Что такое мир? Это теоретическое понятие модальной логики. Коротко говоря, возможный способ, по которому все могло бы существовать: какие предметы были, какие бы не были и какими бы свойствами они, если бы были, то обладали. И с точки зрения одного человека мир существует по-одному, с точки зрения другого — по-другому, мир, относительно которого оценивается на истинность высказывание, вполне может существовать по-третьему, хоть в чем-то, но отличаясь от представлений какого угодно индивида.

<sup>12</sup> Одной из основополагающих работ в этой области считается: Barwise J., Cooper R. Generalized Quantifiers and Natural Language // *Linguistics and Philosophy*. 1981. Vol. 4. No. 2. P. 159–219.

<sup>13</sup> Фреге Г. О смысле и значении // Фреге Г. Логика и логическая семантика. С. 230–246.

<sup>14</sup> Там же. С. 238.

<sup>15</sup> Hintikka J. *Semantics for Propositional Attitudes* // Hintikka J. *Models for Modality*. Dordrecht, 1969. P. 87–111.

<sup>16</sup> Фреге Г. О смысле и значении.

Данная идея, однако, требует некоторых дальнейших уточнений. Во-первых, считается, что представлениям любого человека о том, как все есть на самом деле, соответствует не один возможный мир, а некоторый их набор (множество). Дело в том, что, обладая конечным сознанием, люди не представляют себе картину мира во всех мелочах. Определенные вариации всегда допускаются. Так, например, никто не знает, сколько точно на Земле живет людей в отдельно взятый момент времени<sup>17</sup>. Это может быть 6,5, или 7, или 7,5 миллиардов. Во всякий конкретный момент времени оно фиксировано и является одним и тем же, но никто его не знает. Поэтому представлению кого бы то ни было о нашем мире даже в отдельный момент времени будет соответствовать целый набор миров, в каждом из которых число населяющих его людей будет одним из тех, которые этот индивид считает возможным. И каждый из таких миров будет *совместимым* с представлениями соответствующего индивида о том, каков есть мир. В свете сказанного, принято говорить не о конкретном мире, согласно представлениям того или иного индивида, а о множестве миров, совместимых с его представлениями о мире. То же самое происходит и с представлениями индивида о том, что может быть вообще. Если кто-то во что-то верит, то мы говорим о мирах, совместимых с верованиями этого человека. Во-вторых, необходимо оговаривать не только личность обладателя пропозициональной установки, но и то, в каком мире он ею обладает, ведь в разных возможных мирах у любого индивида могут быть разные представления о реальности, разные желания и т. п. Как правило, в случае с простыми сообщениями о верованиях речь идет о его представлениях в мире оценки всего сообщения. Этот мир еще можно назвать *нашим миром*, т. к. это тот мир, в котором мы, слушающие, оцениваем все сообщение о веровании целиком.

Семантика такого высказывания, как, например, *Андрей считает, что он – хороший охотник*, задается следующим образом: во всех мирах, совместимых с представлениями Андрея о том, что имеет место, которыми он обладает в нашем мире, он является хорошим охотником. Формально данное выражение можно записать так:  $\forall w'(R_A(w')(w) \rightarrow H(w')(a))$ , где  $R_A(w')(w)$  означает, что мир  $w'$  совместим с представлениями Андрея в  $w$  о том, что имеет место, а  $H(w')(a)$  означает, что Андрей – хороший охотник в  $w'$ .

Чтобы получить такую интерпретацию для указанного предложения композиционно, следует принять целый ряд допущений. В частности, следует интерпретировать естественно-языковые предикаты как обозначающие то, что обычно считается их интенционалами<sup>18</sup>, т. е. слово «охотник» будет интерпретироваться не как обозначающее некоторое множество индивидов, а как свойство, т. е. функция от возможных миров к множествам индивидуальных объектов. Каждый возможный мир такая функция будет отображать в множество охотников в этом мире. Также мы здесь рассматриваем возможные миры не как параметры оценки естественно-языковых выражений, а как объекты универсума, по которым могут пробегать с переменные, соответствующего семантического типа<sup>19</sup>. Семантика для предиката *охотник* будет записана как  $\lambda w.\lambda x. H(w)(x)$ .

Однако помимо квантификации по возможным мирам представленная семантика сообщений о верованиях содержит и подлинные кванторы по возможным мирам, т. е. выражения, обозначающие множества множеств воз-

<sup>17</sup> Определять такой момент времени придется довольно точно, т. к. число людей постоянно изменяется.

<sup>18</sup> См. Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959. С. 27–119.

<sup>19</sup> См. Cresswell M.J. Entities and Indices. Dordrecht, 2012. P. 47–62.

возможных миров. Данным выражением является интенциональный глагол в сочетании с субъектом установки: например, *Андрей считает*. Попытаемся показать, почему это выражение является квантором.

Глагол *считает* интерпретируется как функция, которая берет два аргумента: пропозицию и индивида. Пропозиция – это, выражаясь языком Фреге<sup>20</sup>, мысль, выраженная в придаточном предложении сообщения о веровании. Мысль, по Фреге, есть способ задания денотата предложения, а придаточные предложения обозначают мысли. В современной интерпретации мысль, т. е. интенционал предложения, это функция от возможных миров к истинностным значениям, т. е. функция, которая отображает любой возможный мир, который она берет в качестве своего аргумента в истинностное значение, которым обладает соответствующее предложение в этом возможном мире. И если интенционал предложения, его пропозиция, является функцией от миров к истинностным значениям, то, подобно тому как рассмотренная выше и обозначаемая естественно-языковым предикатом функция от индивидуальных объектов к истинностным значениям может характеризовывать некоторое множество индивидуальных объектов, точно так же и пропозиция может быть рассмотрена как функция, характеризующая определенное множество возможных миров (тех миров, в которых соответствующее предложение является истинным).

Второй аргумент интенционального глагола – это тот или иной индивидуальный объект (обладатель соответствующей пропозициональной установки). В сочетании со своим индивидуальным аргументом интенциональный глагол превращается в функцию, которая берет пропозицию (т. е. множество возможных миров) и отображает его в истинностное значение. Иными словами, такие выражения, как *Андрей считает*, обозначают кванторы по возможным мирам, или, иначе, множества множеств возможных миров. Сами по себе интенциональные глаголы, как уже было сказано, не обозначают кванторы, а обозначают функции с двумя аргументами: индивидуальным и пропозициональным. Более того, при последовательной семантической интерпретации синтаксического дерева снизу вверх (наиболее распространенная интерпретация) функция, обозначаемая интенциональным глаголом, сначала применяется к своему пропозициональному аргументу, отображая его в множество объектов. Однако данное обстоятельство не мешает подавляющему большинству современных исследователей рассматривать интенциональные глаголы в сочетании с их вторым аргументом как функции, применяющиеся ко второму аргументу. Поэтому *Андрей считает, что он – хороший охотник* очень часто имеет формальную запись, наподобие данной:  $Bel_{A,w}(p)$ , где  $Bel_{A,w}$  – это квантор по возможным мирам, соответствующий естественно-языковому выражению *Андрей считает в мире w*, а  $p$  – это пропозиция (или множество миров), обозначаемая выражением *что он – хороший охотник*. Более того, даже сами интенциональные глаголы в современной литературе нередко называют *кванторами*, не уточняя, что речь идет об этих глаголах после их сочетания с одним из их двух аргументов.

## 2.2. Кванторы в семантике грамматического времени

Влияние грамматического времени на семантику предложения является очевидным: предложения *Андрей был хорошим охотником* и *Андрей будет хорошим охотником* имеют заметное различие в условиях истинности, но

<sup>20</sup> См.: Фреге Г. Структура мысли. С. 356–357.

отличаются при этом только временем глагола, иначе говоря, временной морфемой глагола. Исходя из этого можно заключить, что различие в значении этого предложения диктуется исключительно различием в значении морфем прошедшего времени *л* и будущего – *д*. Требование композициональности вынуждает нас рассматривать их как самостоятельные элементы, обладающие собственной семантикой. Морфемы, разумеется, не самостоятельные термины и не могут иметь самостоятельного вхождения в предложение. Как синтаксические единицы эти морфемы составляют внутреннюю структуру глагола в том виде, в котором он произносится. Однако их синтаксическая зависимость от того глагола, к которому они прикрепляются, еще не означает, что их значение не является самостоятельным и отличным от лексического значения глагола (глагольной основы). А это, в свою очередь, значит, что в логической форме предложения (т. е. той структуре, которая выражает значение этого предложения) эти морфемы могут рассматриваться как самостоятельная конституента, участвующая в конструировании условий истинности соответствующего предложения.

В современной композициональной семантике грамматического времени временные морфемы принято рассматривать именно как кванторы над единицами времени, т. е. языковыми выражениями, обозначающими множества множеств единиц времени. Однако прежде, чем рассмотреть, как именно такая интерпретация оказывается возможной, следует оговорить несколько моментов, ключевых для понимания всей этой проблематики.

Квантификация над единицами времени, принятая в современной семантике грамматического времени, однозначно не определяет то, чем именно являются эти единицы. Они могут рассматриваться как точки или как интервалы. Со времен «Исповеди» Августина природа времени является одной из центральных проблем метафизики. Понимание того, что такое время, сопряжено с множеством сложностей, ведь даже само наше сознание времени является временным<sup>21</sup>. Поэтому рассмотрение единиц как точек, по-видимому, всегда может быть редуцировано к их рассмотрению как интервалов. Важным здесь является то, что в случае с анализом временных морфем и исследованием квантификации над моментами времени, которая присутствует в естественном языке, мы можем оставить за скобками все эти вопросы. Природа единиц времени, равно как и индивидуальных объектов или возможных миров, является проблемой метафизики, но не семантики. Исследуя формальные аспекты значения естественно-языковых выражений, семантика может исходить из той метафизики, которая стихийно существует в естественном языке, т. е. той онтологии, которая необходима для придания его выражениям их значений<sup>22</sup>.

Согласно стандартному анализу времени, сформулированному Артуром Прайором<sup>23</sup>, логическая форма предложений прошедшего и будущего времени рассматривается как содержащая сентенциальные операторы, т. е. операторы, сочетающиеся с формулой:  $G(\varphi)$ : всегда будет так, что  $\varphi$ ;  $H(\varphi)$ : всегда было так, что  $\varphi$ ;  $F(\varphi)$ : когда-то будет так, что  $\varphi$ ;  $P(\varphi)$ : когда-то было так, что  $\varphi$ . Данный анализ может быть сформулирован и посредством кванторов, которые связывали бы временные переменные, имеющие вхождение в любое предложение  $\varphi$ , по определению. И тогда, например, формула  $G(\varphi)$

<sup>21</sup> Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994.

<sup>22</sup> Более подробное обсуждение этих вопросов см. в работе Никифоров А.Л. Онтологический статус имен собственных // Эпистемология и философия науки. 2012. № 2. С. 50–58; и в панельной дискуссии, следующей за этой статьей.

<sup>23</sup> Prior A.N. Past, Present and Future. Oxf., 1967.

понималась бы *Во все моменты времени  $t$ , такие что  $t$  в будущем (следует за настоящим),  $\varphi$  выполняется в  $t$* . А такая формула, как  $F(\varphi)$ , анализировалась бы в терминах экзистенциальной квантификации над единицами времени: *Существует момент времени  $t$ , такой что  $t$  в будущем и  $\varphi$  выполняется в  $t$* .

От сказанного остается один шаг до наглядной демонстрации того, что временные морфемы могут интерпретироваться как кванторные выражения. Если в системе временной семантики, использующей кванторы по временам в духе Прайора, как было показано выше, любое предложение, обладающее семантическим типом  $t$ , должно содержать элемент, обозначающий ту или иную единицу времени и имеющий собственный семантический тип  $i$  (как он чаще всего обозначается), то выражение без этого элемента будет функцией типа  $\langle i, t \rangle$ , т. е. предикатом единиц времени, обозначаемым как  $\lambda t . p(t)$ . Эквивалентном такого выражения в естественном языке будет предложение без временной морфемы на глаголе: *Андрей был \_хорошим охотником*. Применение этой функции к выражению, обозначающему какой-то конкретный момент времени, допустим, этим выражением будет константа  $q$ , даст нам предложение с семантическим типом  $t$ :  $[\lambda t . p(t)](q)$  или, после проведения  $\lambda$ -конверсии:  $p(q)$ , где  $p$  (уточним еще раз) предикат над моментами времени, имеющий семантический тип  $\langle i, t \rangle$  и эквивалентный выражению  $\lambda t . p(t)$  (подобно тому, как предикат над индивидуальными объектами  $P$ , обладавший семантическим типом  $\langle e, t \rangle$ , был эквивалентен выражению  $\lambda x . P(x)$ ).

Если временная морфема прошедшего времени русского языка  $л$  могла бы интерпретироваться как переменная, обозначающая тот или иной момент прошлого, то мы могли бы рассмотреть условия истинности предложения *Андрей был хорошим охотником* как результат следующего применения функции к аргументу:  $[(\text{Андрей был } \_ \text{хорошим охотником})](l)$ , где добавление знака ' к выражению обозначает, что речь идет не о самом этом выражении, а о его логической структуре.

В литературе высказывалась позиция о том, что временные морфемы прошедшего времени, подобные русскому  $л$ , должны интерпретироваться именно как переменные, а не как кванторы в духе анализа, предложенного Прайором. Барбара Парти<sup>24</sup> приводит пример предложения *Я не выключила плиту*, произносимого ею после выхода из дома. Разумеется, условия истинности этого предложения не выражаются как *Существует момент  $t$  в прошлом, такой что я не выключаю плиту в  $t$* , ибо данная форма тривиально истинна, в отличие от исходного предложения. Интерпретация  $л$  как переменной способна дать предложению значение, которое не будет тривиально истинным.

Однако, как, например, показано в основательном обзоре по проблемам семантики времени Арнима фон Штехова<sup>25</sup>, нетривиальное прочтение для подобного предложения можно получить и при квантификационной интерпретации прошедшего времени в духе Прайора, введя ограничение на сферу действия соответствующего квантора времени. Вопрос о том, в каких языках прошедшее время функционирует как переменная, а в каких как квантор, остается открытой темой для исследования. Однако в чем же собственно заключается категорематическая интерпретация временной морфемы как кванторного выражения и как выражено ее функционирование в логической форме предложения? Это проще показать на примере предложений будущего времени, ибо с ними не возникает проблем, подобных тем, на которые указала Парти.

<sup>24</sup> См.: Partee B. Some Structural Analogies between Tenses and Pronouns in English // The Journal of Philosophy. 1973. No. 70. P. 601–609.

<sup>25</sup> Von Stechow A. On the Proper Treatment of Tense // Proceedings of Semantics and Linguistic Theory. 1995. Vol. 5. P. 362–386.

Если морфема  $\delta$ , рассматриваемая нами как морфема будущего времени в русском языке, является квантором и в силу ее присутствия предложение *Андрей будет хорошим охотником* анализируется как *Существует момент времени  $t$ , такой что  $t$  в будущем и Андрей – хороший охотник в  $t$* , то при условии, что само предложение без учета временной инфлексии глагола *Андрей бу\_ет хорошим охотником* рассматривается нами как предикат единиц времени (т. е. выражение, обозначающее множество моментов времени, в которых Андрей – хороший охотник), квантор, обозначаемый морфемой  $\delta$ , сочетается с множеством, обозначаемым выражением *Андрей бу\_ет хорошим охотником*, и в результате этого сочетания получается предложение. Если семантический тип предиката единиц времени  $\langle i, t \rangle$ , то семантический тип временного квантора –  $\langle \langle i, t \rangle, t \rangle$ , подобно тому, как семантический тип квантора над объектами – это  $\langle \langle e, t \rangle, t \rangle$ , а квантора по возможным мирам –  $\langle \langle s, t \rangle, t \rangle$ . Семантика морфемы  $\delta$  может быть задана, таким образом, как  $\lambda p . \exists t(t > t_0 \wedge p(t))$ , где  $t_0$  – это момент настоящего, а  $t > t_0$  обозначает, что  $t$  располагается в будущем.

Один из доводов в пользу кванторного анализа временных морфем заключается в том, что сфера их действия, как у всяких кванторов, может варьироваться. Так, предложение *Марина хочет встречаться с самым глупым мальчиком в классе* имеет как минимум два прочтения *dere*, согласно которому Марина хочет встречаться с конкретным индивидом и не считает его глупым, но его таковым считаем мы и оцениваем как такового в нашем мире. Логическая форма для *dere* интерпретации будет выглядеть так: *Существует индивид  $x$ , такой, что  $x$  – самый глупый мальчик в классе и Марина хочет встречаться с  $x$* . Здесь квантор интерпретируется экстенционально. Согласно другому прочтению этого предложения (*dedicto*), Марина действительно ищет себе глупого друга. Это прочтение менее предпочтительно, но тем не менее вполне реально. В нем квантор *самый глупый мальчик в классе* интерпретируется интенционально (т. е. внутри интенционального контекста данного предложения). Логическая форма для этого прочтения такова: *Марина хочет, чтобы она встречалась с самым глупым мальчиком в классе* (точнее: *Во всех мирах  $w'$ , совместимых с желаниями Марины в  $w$ , есть индивид, такой что он самый глупый мальчик в классе в  $w'$  и Марина с ним встречается в  $w'$* ). Как показала в своих работах Дорит Абуш<sup>26</sup>, временные кванторы также могут генерировать *dere* прочтения. Так, английское предложение *John said that Mary is pregnant* является грамматически корректным вопреки правилу согласования времен в английском языке (если на момент произнесения всего предложения Мэри остается беременной). Такую интерпретацию, как полагает Абуш, возможно сгенерировать, если временной квантор, отвечающий за время вложенного предложения, интерпретировать экстенционально, т. е. *dere*.

### 2.3. Квантификация над событиями в семантике глагольного вида

Помимо выражений, в значения которых входят множества возможных миров или множества временных интервалов, в традиции формального анализа естественного языка также принято обсуждать и онтологию событий, к

<sup>26</sup> См., например, *Abusch D. Sequence of Tense and Temporal De Re // Linguistics and Philosophy. 1997. No. 20. P. 1–50.*

которым могут отсылать те или иные выражения. Впервые семантика событий была предложена философом Д. Дэвидсоном<sup>27</sup> и являлась более адекватным способом репрезентации семантики глаголов.

Стандартно глаголы как предикаты первого порядка рассматривались как выражения, обозначающие множества объектов, подобно прилагательным или существительным. Так, например, *бежит* в традиционной логической семантике обозначает множество бегущих индивидов, точно так же, как *белый* – множество белых объектов, а *охотник* – множество охотников. Однако затруднения с подобным подходом возникают при рассмотрении более сложных выражений. Если *белый и легкий* обозначает пересечение множеств белых и легких объектов, то подобное уже нельзя сказать о выражении *бежит медленно*: его значением не является пересечение медленных и бегущих объектов<sup>28</sup>.

Выходом из затруднения становится рассмотрение глаголов как предикатов событий. Предложение *Коля бежит* рассматривается как утверждение о том, что **существует некоторое событие** *e* такое, что *e* – событие бега и Коля является субъектом этого события. При таком рассмотрении семантика глагола *бежит* может быть представлена как  $\lambda x . \lambda e . \text{бежит}(e)$ <sup>29</sup>. Однако если глагол – это предикат событий, то возникает вопрос: откуда берется квантор существования, представленный в семантике предложения и выраженный в его сформулированных выше условиях истинности через подчеркнутое выражение? В современной семантической теории считается, что этот квантор возникает в результате взаимодействия глагольной основы с видом.

В русском языке вид глагола, как известно, может быть совершенным и несовершенным. Отличие совершенного вида (если говорить в общем<sup>30</sup>) заключается в том, что глагол, употребленный в совершенном виде, связывается с законченным действием, тогда как несовершенный вид глагола связывается с незавершенным действием: *Коля выполнил работу* (совершенный вид, если предложение истинно, то работа выполнена на момент произнесения данного предложения) и *Коля выполнял работу* (несовершенный вид, работа вполне может так и остаться невыполненной даже при истинности этого предложения).

Если глагол – это просто предикат тех или иных событий, а вид способствует более точной конкретизации того, о какого рода события идет речь, то нет ничего удивительного в том, что именно с семантическим вкладом глагольного вида связывается введение квантора существования над событиями в логическую форму предложения. При этом в качестве носителя видового значения может выступать конкретная морфема (например, *с-* в глаголе совершенного вида *сделал* или *-(ы)ва-* в глаголе несовершенного вида *всплывать*) или же вид может вводиться в структуру предложения без явной репрезентации (например, в глаголе *всплыть*). Считается, что именно денотат

<sup>27</sup> См.: Davidson D. The Logical form of Action Sentences // The Logic of Decision and Action. Pittsburg, 1967. P. 81–95.

<sup>28</sup> Подробнее о семантике событий см. Татевосов С.Г. Семантика события как эмпирическая проблема // Философия языка и формальная семантика. М., 2013. С. 9–42.

<sup>29</sup> Здесь (для простоты) непереходный глагол *бежит* представлен как обозначающий множество пар индивид-событие, хотя в более точных семантических теориях индивидуальный аргумент (для субъекта) исключен из семантики глагола и добавляется в структуру предложения позднее за счет других ресурсов (см. Kratzer. A. Severing the External Argument from its Verb // Phrase Structure and the Lexicon. Dordrecht, 1996. P. 109–137).

<sup>30</sup> См., однако, важные исключения в работе: Падучева Е.В. Семантические исследования. М., 1996. С. 9–48.

вида взаимодействует с денотатом глагола, применяясь к нему по правилу применения функции к аргументу. Семантика для несовершенного (НСВ) и совершенного (СВ) вида может быть формально представлена как<sup>31</sup>:

$$\| \text{НСВ} \| = \lambda P_{\langle e, t \rangle} . \lambda t . \exists e (t \subseteq \tau(e) \wedge P(e))$$

$$\| \text{СВ} \| = \lambda P_{\langle e, t \rangle} . \lambda t . \exists e (\tau(e) \subseteq t \wedge P(e))$$

Данная запись означает, что при НСВ речь идет о временном интервале, находящемся внутри времени соответствующего события ( $\tau(e)$ ), а при СВ речь идет о том, что самое время события оказывается внутри интервала, о котором идет речь в предложении. Однако важно еще и то, что именно благодаря виду в формальную структуру предложения вводится само событие как элемент, над которым осуществляется экзистенциальная квантификация. Именно в силу присутствия в формальной структуре предложения ссылки на событие можно построить его условия истинности с учетом особенностей семантики глагола и его вида.

## 2.4. Онтология степеней в семантике прилагательных

Последний онтологический вид сущностей, введение которого оказывается необходимым для корректного выражения условий истинности естественно-языковых предложений и который будет коротко рассмотрен нами в данной статье, это степени. Степени понимаются как самостоятельные онтологические сущности с собственным семантическим типом  $d$ . Онтология степеней используется в формальной семантике прилагательных для экспликации степеней сравнения прилагательных. Для простоты мы рассмотрим лишь случаи сравнительной степени имен прилагательных, т. е. такое предложение, как *Рост Андрея выше чем 1 м 70 см*.

Для этого в семантику градуируемых прилагательных (т. е. тех, что предполагают степени сравнения: ср. *высокая vs беременная*) вводится дополнительный аргумент степени. Такие прилагательные теперь обозначают не множества индивидных объектов, а множества пар  $\langle \text{степень}, \text{объект} \rangle$ . Семантика такого прилагательного, как *высокий*, выражается как  $\lambda d . \lambda x . x \text{ высокий до степени } d$ . При обычном употреблении прилагательного степень  $d$  задается контекстуально, исходя из индивидуального понимания того, что значит быть высоким для каждого, кто использует это прилагательное<sup>32</sup>.

Введение квантора над уровнями осуществляется при анализе предложения, содержащего прилагательное в сравнительной степени. Выражение, которое мы можем обозначить как *-ше чем 1 м 70 см*, которое сочетается с прилагательным *высокий*, в результате чего получается выражение *выше чем 1 м 70 см*, считается обладающим собственным квантификационным значением. Согласно подходу И. Хайм<sup>33</sup>, его значение может быть выражено следующим образом:

$$\| \text{—ше чем 1 м 70 см} \| = \lambda P_{\langle d, t \rangle} . \max(P) > 1 \text{ м } 70 \text{ см},$$

<sup>31</sup> Здесь речь идет о представлении значения в традиции, восходящей к концепции Г. Рейхенбаха (*Reichenbach H. Elements of Symbolic Logic. N.Y., 1947*) и получившей свое развитие в работах Клейна (*Klein W. Time in Language. L.; N.Y., 1994*) и др.

<sup>32</sup> Подробнее см. *Kennedy C. Projecting the Adjective: The Syntax and Semantics of Gradability and Comparison. N.Y., 1999; Heim I. Degree Operators and Scope // Semantics Semantics and Linguistic Theory. 2000. Vol. 10. P. 40–64.*

<sup>33</sup> *Heim I. Op. cit.*

что означает, что прилагательное, к которому применяется данный квантор, в своей максимальной степени (т. е. в той наибольшей степени, которая может считаться ростом Андрея) является больше чем 1 м 70 см (что, в свою очередь, обозначает конкретную степень на воображаемой шкале – 1 м 70 см). Именно оператор *max* предполагает квантификацию по степеням. Как было сказано, он обозначает некую наибольшую степень. Выражается это через определенную дескрипцию:  $max(P) := id. P(d) = 1 \wedge \forall d'[P(d') = 1 \rightarrow d \geq d']$ , т. е. максимальная степень соответствующего прилагательного – это та, которая на шкале превосходит любую другую степень, также присущую этому прилагательному.

Существуют теории, в которых семантика прилагательных в сравнительной и превосходных степенях задается через квантор существования<sup>34</sup>, однако суть дела не меняется: квантификация по степеням, понимаемым как отдельные онтологические сущности, имеет место в естественном языке.

### Заключение

В данной статье был предложен обзор способов квантификации, осуществляемой в естественном языке. Были исследованы кванторные выражения в сообщениях о верованиях, семантика временных морфем, морфем вида, а также степени сравнения прилагательных. Было показано, что семантический анализ каждой из этих областей обнаруживает новые сущности, над которыми в естественном языке осуществляется квантификация и которые, соответственно, должны рассматриваться как составляющие универсум интерпретации естественного языка.

### Список литературы

- Бах Э. Неформальные лекции по формальной семантике / Пер. с англ. А. Максимова, А. Буров, О. Бокарева и др. М.: URSS, 2010. 224 с.
- Витгенштейн Л. Философские работы Ч. I / Пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. 612 с.
- Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, 1994. 162 с.
- Карнап Р. Значение и необходимость / Пер. с англ. Н.В. Воробьева. М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1959. 324 с.
- Кюнг Г. Онтология и логический анализ языка / Пер. с нем. А.Л. Никифорова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. 240 с.
- Никифоров А.Л. Онтологический статус имен собственных // Эпистемология и философия науки. 2012. Т. XXXII. № 2. С. 50–58.
- Падучева Е.В. Семантические исследования. М.: Языки славянской культуры, 1996. 480 с.
- Татевосов С.Г. Семантика события как эмпирическая проблема // Философия языка и формальная семантика / Под ред. П.С. Куслия. М., 2013. С. 9–42.
- Фреге Г. Логика и логическая семантика / Пер. с нем. Б.В. Бирюкова. М.: Аспект Пресс, 2000. 512 с.
- Abusch D. Sequence of Tense and Temporal De Re // Linguistics and Philosophy. 1997. No. 20. P. 1–50.
- Barwise J., Cooper R. Generalized Quantifiers and Natural Language // Linguistics and Philosophy. 1981. No. 4. P. 159–219.

<sup>34</sup> Schwarzschild R. The Semantics of Comparatives and Other Degree Constructions // Language and Linguistics Compass. 2008. Vol. 2. No. 2. P. 308–331.

- Cresswell M.J.* Entities and Indices. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2012. 273 p.
- Davidson D.* The Logical Form of Action Sentences // *The Logic of Decision and Action* / Ed. by N. Rescher. Pittsburg, 1967. P. 81–95.
- Gamut L.T.F.* Logic, Language, and Meaning: in 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Heim I.* Degree Operators and Scope // *Semantics and Linguistic Theory*. 2000. Vol. 10. P. 40–64.
- Hintikka J.* Semantics for Propositional Attitudes // *Hintikka J. Models for Modality*. Dordrecht, 1969. P. 87–111.
- Janssen T.* Montague Semantics // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition) / Ed. by E.N. Zalta [Электронный ресурс] URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/montague-semantics> (дата обращения: 20.12.2015).
- Kennedy C.* Projecting the Adjective: The Syntax and Semantics of Gradability and Comparison. N.Y.: Garland Press, 1999. 304 p.
- Klein W.* Time in Language. L.; N.Y.: Routledge, 1994. 242 p.
- Kratzer A.* Severing the External Argument from its Verb // *Phrase Structure and the Lexicon* / Ed. by J. Rooryck, L. Zaring. Dordrecht, 1996. P. 109–137.
- Mill J.S.* System of Logic. N.Y.: Parker, 1874. 528 p.
- Montague R.* English as a Formal Language // *Montague R. Formal Philosophy*. New Heaven, 1974. P. 188–221.
- Montague R.* The Proper Treatment of Quantification in Ordinary English // *Approaches to Natural Language* / Ed. by J. Hintikka, J. Moravcsik, P. Suppes. Dordrecht, 1973. P. 221–242.
- Montague R.* Universal Grammar // *Montague R. Formal Philosophy*. New Heaven, 1974. P. 222–246.
- Partee B.* Formal Semantics: Origins, Issues, Early Impact // *Formal Semantics and Pragmatics: Discourse, Context, and Models*. 2011. Vol. 6. P. 1–52.
- Partee B.* Some Structural Analogies between Tenses and Pronouns in English // *The Journal of Philosophy*. 1973. No. 70. P. 601–609.
- Prior A.N.* Past, Present, and Future. Oxf.: Clarendon Press, 1967. 217 p.
- Quine W.V.* Designation and Existence // *The Journal of Philosophy*. 1939. No. 36. P. 706–707.
- Reichenbach H.* Elements of Symbolic Logic. N.Y.: McMillan, 1947. 283 p.
- Russell B.* On Denoting // *Mind*. 1905. No. 14. P. 479–493.
- Schwarzschild R.* The Semantics of Comparatives and Other Degree Constructions // *Language and Linguistics Compass*. 2008. Vol. 2. P. 308–331.
- Von Stechow A.* On the Proper Treatment of Tense // *Proceedings of Semantics and Linguistic Theory*. 1995. Vol. 5. P. 362–386.

## Quantifiers and the ontology of natural language

*Petr Kusliy*

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

This article discusses different kinds of entities over which natural languages quantify. It presents a general introduction to the theory of natural language quantifiers as expressions denoting a set of sets of entities or (more generally) expressions in one way or another introducing a quantifier in the semantics of their respective sentences. The author explores how and why expressions of natural language refer to the kinds of entities other than individual objects, i.e. such entities as possible worlds, temporal intervals, events and degrees. He thereby illustrates the object and methods of one of the more recent trends in formal semantics which is the formal study, by way of model-theoretic and truth-conditional analysis, of structural aspects of the meaning of expressions in natural languages, including

the various approaches to syntax. Special attention is given to the answers contemporary formal semantics can provide for a number of fundamental questions in the philosophy of language and philosophy in general. It is argued that natural language, as distinct from the abstract, speculative and/or critical/methodological arguments commonly used by the philosophers of language, has the capacity of making explicit the kind of metaphysical entities which lend themselves to be perceived as 'real' by conscious individuals possessing the knowledge of one or more natural languages.

**Keywords:** ontology, formal semantics, philosophy of language, quantification

## References

Abusch, D. "Sequence of Tense and Temporal De Re", *Linguistics and Philosophy*, 1997, no 20, pp. 1–50.

Bach, E. *Neformal'nye leksii po formal'noi semantice* [Informal Lectures on Formal Semantics], trans. by A. Maksimova, A. Burov, O. Bokareva et al. Moscow: URSS Publ., 2010. 224 pp. (In Russian)

Barwise, J. and Cooper, R. "Generalized Quantifiers and Natural Language", *Linguistics and philosophy*, 1981, no 4, pp. 159–219.

Carnap, R. *Znachenie i neobkhodimost'* [Meaning and Necessity], trans. by N. Vorob'ev. Moscow: Inostrannaya literatura Publ., 1959. 324 pp. (In Russian)

Cresswell, M.J. *Entities and Indices*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers: 2012. 273 pp.

Davidson, D. "The Logical form of Action Sentences", *The Logic of Decision and Action*, ed. by N. Rescher. Pittsburg: University of Pittsburgh Press, 1967, pp. 81–95.

Frege, G. *Logika i logicheskaya semantika* [Logic and Logical Semantics], trans. by B. Biryukov. Moscow: Aspekt Publ., 2000. 512 pp. (In Russian)

Gamut, L.T.F. *Logic, Language, and Meaning*, 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Heim, I. "Degree Operators and Scope", *Semantics and Linguistic Theory*, 2000, vol. 10, pp. C. 40–64.

Hintikka, J. "Semantics for Propositional Attitudes". in: J. Hintikka, *Models for Modality*. Dordrecht: Reidel, 1969. pp. 87–111.

Husserl, E. *Fenomenologiya vnutrennego soznaniya vremeni* [Phenomenology of the Internal Time Consciousness], trans. by V. Molchanov. Moscow: Gnozis Publ., 1994. 162 pp. (In Russian)

Janssen, T. "Montague Semantics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), ed. by E.N. Zalta [<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/montague-semantics>, accessed on 20.12.2015].

Kennedy, C. *Projecting the Adjective: The Syntax and Semantics of Gradability and Comparison*. New York: Garland Press, 1999. 304 pp.

Klein, W. *Time in Language*. London; New York: Routledge, 1994. 242 pp.

Kratzer, A. "Severing the External Argument from its Verb", *Phrase Structure and the Lexicon*, ed. by J. Rooryck and L. Zaring. Dordrecht: Springer Netherlands, 1996, pp. 109–137.

Kung, G. *Ontologiya i logicheskii analiz yazyka* [Ontology and the Logical Analysis of Language], trans. by A. Nikiforov. Moscow: Dom intellektual'noi knigi Publ., 1999. 240 pp. (In Russian)

Mill, J.S. *System of Logic*. New York: Parker, 1874. 528 pp.

Montague, R. "English as a Formal Language", in: R. Montague, *Formal Philosophy: Selected Papers*, ed. by R.H. Thomason. New Heaven: Yale University Press, 1974, pp. 188–221.

Montague, R. "The Proper Treatment of Quantification in Ordinary English", *Approaches to Natural Language*, ed. by J. Hintikka, J. Moravcsik and P. Suppes. Dordrecht: Springer Netherlands, 1973, pp. 221–242.

Montague, R. "Universal Grammar", in: R. Montague, *Formal Philosophy: Selected Papers*, ed. by R.H. Thomason. New Heaven: Yale University Press, 1974, pp. 222–246.

Nikiforov, A. "Ontologicheskii status imen sobstvennykh" [The Ontological Status of Proper Names], *Epistemology and Philosophy of Science*, 2012, vol. 32, no 2, pp. 50–58. (In Russian)

Paducheva, E. *Semanticheskie issledovaniya* [Semantic Investigations]. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 1996. 480 pp. (In Russian)

Partee, B. "Formal Semantics: Origins, Issues, Early Impact", *Formal Semantics and Pragmatics: Discourse, Context, and Models*, 2011, vol. 6, pp. 1–52.

Partee, B. "Some Structural Analogies between Tenses and Pronouns in English", *The Journal of Philosophy*, 1973, no 70, pp. 601–609.

Prior, A. *Past, Present, and Future*. Oxford: Clarendon Press, 1967. 217 pp.

Quine, W.V. "Designation and Existence", *The Journal of Philosophy*, 1939, no 36, pp. 706–707.

Reichenbach, H. *Elements of Symbolic Logic*. New York: McMillan, 1947. 283 pp.

Russell, B. "On Denoting", *Mind*, 1905, no 14, pp. 479–493.

Schwarzschild, R. "The Semantics of Comparatives and Other Degree Constructions", *Language and Linguistics Compass*, 2008, vol. 2, pp. 308–331.

Tatevosov, S. "Semantika sobytija kak empiricheskaya problema [Semantics of Events as an Empirical Problem]", *Filosofiya yazyka i formal'naya semantika* [Philosophy of Language and Formal Semantics], ed. by P. Kusliy. Moscow: Al'fa-M Publ., 2013, pp. 9–42 (In Russian).

Von Stechow, A. "On the Proper Treatment of Tense", *Proceedings of Semantics and Linguistic Theory*, 1995, vol. 5, pp. 362–386.

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

## АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ: КАК РАБОТАЕТ ТЕКСТ

*А.Ю. Севальников*

### ФИЗИКА И ФИЛОСОФИЯ: СТАРЫЕ ПРОБЛЕМЫ И НОВЫЕ РЕШЕНИЯ

*Севальников Андрей Юрьевич* – доктор философских наук, заведующий сектором. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: sevalnicov@rambler.ru

Работа посвящена проблеме реализма в квантовой механике, рассматриваемой в перспективе критики распространенной точки зрения о том, что квантовая механика вынуждает отказываться от понятия реализма и реальности. Квантовые объекты существуют иначе, чем классические тела. До акта измерения мы не можем приписать квантовому объекту конкретных наблюдаемых свойств, они возникают во время наблюдения, а понятие наблюдения не должно толковаться в смысле внесения в описание природы субъективных черт: оно регистрирует процессы в пространстве и времени, констатирует факт перехода от возможного к действительному. Возможное описывается волновой функцией, которая по своему смыслу не принадлежит обычному пространству и времени, а действительное описывается в рамках понятия редукции волновой функции, то есть перехода от спектра возможных состояний к единственному наблюдаемому. Наблюдаемое, напротив, уже принадлежит обычному пространству и времени и может регистрироваться прибором. В связи с этим указывается, что в квантовой механике необходимо переосмысление понятия реальности, но не отказ от реализма. Такое переосмысление проводится в рамках двухмодусной картины бытия, где вводится бытие потенциальное и бытие актуальное. Различаются квантовый уровень бытия и наблюдаемый модус бытия, описываемый в рамках классических понятий. Указывается, что такая схема может быть описана в рамках метафизики Аристотеля, на что впервые указал Гейзенберг. Акт перехода от потенциального к актуальному может быть описан как в рамках языка аристотелевской метафизики, так и современной науки. В традиционной метафизике это называется «принцип индивидуации», а в современной науке – расширенный принцип Маха. В работе показано, что развитие данных идей ведет к отказу от декартовской парадигмы, в рамках которой существование материального объекта всегда есть существование в пространстве и времени.

**Ключевые слова:** квантовая механика, существование, онтология, бытие в возможности, бытие в действительности, потенциальное, актуальное, декартовская парадигма

В 1949 году один из творцов квантовой механики, лауреат Нобелевской премии Вернер Гейзенберг выступил на столетнем юбилее Максимилиановской гимназии в Мюнхене, выпускником которой он являлся. Его речь была посвящена связи западноевропейской цивилизации с древнегреческой и раннехристианской культурой. Несколькими годами позже, в зимний семестр 1955/56 года, Гейзенберг читал гиффордофские лекции в Университете св. Андрея в Шотландии, где он стремился показать связь между современной физикой и общими философскими вопросами. Эти лекции явились позднее материалом известной книги Гейзенберга, увидевшей свет под названием «Физика и философия». В центре внимания книги находились актуальные проблемы квантовой теории, ее философские основы и мировоззренческие выводы. С момента выхода книги прошло уже шесть десятилетий, а она до сих пор не потеряла своей актуальности. Дело в том, что появление квантовой теории означало изменение представлений о реальности, что и в настоящий момент не вполне осознается большинством физиков и философов. Фигура Гейзенберга как нельзя лучше подходит для обсуждения темы «Физика и философия». Еще будучи учеником гимназии, в десятилетнем возрасте он получает такую характеристику со стороны своих преподавателей: «Его взгляд устремлен к существенному, он не обременяет себя деталями и не расплывается в них». В это время он интересуется филологией, кроме обязательных древнегреческого и латинского языков изучает санскрит. Чуть позднее придет интерес к математике, естествознанию и философии. В 13 лет юный Гейзенберг попросил отца, который тогда руководил кафедрой классической филологии и византистики Мюнхенского университета, принести ему из библиотеки какую-нибудь книгу по математике. Здесь можно говорить о мистике, провидении, роке или судьбе, но этой книгой оказалась докторская диссертация известного немецкого математика XIX века Леопольда Кронекера «*De Unitatibus Complexis*». Небольшой трактат, написанный на латыни, был посвящен теории чисел. Именно теория чисел и являлась тем языком, на котором говорил с физиками таинственный мир атомов. Длины волн излучаемых атомов, представляемых т. н. сериями Лаймана, Пашена, Хэмпрфри, Пфундта, Брэккета и Бальмера, объединялись в красивой и простой формуле Ридберга. Шведский физик получил ее еще в 1888 году. Простая формула, выведенная для разницы обратных квадратов простых чисел, давала правильные результаты для длин волн, испускаемых возбужденными атомами. Формула носила эмпирический характер и долгое время не имела теоретического объяснения. Первой теорией, в рамках которой эта формула выводилась, стала квантовая теория атома Нильса Бора (1913 год). Модель атома Бора только с большой натяжкой можно было назвать «теорией». Эта модель была головокружительной смесью классической и квантовой физики. В нее входил ряд постулатов, которые ниоткуда не вытекали и, вообще говоря, требовали объяснения, а некоторые, как, например, принцип стационарных орбит, попросту противоречили классической электродинамике. Более того, если эту модель пытаться принять всерьез и продумать до конца, то с точки зрения философии конца XIX – начала XX веков получались весьма неутешительные выводы, касавшиеся представлений о реальности, движении и причинности. В школе почему-то до сих пор учат, что атом является солнечной системой в миниатюре, где электроны движутся вокруг ядра по определенным орбитам. Особенность модели Бора состояла в том, что она как раз решительно порывала с такими наивными представлениями. Существование стационарных орбит приводило к таким представлениям, что электрон зани-

мает всю орбиту, каким-то странным образом «размазан» по ней. Абсолютно четко это стало понятно с появлением корпускулярно-волнового дуализма Луи де Бройля в 1924 году, но еще задолго до этого понимание сложилось и у самого Нильса Бора, и у других, например Вольфганга Паули.

Когда в 1920 году Гейзенберг поступил в Мюнхенский Университет и стал учиться у Арнольда Зоммерфельда, он познакомился с Вольфгангом Паули. Как и Паули, Гейзенберг получил одну задачу – разобраться со спектром излучения атома водорода, над которой физики бились уже более полувека. Уже в это время, вскоре после знакомства, Паули задал вопрос своему другу: «А, собственно, веришь ли ты, что в атоме есть такая вещь, как орбиты электронов?». Вскоре и для самого Гейзенберга представление о том, что для квантовых объектов надо отказываться от классического понимания траектории и традиционного понимания движения, станет лейтмотивом всех его построений.

Надо отметить, что задание Зоммерфельда вначале представляло собой скорее скорее чисто педагогический прием: погружаясь в дебри атомной физики, молодые люди должны были освоить весь аппарат современной теоретической физики. Сегодня, конечно, трудно сказать, но, скорее всего, Зоммерфельд не очень-то надеялся на то, что молодые люди действительно решат поставленную перед ними задачу. Но произошло совсем иное, и такие мэтры физики, как Зоммерфельд и Борн, стали фактически ассистентами своих студентов! Уже позднее, в 1925 году, Макс Борн писал Эйнштейну из Геттингена: «...мои молодые люди – Гейзенберг, Иордан, Хунд – блестящи. Мне часто приходится очень здорово напрягаться для того, чтобы поспевать за ходом их рассуждений. Так называемой зоологической спектроскопией (Term-Zoologie) они овладели в совершенстве. Новая работа Гейзенберга, которая скоро появится, выглядит очень мистической, но по существу очень верна и глубока»<sup>1</sup>.

«Зоологическая спектроскопия», о которой идет речь в письме, это и есть те самые эмпирические формулы для спектральных линий излучающих атомов, о которой мы упоминали выше. Именно Гейзенберг блестяще справился с поставленной перед ним задачей, создав основы матричного формализма квантовой механики. Выше в этом же письме Борн пишет Эйнштейну: «...главным образом я интересуюсь весьма таинственным исчислением конечных разностей, которое кроется, как мне кажется, за квантовой теорией строения атомов»<sup>2</sup>. «Таинственное исчисление конечных разностей» – это и есть то «мистическое», что сделал в своей работе Гейзенберг и над чем тогда работали Борн с Иорданом.

Работа действительно выглядела «мистически». Основные результаты, в рамках которых квантовая механика впервые получила надежное математическое обоснование, автором ниоткуда не выводились. Они были просто «угаданы» Гейзенбергом. Ему как раз помогло то увлечение теорией чисел, которое возникло при изучении работы Кронекера. Формулы, полученные *ex nihilo*, давали условия квантования Гейзенберга, не только приводившие к объяснению структуры атома водорода, но и позволявшие строить кинематику и динамику квантовых частиц. Поскольку наша работа посвящена все-таки больше философии, мы не будем касаться математического формализма, а перейдем сразу к сути. Гейзенберг нашел правильную математическую теорию излучения атома благодаря странному на тот момент предположению:

<sup>1</sup> Письмо А. Эйнштейна М. Борну от 15 июля 1925 года // Эйнштейновский сборник'1971. М., 1972. С. 49.

<sup>2</sup> Там же. С. 48.

он фактически устранил понятие траектории электрона, понятие его орбиты. Именно об этом «странном» положении теории зашла речь в личном разговоре Гейзенберга с Эйнштейном в начале 1926 года в Берлине.

Центром физической жизни в Германии на тот момент являлся физический коллоквиум Берлинского Университета, восходивший еще ко временам Гельмгольца. Весной 1926 года Гейзенберг был приглашен сделать сообщение о недавно возникшей квантовой механике. Вот как это событие описывает сам Гейзенберг.

Поскольку тут мне впервые представлялась возможность лично познакомиться с носителями прославленных имен, я не пожалел усилий, чтоб как можно яснее изложить понятия и математические основания новой теории, столь непривычные для тогдашней физики, и мне удалось пробудить интерес некоторых присутствующих, особенно Эйнштейна. Эйнштейн попросил меня после коллоквиума зайти к нему домой с тем, чтобы мы смогли подробно обсудить новые идеи...

Стоило нам войти в его квартиру, он (Эйнштейн. – А.С.) тут же начал с вопроса, касающегося философских предпосылок моей работы: «То, что Вы нам рассказали, звучит очень непривычно. Вы предполагаете, что в атоме имеются электроны, и здесь Вы, наверное, совершенно правы. Но что касается орбит электронов в атоме, то Вы хотите их совсем упразднить... Не могли бы Вы несколько подробнее разъяснить причины столь странного подхода?»<sup>3</sup>.

Эйнштейн оспаривал подход Гейзенберга, указывая на то, что траекторию электрона можно непосредственно наблюдать в камере Вильсона. На тот момент Гейзенберг не имел весомых аргументов против позиции Эйнштейна, они появились год спустя, когда Гейзенберг получил соотношение неопределенностей. Вместе с появившимся формализмом Шредингера, введением понятия волновой функции это приводило к однозначному выводу о том, что до акта «наблюдения», конкретного измерения того или иного наблюдаемого параметра квантового объекта, этот параметр не может существовать в рамках классических представлений. Само понятие существования должно радикально переосмысливаться. И многими физиками это осознается. В качестве примера можно отослать к книге Луиджи Аккарди «Диалоги о квантовой механике»<sup>4</sup>. В центре ее внимания как раз находится проблема существования квантовых объектов. Уже в самом начале первой главы автор приводит более двух десятков цитат из работ физиков и философов, указывающих на совершенно иное понимание существования микро-объектов в квантовой механике, кардинально отличающееся от классического понимания существования, и уходящего своими корнями к декартовой парадигме. Автор книги критикует высказывания такого рода, на что имеет полное право, и пытается выстроить свою концепцию, исходящую из иного понятия вероятности. Эксперименты говорят о физике квантовых явлений нечто иное, радикально отличающееся от позиции Аккарди, рассыпающее все его построения, как картонный домик. Правда, сама книга вышла задолго до того, как были проведены ключевые эксперименты, что ее и оправдывает.

Прежде чем указать на эти эксперименты, сделаем необходимый теоретический экскурс. Альберт Эйнштейн после 1935 года задавался одним вопросом: «Существует ли Луна, покуда на нее не смотрит мышь?». Этот вопрос Эйнштейна имеет длинную предысторию, о чем мы уже кратко гово-

<sup>3</sup> Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989. С. 191.

<sup>4</sup> Аккарди Л. Диалоги о квантовой механике: Гейзенберг, Фейнман, Академус, Кандидо и хамелеон на ветке. М.; Ижевск, 2004.

рили выше. Уже первая модель атома водорода Бора 1913 года, еще не совершенная, но уже «фантастическая» по свидетельству современников, ставила вопрос о «странном» поведении электрона, когда он, например, должен целиком занимать определенную орбиту. Десять лет спустя эти идеи разовьет Луи де Бройль, утверждая, что при движении любой атомной частицы с ней необходимо связывать волну, причем волну *нематериальную*, что прямо подчеркивается де Бройлем в самой первой его работе по корпускулярно-волновому дуализму атомных объектов<sup>5</sup>.

Рождение «нормальной» квантовой теории, ее современного формализма по праву связывается со статьей Вернера Гейзенберга 1925 года «О квантотеоретической интерпретации кинематических и механических соотношений»<sup>6</sup>, где Гейзенберг высказывает сомнение, что такие величины, как координаты и периоды обращения электрона, могут быть наблюдаемыми. Именно этот вопрос впоследствии окажется в центре знаменитого спора Эйнштейна с «Копенгагенской школой». Основной вопрос – это как раз проблема реализма: *как и каким образом существуют квантовые объекты*. Эйнштейн утверждает классический реализм, а Бор с Гейзенбергом настаивают на необходимости «радикального пересмотра проблемы физической реальности».

Эти споры достигли вершины в 1935 году Эйнштейн вместе со своими сотрудниками Подольским и Розеном попытались показать, что квантовое описание не является полным. В статье «Можно ли считать, что квантово-механическое описание физической реальности является полным?» был сформулирован знаменитый ЭПР-парадокс, который по сути находится в центре внимания всех современных экспериментов. В самом начале статьи Эйнштейном формулируется определение полноты теории. «Каждый элемент физической реальности должен иметь отражение в физической теории», а после этого дается понимание физической реальности: «Если мы можем без какого бы то ни было возмущения системы предсказать с достоверностью (т. е. с вероятностью, равной единице) значение некоторой физической величины, то существует элемент физической реальности, соответствующий этой физической величине»<sup>7</sup>. Эйнштейн конструирует мысленный эксперимент, экспериментальная проверка которого, по его мнению, должна была бы показать либо неполноту квантовой механики (на что он и надеялся), либо что свойства квантовой частицы определенным образом не существуют до измерения<sup>8</sup>, что было неприемлемым для Эйнштейна.

Эксперименты, связанные с ЭПР-парадоксом, в настоящее время уже проведены и связаны с проверкой т. н. неравенств Белла. Джон Белл в 1964 году вывел неравенства, проверка которых должна была показать правоту или ошибочность квантовой механики. Первые эксперименты были проведены Аленом Аспе еще в 1982 году. Неравенства, как показывает опыт, нарушаются и неизменно подтверждают выводы КМ. Есть нечто общее как в ЭПР-парадоксе, так и в теории, связанной с неравенствами Белла. Только в ЭПР-парадоксе это связано с конечным выводом работы, а в теории Белла с изначальной предпосылкой вывода неравенств. Неравенства Белла выводятся

<sup>5</sup> *Бройль Л. де*. Избранные научные труды. Т. 1: Становление квантовой физики (Работы 1921–1934 годов). М., 2010. С. 196.

<sup>6</sup> *Heisenberg W.* Über quantentheoretische Umdeutung kinematischer und mechanischer Beziehungen // *Zeitschrift für Physik*. 1925. Bd. 33. S. 879–893.

<sup>7</sup> *Einstein A., Podolsky B., Rosen N.* Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete // *Physical Review*. 1935. Vol. 47. P. 777.

<sup>8</sup> «Когда операторы, соответствующие двум физическим величинам, не коммутируют, эти две величины не могут быть одновременно реальными» (Ibid.).

лись при двух предпосылках: 1) верно предположение о локальном реализме и 2) наблюдаемые величины существуют в пространстве до измерения. При условии первой предпосылки никак не может осуществляться «действие призраков на расстоянии» (А. Эйнштейн, 1935 г.). Но именно это мы и видим во всех экспериментах по проверке неравенств Белла, именно это явление составляет суть «квантовой телепортации», нашедшей уже применение в ряде технических приложений.

Особые опыты были поставлены и по проверке «априорного существования до измерения», в частности, группой Антона Цайлингера, которые не оставили практически никаких шансов сторонникам неореализма. Результаты этого эксперимента были опубликованы в «Nature» в 2000 г. В этом эксперименте исследовались трехчастичные запутанные состояния фотонов Цайлингер с сотрудниками показали, что «квантовомеханический подход и результат такого подхода несовместимы с предположением, что наблюдаемые свойства объекта (в общем случае) существуют до наблюдения как объективная самостоятельная внутренняя характеристика локальных объектов»<sup>9</sup>. Надо сказать, что еще ранее аналогичные эксперименты были поставлены и в России, на физфаке МГУ. Они были проведены на лазерных фотонах, в т. н. экспериментах по «интерференции 3-го порядка». Как теоретические выкладки, так и сам эксперимент и следующие из него выводы изложены в книге Александра Белинского «Квантовые измерения»<sup>10</sup>. Для краткости приведу из книги только вывод, следующий как из теоретического анализа, так из самих опытов. Как утверждает Белинский, результаты опытов «не оставляют места для тривиальной модели светового поля с априори определенным числом фотонов... с определенной энергией... Число фотонов, а в более общем случае – измеряемая величина вообще – до момента измерения не существует»<sup>11</sup>. Комментируя этот вывод, Белинский приводит тезис Д.Н. Клышко: «Фотон не является фотоном, если это зарегистрированный фотон». В таких выводах нет ничего нового в сравнении с тем, что утверждал еще Эйнштейн или что констатировал позднее А. Цайлингер в 2007 году.

Уже совсем недавно, в 2014 году, были поставлены и вовсе уж необычные эксперименты, получившие название «Наблюдение квантового Чеширского кота». В этих опытах наблюдается некое свойство (улыбка кота) объекта там, где его (кота) нет! Если говорить конкретно, наблюдается спин нейтрона в интерферометре, в том его месте, где сам нейтрон принципиально не наблюдаем<sup>12</sup>.

Несмотря на неоспоримость результатов экспериментов по проверке неравенств Белла и тесно связанного с ним ЭПР-парадокса, их основные выводы многие физики пытаются поставить под сомнение. При этом обсуждается, однако, все что угодно – квантовые корреляции, запутанность состояний, возможность сверхсветовых сигналов, сепарабельность или несепарабельность состояний и т. д., но только не центральное положение критики Эйнштейна и его сотрудников, не само понимание реальности и не вывод о характере существования квантовых объектов. Совсем не случайным являет-

<sup>9</sup> Доронин С.И. Нелокальность в окружающем мире. Экспериментальная проверка [Электронный ресурс] URL: <http://www.patent.net.ua/intellectus/temporalogy/25/ua.html> (дата обращения: 10.12.2015).

<sup>10</sup> Белинский А.В. Квантовые измерения. М., 2010.

<sup>11</sup> Там же. С. 89.

<sup>12</sup> Denkmayr T., Geppert H., Sponar St. et al. Observation of a quantum Cheshire Cat in a matter-wave interferometer experiment // Nature Communications. 2014. No. 5. Article number 4492. P. 1–7.

ся замечание Антона Цайлингера, что «несовместимость между квантовой механикой и идеалом классического реализма куда сильнее, чем считало и считает большинство физиков»<sup>13</sup>. «Большинство» просто игнорирует эти выводы, как бы их не замечая. А основной вывод как из опытов по проверке неравенств Белла, так и из ЭПР-парадокса – *это особый характер существования квантовых объектов*. Упор Эйнштейна вместе с соавторами в ЭПР-парадоксе делается именно на этот факт. Парадоксально, но как критик квантовой теории Эйнштейн в то время ясно видел и осознавал, к каким изменениям ведет переосмысление представлений о реальности. Другое дело, что он не принимал такого рода изменений, и отсутствие аргументов против теории квантов беспокоило его до конца жизни.

Все проведенные эксперименты однозначно указывают на то, что до измерения «две физические величины с некоммутирующими операторами не могут быть реальными одновременно» (Эйнштейн, 1935 г.), т. е., действительно, определенным образом не существуют до измерения. В свое время этот же вывод подчеркивал Дж. Уиллер, когда формулировал «основной урок» квантовой механики: «Никакой квантовый феномен не может считаться таковым, пока он не является регистрируемым (наблюдаемым) феноменом». В этом выводе физическая теория соприкасается с философией, о чем еще 20 лет назад говорил тот же А. Цайлингер: «В настоящее время те вопросы, что Платон с Аристотелем решали в тенистых аллеях вблизи Афин, теперь решаются в экспериментах с лазерным светом». Физика, вместе с Эйнштейном и его оппонентами, стала решать вопрос существования, что традиционно относилось к компетенции метафизики.

Прежде чем приступить к изложению своей точки зрения, хотелось бы подчеркнуть, что проблема понимания квантовой механики не является проблемой физической, а напрямую связана с философией, и она более сложна, нежели кажется.

С точки зрения формального математического аппарата никакой проблемы не существует. Есть уравнения Шредингера, Дирака, матричный формализм Гейзенберга, формализм S-матрицы или же метод «интегралов по путям» Фейнмана. Для практических целей, для решения конкретных задач больше ничего и не нужно. Все что нам остается, просто умело решать уравнения, что емко выражается афоризмом Дэвида Мермина: «Помолчи и считай!» (англ. «Shut up and calculate!»), часто приписываемым то Ричарду Фейнману, то Полю Дираку<sup>14</sup>.

Однако проблема существует, и связана она с попытками осмысления того, что же стоит за всеми этими математическими уравнениями. Проблема эта оказывается не только физической, но и философской. Что бы вы ни взяли в квантовой механике, при ближайшем рассмотрении оно начинает выбиваться из рамок обыденных представлений. Впрочем, дело вовсе не в «обыденных представлениях», а скорее некотором размежевании с декартовской парадигмой.

Вообще само по себе такое утверждение не ново. Почти всю половину прошлого столетия об этом говорили как физики, так и философы. Аргументы были связаны опять с той же квантовой механикой. Однако что утверждалось? С разными вариациями говорилось о том, что в квантовой механике происходит отказ от декартовского разделения на «вещь протяженную» и «вещь мыслящую», и на этом основании утверждалось, что так или иначе

<sup>13</sup> Левин А. В квантовом мире нет места реализму? [Электронный ресурс] URL: <http://elementy.ru/news/430505> (дата обращения: 10.12.2015).

<sup>14</sup> Mermin N.D. Could Feynman Have Said This? // Physics Today. 2004. Vol. 5. P. 10.

надо вводить субъект в физику, что наука становится «человекообразной», что физика теряет свой статус «объективности», вплоть до того, что стирается грань между истиной и ложью. Все это достаточно хорошо известно. Кратко лишь сформулируем два тезиса. 1. В квантовой механике не происходит разрыва между «*res cogito*» и «*res extensa*». Квантовая механика не теряет характер объективности и не требует введения субъективности, что признавал даже Гейзенберг, а ведь именно его утверждения давали основания для такого рода выводов. 2. Вообще говоря, современная наука все-таки вводит субъект в свое поле внимания, однако совершенно в иной области. Связано это с антропным принципом и с космологией. К сожалению, все самое существенное, связанное с этим принципом, хотя о нем также много пишется и говорится, остается опять же «за кадром» для современной философии. И ситуация сходна во многом с квантовой механикой. Вся «непроясненность», связанная как с квантовой механикой, так и антропным принципом, вытекает из определенных аспектов декартовской парадигмы. В этой работе мы рассматриваем лишь то, что связано с квантовой теорией.

Основное утверждение состоит в следующем. В современной физике в результате ряда теоретических и экспериментальных работ, связанных с квантовой механикой, под вопросом оказалось одно из основополагающих положений декартовской парадигмы – характер существования материальных объектов. Как понятие «протяженности», так и характер движения, которые вошли «в плоть и кровь» новоевропейской культуры, должны радикально переосмысливаться. Физическое тело по Декарту, «*res extensa*», имеет свой преимущественный атрибут – протяженность. В своих «Началах философии» он пишет: «...у каждой субстанции есть преимущественное, составляющее ее сущность и природу свойство, от которого зависят все остальные. Именно протяжение в длину, ширину и глубину составляет природу субстанции, ибо все то, что может быть приписано телу, предполагает протяжение и есть только некоторый модус протяженной вещи... Так, например, фигура может мыслиться только в протяженной вещи, движение только в протяженном пространстве...»<sup>15</sup>. Вместе с критикой «скрытых качеств», ставшей общим местом большинства мыслителей Нового времени, это означает, что вещи, объекты физического мира, могут *двигаться только* в пространстве. Все эти положения квантовая механика ставит под сомнение. Такие эффекты, как «квантовая телепортация» и «ЭПР-парадокс», и не только они, дают радикально иной ответ и на характер движения, и на само понимание существования.

Выводы квантовой теории неизменно подтверждаются в экспериментах, что идет вразрез с представлениями Эйнштейна о реальности. Он придерживался декартовского, «субстанциалистского» определения реальности. По Декарту, «под субстанцией мы можем разуметь лишь ту вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи» («Начала философии», I.51). Такая «вещь» существует «сама по себе», ее бытие не нуждается в другом сущем. Хайдеггер, комментируя этот фрагмент «Первоначал» Картезия, в «Бытии и времени» правильно говорит, что «бытие “субстанции” характеризуется через ненуждаемость. То, что в своем бытии совершенно не нуждается в другом сущем, то в собственном смысле и удовлетворяет идеи субстанции»<sup>16</sup>. С прямо противоположной ситуацией мы сталкиваемся в квантовой механике.

<sup>15</sup> Декарт Р. Первоначала философии, § 53 // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1989.

<sup>16</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 92.

Есть индивидуальные квантовые объекты, например электроны, протоны, нейтроны и т. д. Друг от друга они отличаются массой, зарядом, спином, рядом других квантовых чисел, что с точки зрения философии и характеризует их сущность. Проявление этой сущности зависит от «экспериментального окружения» и не существует «само по себе» – как говорил В.А. Фок, оно «относительно к средствам наблюдения». Само слово «наблюдение» не должно вести к неправильному пониманию и введению т. н. наблюдателя в аппарат квантовой механики, что постоянно отмечалось В.А. Фоком и другими физиками, например Ричардом Фейнманом. В своих знаменитых «Лекциях по физике» он утверждал: «Природа не знает, на что вы смотрите, на что нет, она ведет себя так, как ей положено, и ей безразлично, интересуют ли вас ее данные или нет»<sup>17</sup>. Это же был вынужден признавать и сам Гейзенберг. Например, в своей «Физике и философии» он четко и недвусмысленно заявлял: «Конечно, **не следует понимать введение наблюдателя неправильно**, в смысле внесения в описание природы каких-то субъективных черт. Наблюдатель выполняет скорее функции регистрирующего “устройства”, т. е. регистрирует процессы в пространстве и времени; причем дело не в том, является ли наблюдатель аппаратом или живым существом; но **регистрация, то есть переход от возможного к действительному**, в данном случае, безусловно, необходима и не может быть исключена из интерпретации КМ (выделено мной. – А.С.)»<sup>18</sup>.

В данном случае мы согласны с Вернером Гейзенбергом. В центре математического формализма квантовой механики лежит т. н. *волновая функция*, задающая *возможность* нахождения в том или ином состоянии, а если точнее, *возможность актуализации* этого состояния. Переход от возможного к действительному, в соответствии с Гейзенбергом, не может быть исключен из формализма КМ. А вот введение Гейзенбергом понятия «регистрация» вносит ненужную двусмысленность. «Регистрация» означает и «наблюдателя», но тут мы согласны с Фейнманом, что природе безразлично, «интересуют ли вас ее данные или нет». Все что мы видим – так это только то, что квантовая возможность может реализоваться двумя взаимно исключающими альтернативами. И эти альтернативы каждое мгновение реализуются в природе независимо от нас. «Игре» этих альтернатив и обязана наша наблюдаемая Вселенная, возникшая за много миллиардов лет до появления этого самого «наблюдателя».

Итак, повторим еще раз, в центре внимания КМ лежит переход от возможного к действительному. И здесь можно вспомнить утверждение Гейзенберга, что математический аппарат КМ возвращает нас к метафизике Аристотеля. В своей работе «Язык и реальность в современной физике» он писал: «Понятие возможности, игравшее столь существенную роль в философии Аристотеля, в современной физике вновь выдвинулось на центральное место. Математические законы квантовой теории вполне можно считать количественной формулировкой аристотелевского понятия “дюнамис” или “потенция”»<sup>19</sup>.

И физики, и философы, занимающиеся этой проблематикой, давно говорят и пишут, что понятие возможности, связанное с понятием волновой функции, занимает центральное положение в КМ. В физике впервые это понятие возникло еще в 1924 году, когда Бор, Крамерс и Слэтер «попытались устранить кажущееся противоречие между волновой и корпускулярной картинами с помощью волны вероятности. Электромагнитные световые волны

<sup>17</sup> Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. Т. 8–9. М., 1978. С. 19.

<sup>18</sup> Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989. С. 83.

<sup>19</sup> Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 223.

толковались не как реальные волны, а как волны вероятности, интенсивность которых в каждой точке определяет, с какой вероятностью в данном месте может излучаться и поглощаться атомом квант света... С введением волны вероятности в теоретическую физику было введено совершенно новое понятие... Волна вероятности... означала нечто подобное стремлению к определенному протеканию событий. Она означала количественное выражение старого понятия "потенция" аристотелевской философии»<sup>20</sup>.

В рамках философского осмысления квантовой теории это было замечено еще до известных работ Гейзенберга. Впервые о том, что КМ связана с аристотелевской метафизикой, стали говорить неотомисты еще в 30-е годы XX века. И вот здесь происходит самое интересное! Несмотря на более чем 80-летнюю историю такого подхода, в его рамках практически ничего нового не было сделано, и более того, КМ стала рассматриваться как самый серьезный вызов для томистской философии. Как отмечает Д.В. Кирьянов, ссылаясь на Яки, Кэлдина и Эррея, в целом «томисты испытывали небольшой интерес к современной науке. В первой половине XX века томистская философия школьных профессоров практически не имела никакой связи с прогрессом научного знания, и была неспособной ответить на его требования. Философия природы оставалась редко затрагиваемой областью в мире томистской философии, ее диалект становился все более и более архаичным и менее понятным для внешнего мира»<sup>21</sup>.

В настоящее время, с одной стороны, ситуация изменилась, за последние 20 лет появилось около десятка авторов, которые пытаются трактовать КМ с позиций неотомизма. С другой же стороны, ситуация мало изменилась по сравнению с тем временем, когда появились первые работы в рамках этого подхода. Да, ключевым является рассмотрение акта и потенции. Потенциальное связывается с материей, которая рассматривается как чистая возможность. Наблюдаемое есть не что иное, как актуализация субстанциальной формы. Это хорошо известный подход в рамках гилеморфизма.

Такой подход при решении некоторых вопросов оставляет без ответа другие, касающиеся как физики, так и философии. Например, каким образом следует рассматривать с точки зрения метафизики принципиальный корпускулярно-волновой дуализм квантовых объектов? В рамках томизма, если объект не обладает неизменной сущностью, он не может быть предметом метафизического рассмотрения. Возникает вопрос о сущности этого дуализма в рамках томистской метафизики. Еще более серьезный вопрос связан с причинностью. «Квантовая механика показала неприменимость в области микромира классического представления о причинности, разделявшегося томистской эпистемологией, поскольку на квантовом уровне возможна только статистическая форма знания. Более того, согласно принципу неопределенности Гейзенберга, невозможно говорить об одновременном наличии у квантово-механических объектов характеристик, определяемых некоммутирующими операторами. Томистская философия природы, утверждающая объективность знания, должна была каким-то образом дать ответ на этот вызов»<sup>22</sup>. За два десятка лет нашего знакомства с этой тематикой в рамках неотомизма не встретилось четкого и внятного ответа на все эти вопросы.

Однако ответы на вопросы, поставленные выше, легко даются в рамках аристотелевской метафизики, но при совершенно ином прочтении Аристотеля, философия которого и лежит в основе и томизма, и неотомизма. В данном

<sup>20</sup> Гейзенберг В. Физика и философия. С. 15–16.

<sup>21</sup> Кирьянов Д.В. Томистская философия XX века. СПб., 2009. С. 136.

<sup>22</sup> Там же. С. 136.

случае можно согласиться с утверждением Хайдеггера, что «аристотелевская “Физика” есть сокровенная и потому еще ни разу не продуманная в достаточной степени основная книга западной цивилизации»<sup>23</sup>. Сопряжение КМ и метафизики Аристотеля часто вызывает отторжение и «аллергию» людей, привыкших мыслить «прогрессивно» и «по-новоевропейски». Опять же согласимся с Хайдеггером, утверждавшим в «Цолликоновских семинарах», что «вы должны научиться не приходить в ужас, когда вам говорят об Аристотеле. Аристотель и древние греки не “выдохлись”, не “устарели”. Напротив, мы даже не начинали их понимать»<sup>24</sup>.

Приведу пример Этьена Жильсона. В работе «Бытие и сущность» им утверждается, что у Аристотеля не было средств для определения того, что есть действительность. «Все, что он смог сделать, – направить наш взгляд на действительность как на такую вещь, которую нельзя не узнать, коль скоро мы ее видим. Например, он мог показать нам противоположность действительности, т. е. чистую возможность. Но это дает нам не очень много, так как понять потенцию в отрыве от акта еще менее возможно, чем понять акт в отрыве от потенции»<sup>25</sup>. Однако Аристотель решает несколько иную задачу, о чем Жильсон и говорит уже на следующей странице. Суть проблемы состоит в том, как описать природное, φύσις, если мы исходим из пары противоположностей эйдосы-материя (по Платону), или материя-форма (по Аристотелю). «Однако в наибольшее затруднение поставил бы вопрос, какое же значение имеют эйдосы для чувственно-воспринимаемых вещей – для вечных, либо для возникающих и преходящих. Дело в том, что они для этих вещей не причина движения или какого-то изменения»<sup>26</sup>. В последнем утверждении – главное расхождение Аристотеля с Платоном. Аристотель критикует, что все существующее происходит из взаимодействия противоположных начал. В своей «Метафизике» он прямо утверждает, что противоположности не могут выступать в качестве начала всех вещей. Противоположности не могут воздействовать друг на друга, говорит Аристотель. Между ними должно находиться нечто третье, которое Аристотель обозначает словом ὑποκειμενον, дословно переводимым как подлежащее (лежащее внизу, в основе)<sup>27</sup>. В своей «Физике» Аристотель это «третье» мыслит «как особое природное начало», которое «опосредует» противоположности. Оно является «средним членом», как определяет Аристотель – «начало какой-то особой промежуточной природы»<sup>28</sup>. Таким посредником у Аристотеля выступает «бытие в возможности» – δύναμις. Это понятие вошло им как уточнение платоновского понятия материи. В «Тимее» она выступает как «небытие» и как «восприимница и кормилица всего сущего». Как справедливо замечает Гайденко, «это второе значение материи у Платона, во-первых, недостаточно выявлено и отделено от первого, а во-вторых, при уточнении этого понятия Платон сближает с пространством»<sup>29</sup>. Отрицая сближение материи с пространством, полемизируя с Платоном, Аристотель «расщепляет» материю, проводит различие между «лишенностью» и материей как возможностью (δύναμις).

<sup>23</sup> Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις. Аристотель «Физика» В 1. М., 1995. С. 31.

<sup>24</sup> Хайдеггер М. Цолликоновские семинары. Вильнюс, 2012. С. 48.

<sup>25</sup> Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. М., 2004. С. 355.

<sup>26</sup> Аристотель. Метафизика, А 9, 991a 8–11.

<sup>27</sup> Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. М., 1980. С. 260.

<sup>28</sup> Аристотель. Физика, А 6, 189b 20–22.

<sup>29</sup> Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. С. 281.

Введение Аристотелем понятия «бытия в возможности» позволило ему описать мир феноменальный, становящийся, природу, что было невозможным в рамках школы элеатов и Платона. Философия природы Стагирита – это философия процесса, а еще точнее, становления, *осуществления*. Она базируется на особой онтологии, которой не было ни у элеатов, ни у Платона. Для того чтобы описать подвижное, нужна триада понятий: необходимое – возможное – актуальное. Возможное в этой схеме является «средним членом», оно опосредует, соединяет две противоположности и несет их «отпечатки» в самом себе. Вслушаемся еще раз в известное определение «бытия возможности» из пятой книги Аристотеля «Метафизика»: «Названием способности (возможности) прежде всего обозначается начало движения или изменения, которое находится в другом или поскольку оно – другое» (Метафизика, V, 12). При всех толкованиях этого понятия, хотя везде и излагается аристотелевская схема рассуждений об опосредовании противоположностей, почему-то затушевывается самый существенный аспект у Стагирита, *особый вид природного* начала. Δύναμις опосредует, лежит «посередине» между двумя противоположностями, как в зеркале отражает их и позволяет выйти к осуществленности эйдетическому, вечному. Это и есть та «сила», выводящая из «сокрытости» сущность, «чтойность» вещи – οὐσία. Никакая иная схема не позволяет «схватить ἀρχὴ κινήσεως, начало движения или «распорядительный исход подвижности» (М. Хайдеггер)<sup>30</sup>. Все последующие трактовки и переводы являются лишь «погребением» того, что было сказано изначально. «Метафизика нового времени покоится на сочетании формы и вещества, выработанном в средние века, а само это сочетание только словами напоминает о погребенной под развалинами прошлого сущности εἶδος и ὕλη. Так и стало привычным, разумеющимся само собою толковать вещь как вещество и форму, будь то в духе средневековья, будь то в духе кантианского трансцендентализма»<sup>31</sup>.

В дуальной схеме принципиально не схватывается движение, причем понимаемое в самом широком философском смысле. Но именно со Средневековья «*potentia*», δύναμις мыслится отнюдь не так, как у Стагирита. Схватывается и трактуется, что это «начало движения, которое коренится в ином». Движение банально начинает пониматься как просто перемещение в пространстве, причем обязательно с участием «иного», того, что приводит тело в движение. Но это абсолютно частный аспект движения, движения как κίνησις, перемещения в пространстве. Почему-то забывается и игнорируется, как и для чего Аристотель вводит это понятие. «Начало движения или изменения, которое коренится в ином и само есть иное». Это определения «бытия в возможности» нельзя разрывать. Если только учитывать, что это «начало движения, которое коренится в ином», то мы придем только к физике Средневековья. Но что при этом означает, что оно в тот же самый момент «есть иное»? Игнорируя, что δύναμις есть «особое природное начало», мы уходим в дуальную схему. Природное при таком подходе приобретает застывший, «статусарный» характер. Мы не зря приводили слова Жильсона о том, что «понять потенцию в отрыве от акта еще менее возможно, чем понять акт в отрыве от потенции». Да, они связаны, связаны и у Аристотеля, но тем не менее он их различает. Выше мы остановились на метафизике неотомизма и ее попытках в XX веке интерпретировать явления квантовой теории. При всем уважении к этой традиции, она оказалась принципиально неспособной

<sup>30</sup> Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις. С. 38.

<sup>31</sup> Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 63.

в рамках своей схемы интерпретировать явления современной физики, т. к. в ее основе лежит гилеморфизм – принципиально дуальная схема. Схватить в ней движение невозможно, так же как случаях элеатов и Платона, поэтому становится понятным то, что констатировал Д.В. Кирьянов при рассмотрении томизма в XX веке. Неотомизм фактически капитулировал при рассмотрении явлений квантовой теории. Это подтверждает и Николаус Лобковиц в книге «Вечная философия и современные размышления о ней»<sup>32</sup>, где он прямо указывает на то, что основной причиной исчезновения неотомизма как влиятельного течения на Западе в XX веке явилось его столкновение с современным ему естествознанием.

Вообще Гейзенберг, когда утверждал, что КМ возвращает нас к метафизике Аристотеля, даже и не подозревал, насколько был прав. Просто не видно иной «философской оптики», в рамках которой могли быть «схвачены» и проинтерпретированы все квантовые явления. Ключевым для нас является, еще раз повторим, понятие «бытие в возможности» (*δύναμις*).

1. КМ механика описывает существование микрообъектов при помощи волновой функции, которая задает вероятность (возможность) нахождения ее в некотором состоянии. Это некоторое *возможное* состояние. Мы утверждаем и настаиваем, что бытие квантовых объектов отнесено к этому модусу бытия.

2. Этот модус бытия *не связан с пространством*. Как теоретический уровень описания квантовой реальности, так и эмпирический указывают на то, что атомные объекты «не существуют» определенным образом до «наблюдения» в пространстве, что мы и пытались показать в первой части работы. Это «не существование» означает простой факт, что «до наблюдения» их бытие отнесено к иному до-пространственному «модусу» реальности, что уже очень хорошо понимал А. Эйнштейн и чего он не мог никак признать. Именно с этим связан и его знаменитый вопрос: «Существует ли Луна, покуда на нее не смотрит мышь?», и вывод из ЭПР-парадокса о «несуществовании» параметров, связанных с некоммутирующими операторами. Уже и Аристотель в споре с Платоном, как мы помним, разводил «бытие в возможности» и пространство.

3. Измерение или то, что называют наблюдением, переводит потенциальное в актуальное. Квантовый объект не существует определенным образом до измерения. С точки зрения традиционной философии это «не-существование» и есть потенциальное, меональное, то самое «недобытие», «*Noch-nicht-Sein*», которое «ждет» своего воплощения, явления. Это иллюстрирует тезис Уилера, утверждавшего, что «никакой квантовый феномен не является таковым, пока он не является наблюдаемым (регистрируемым)».

Введение «бытия в возможности» позволяет интерпретировать все «странности» квантово-механических явлений, связанных с понятием суперпозиции состояний. Эта категория, по Аристотелю, обладает одной интересной особенностью: «Всякая способность есть в одно и то же время способность к отрицающим друг друга состояниям... Поэтому то, что способно к бытию, может и быть и не быть, а следовательно, одно и то же способно и быть и не быть»<sup>33</sup>. Эту же мысль Аристотель конкретизирует в другом месте: «В возможности одно и то же может быть вместе противоположными вещами, но в реальном осуществлении – нет»<sup>34</sup>. Собственно, это и выражает суть парадокса «кота Шредингера», сформулированного через две с половиной тысячи лет. В состоянии суперпозиции (бытие в возможности) «кот Шредин-

<sup>32</sup> Лобковиц Н. Вечная философия и современные размышления о ней. М., 2007. С. 128.

<sup>33</sup> Аристотель. Метафизика, Θ 8, 1050b, 8–12.

<sup>34</sup> Аристотель. Метафизика, Γ 5, 1009a, 34–36.

гера» одновременно и живой и мертвый (отрицающие друг друга состояния), а в реальном осуществлении (бытие актуальное) «кот» находится только в одном из двух возможных состояний.

Эти положения мы уже приводили и ранее, иллюстрируя особенности КМ на примерах и принципах, сформулированных Ричардом Фейнманом<sup>35</sup>. Есть смысл еще раз к ним вернуться, так как один момент, и очень важный, остался в той работе не до конца проясненным. Напомним, что Фейнман любил утверждать и настаивал на том, что существует тайна КМ и ее никто не сможет разгадать.

Квантовую механику действительно нельзя понять, если следовать определенной философской оптике. Фейнман утверждал, что существует только один мир, и этот мир квантовый. Это положение и является главным препятствием на пути постижения «тайны» квантового мира. Если «мир один», то тайна квантовой механики навсегда останется тайной. В этом смысле только позиция Гейзенберга, а впоследствии и Фока дает возможность понять, с чем мы имеем дело при интерпретации атомных явлений. КМ однозначно отсылает нас к двухмодусной картине бытия. Ее математический аппарат действительно является «количественным выражением» для концепции «бытия в возможности» Аристотеля (Гейзенберг). В такой «оптике» то, что непонятно Фейнману, становится совершенно прозрачно через призму текстов, написанных два с половиной тысячелетия назад. Именно с этой точки зрения интересны принципы КМ, сформулированные Фейнманом.

Им вводится понятие *события*, и для него формулируются два правила.

1. «Если событие может произойти несколькими взаимно исключающими способами, то амплитуда вероятности события – это сумма амплитуд вероятностей каждого отдельного способа. Возникает интерференция:  $\varphi = \varphi_1 + \varphi_2$ ,  $P = |\varphi_1 + \varphi_2|^2$ .

2. Если ставится опыт, позволяющий узнать, какой из этих взаимно исключающих способов на самом деле осуществляется, то вероятность события – это сумма вероятностей каждого отдельного способа. Интерференция отсутствует.  $P = P_1 + P_2$ »<sup>36</sup>.

Первое правило связано с ключевым положением КМ, принципом суперпозиции. Квантовый объект, если не происходит регистрации, находится в двух взаимоисключающих состояниях, его состояние отнесено к модусу «возможного», допространственного. Если «ставится опыт», то мы наблюдаем, что выходит к осуществлению, актуализируется только одна из возможных альтернатив. Происходит переход от потенциального к актуальному, «наблюдаемому». Это и есть квантово-механическая иллюстрация положений для бытия возможного и бытия действительного.

1. «Всякая способность есть в одно и то же время способность к отрицающим друг друга состояниям», – Аристотель; «Если событие может произойти несколькими взаимно исключающими способами, то амплитуда вероятности события – это сумма амплитуд вероятностей каждого отдельного способа. Возникает интерференция», – Фейнман.

2. «В возможности одно и то же может быть вместе противоположными вещами, но в реальном осуществлении – нет», – Аристотель; «Если ставится опыт, позволяющий узнать, какой из этих взаимно исключающих способов на самом деле осуществляется, то вероятность события – это сумма вероятностей каждого отдельного способа. Интерференция отсутствует», – Фейнман.

<sup>35</sup> Севальников А.Ю. Онтология квантовой механики, или От физики к философии // Метафизика. 2014. № 2 (12). С. 77–99.

<sup>36</sup> Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. С. 217.

Первый случай связан с существованием объектов в модусе бытия возможного, мы наблюдаем «квантовую шизофрению», альтернативы существуют одновременно. Второй – когда поставлен опыт, т. е. событие совершилось, альтернативы исчезли и мы наблюдаем только одну из них.

Вот в этом последнем утверждении и есть некоторая неточность, а точнее недоговоренность, которая должна быть устранена. Итак, в первом случае мы имеем «квантовую шизофрению», во втором случае эти альтернативы отсутствуют. Но и в том, и в другом случае событие *свершается!* Свершается двумя взаимно исключающими способами. И там, и там есть завершение процесса, его актуализация, но *тем или иным способом*. Вспомним еще раз аристотелевское определение «бытия в возможности», которое есть «начало движения, которое коренится в ином и само есть иное». Итак, нечто «коренится», «находится» в ином и само есть иное. Толкователи Аристотеля, связывая этот фрагмент с обычным пространственным движением, указывают на то, что для движения необходимо наличие иного, двигателя, того, что приводит тело в движение. Это верно, но схватывает лишь часть тех смыслов, что вложены Аристотелем в это понятие ἀρχὴ κινήσεως. Движение понимается в данном месте в самом широком философском смысле. Саму сущность природы, φύσις, составляет *движение*, причем это не только *процессуальность*, а нечто большее. Природное – это феноменальное, понимаемое в первичном смысле. Слово *феномен* происходит от древнегреческого глагола φαίνωμαι, означающего *являться, показываться, обнаруживаться, делаться видимым, оказываться на самом деле*. Хайдеггер в своей трактовке античной философии, в том числе и Аристотеля, указывает именно на этот аспект *природного*, а именно того, что *вышло к осуществлению*, что Хайдеггером характеризуется как *прибытие*. Это самое осуществление может происходить по-разному, так как в основе *природного* лежит специфически понимаемая материя. Материя, *меон*, есть некоторый вид небытия. Она выступает как нечто относительное, так как это не просто небытие вообще, в самом широком смысле, а небытие чего-то, той вещи, которая возникает (благодаря материи) при содействии определенных причин – формальной, целевой и действующей. Нечто индивидуальное выходит к осуществлению, получает конкретное существование благодаря материи. Это известный *принцип индивидуации*, введенный впервые Аристотелем и игравший впоследствии одну из существенных ролей в томистской философии. Принцип индивидуации решает сложную философскую проблему – соотношения «единого-многого»: как и каким образом единая сущность воплощается во множестве конкретных, индивидуальных вещей. История философии дает несколько возможных ответов на этот вопрос, но все они так или иначе связаны с аристотелевским принципом индивидуации. Согласно Аристотелю, форма (*эйдос*, сущность вещи) не может сама по себе служить индивидуализирующим началом конкретной единичной вещи. Аристотель указывает на то, что *индивидуальное*, вещи одной формы обязаны материи. Благодаря материи вещи во-ипостазируются, если использовать более поздний язык, различным, конкретным образом. Но именно с этим мы и сталкиваемся в квантовой механике! Нечто, например электрон, благодаря различному материальному окружению проявляет себя по-разному, либо корпускулярным, либо волновым характером. Это и есть та самая «относительность к средствам наблюдения», о которой говорил В.А. Фок, та самая зависимость выхода квантового явления от способа постановки «экспериментального вопроса», демонстрируемой Уиллером в знаменитой «игре в 20 вопросов». И дело вовсе не в пресло-

вумо «наблюдателе», а в том, что вещи, или, если говорить о квантовой физике, локальные свойства и закономерности частиц, обусловлены «закономерностями и распределением всей материи мира, т. е. глобальными свойствами мира»<sup>37</sup>. Это составляет суть т. н. принципа Маха в реляционно-статистическом подходе к трактовке квантовых явлений. То, как и каким образом реализуется вещь, зависит от распределения материи. «Принцип Маха» – это глобальный, всеобщий принцип. В квантовой механике он находит отражение в двух положениях, сформулированных Фейнманом, о которых говорилось выше. Существует два и только два способа реализации квантовой сущности, и связано это с определенным пониманием материи, что находит свое отражение в том, что она описывается двумя не-коммутирующими операторами. Выход к осуществленности квантового явления – это два возможных сценария актуализации взаимно исключающих альтернатив. И эти два сценария зависят в соответствии с «принципом Маха» от макроскопической обстановки, которую уже может осуществить «наблюдатель» тем или иным способом в своей лаборатории. Это же самое явление может происходить, да и происходит в любом уголке Вселенной, причем независимо от того, есть «наблюдатель» или нет.

Подводя итоги, мы настаиваем, что введение двухмодусной картины бытия является единственной интерпретационной схемой, в рамках которой возможно непротиворечивое объяснение квантовых феноменов. Главное наше утверждение состоит в том, что квантовая механика описывает радикальное иное. Как наука, так и философия (новоевропейская!) на эмпирическом материале квантовой теории столкнулись с тем, что никак ранее не описывалось. И пока это не будет осознано, не будет и понимания квантовой механики. Можно сколь угодно долго говорить о наблюдателе, его сознании, о параллельных мирах, влиянии на прошлое или информационном «понимании» квантовых объектов, предлагать множество иных «трактовок» квантовой механики, но «воз» ее истинного понимания останется на том самом месте, где он и застыл для большинства на момент ее создания. А суть ее совершенно прозрачна и проста, только требует радикально иного метафизического мышления, принципиально отличающегося от декартовского. Все известные декларации о смене парадигмы, несмотря на их пафос, на самом деле ни на йоту не отходят от декартовской парадигмы, т. к. базируются на мышлении, связанном с обыденными представлениями, не выходящими за рамки повседневного опыта. Однако для новой науки они равным счетом ничего не дают. А один только простой факт признания того, что по ту сторону пространства-времени есть что-то, а именно «предгеометрия», как говорил Уиллер, и она описывается математическими структурами, уже производит богатые физические выводы и следствия.

### Список литературы

*Акарди Л.* Диалоги о квантовой механике: Гейзенберг, Фейнман, Академус, Кандидо и хамелеон на ветке / Пер. с итал. А.Я. Арефьевой. М.; Ижевск: Институт компьютерных исследований; НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2004. 447 с.

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

*Аристотель.* Физика / Пер. с древнегреч. В.П. Карпова // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 59–262.

<sup>37</sup> *Владимиров Ю.С.* Метафизика. М., 2002. С. 359.

- Аристотель*. Метафизика: Переводы. Комментарии. Толкования / Сост. и подгот. С.И. Еремеев. СПб.; Киев: Алетейя; Эльга, 2002. 832 с.
- Белинский А.В.* Квантовые измерения: учебное пособие. М.: БИНОМ, 2010. 182 с.
- Бройль Л. де*. Избранные научные труды. Т.1: Становление квантовой физики (Работы 1921–1934 годов). М.: Логос, 2010. 556 с.
- Владимиров Ю.С.* Метафизика / Предисл. В.Д. Захарова. М.: БИНОМ, 2002. 550 с.
- Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки. М.: Наука, 1980. 568 с.
- Гейзенберг В.* Шаги за горизонт / Пер. с нем. Н.Ф. Овчинникова. М.: Прогресс, 1987. 368 с.
- Гейзенберг В.* Физика и философия. Часть и целое / Пер. с нем. И.А. Акчурина и Э.П. Андреева. М.: Наука, 1989. 400 с.
- Декарт Р.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. 654 с.
- Доронин С.И.* Нелокальность в окружающем мире. Экспериментальная проверка [Электронный ресурс] URL: <http://www.patent.net.ua/intellectus/temporalogy/25/ua.html> (дата обращения: 10.12.2015).
- Жильсон Э.* Избранное: Христианская философия / Пер. с фр. Г. Вдовина и др. М.: РОССПЭН, 2004. 704 с.
- Кириянов Д.В.* Томистская философия XX века. СПб.: Алетейя, 2009. 168 с.
- Левин А.* В квантовом мире нет места реализму? [Электронный ресурс] URL: <http://elementy.ru/news/430505> (дата обращения: 10.12.2015).
- Лобковиц Н.* Вечная философия и современные размышления о ней / Пере. с англ. и нем. А.В. Апполонова, Т.Ю. Бородай и Л. Нарышкиной. М.: Signum Veritas. 2007. 296 с.
- Севальников А.Ю.* Онтология квантовой механики, или От физики к философии // Метафизика. 2014. № 2 (12). С. 77–99.
- Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М.* Фейнмановские лекции по физике. Т. 3–4 / Пер. с англ. Г.И. Копылова. М.: Мир. 1977. 496 с.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem. 1997. 452 с.
- Хайдеггер М.* О существе и понятии  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ . Аристотель «Физика» В 1 / Пер. с нем. Т.В. Васильевой. М.: Медиум, 1995. 110 с.
- Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет / Сост., пер., вступ. ст. и примеч. А.В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993. 464 с.
- Хайдеггер М.* Цолликоновские семинары / Пер. с нем. И. Глухой. Вильнюс: ЕГУ, 2012. 406 с.
- Эйнштейновский сборник'1971 / Отв. ред. И.Е. Тамм, Г.И. Наан. М.: Наука, 1972. 400 с.
- Denkmayr T., Geppert H., Sponar St. et al.* Observation of a quantum Cheshire Cat in a matter-wave interferometer experiment // Nature Communications. 2014. No. 5. Article number 4492. P. 1–7.
- Einstein A., Podolsky B., Rosen N.* Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete // Physical Review. 1935. Vol. 47. P. 777–780.
- Heisenberg W.* Über quantentheoretische Umdeutung kinematischer und mechanischer Beziehungen // Zeitschrift für Physik. 1925. Bd. 33. S. 879–893.
- Mermin N.D.* Could Feynman Have Said This? // Physics Today. 2004. Vol. 5. P. 10.

### Physics and philosophy: old problems and new solution

*Andrei Sevalnikov*

DSc in Philosophy, Head of the Department. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: sevalnicov@rambler.ru

The present study is concerned with the problem of realism in quantum mechanics. Contrary to the prevailing view that quantum mechanics forces us to abandon the concept of realism and reality, the author attempts to substantiate another standpoint. Quantum objects

indeed exist in a different way from classical bodies. Before the act of measurement begins, one cannot attribute any specific properties to the quantum object observed, as they only occur in the course observation. The concept of observation, however, should not be interpreted as the inclusion of subjective traits in the description of nature. Observation records processes in space and time and establishes the fact of transition from the potential to the reality. The potential is described by a wave function, which in its meaning does not fall in the habitual space and time, whereas the actual is described in terms of a reduction of the wave function, i.e. the transition from a range of possible states to the single one, the observed. Whatever has been observed, in contrast, already belongs to ordinary space and time and can be detected. What follows is that, in quantum mechanics, it is the notion of reality which needs to be reconsidered, not the realism as such rejected. A reconsideration of this sort is conducted here within the framework of a double-modus picture of reality including both potential and actual being, where the quantum level of existence is distinguished from the observed *modi* of being as described by means of classical concepts. Such a scheme can be described in terms of Aristotelian metaphysics (the fact first pointed out by Heisenberg). The act of transition from potential to actual can be accounted for both in the language of Aristotle's metaphysics and the language of modern science. In traditional metaphysics it is called the 'principle of individuation', while in modern science it is known as the extended Mach principle. It is argued that the development of these ideas leads to the rejection of Cartesian paradigm in which the existence of a material object always means an existence in space and time.

**Keywords:** quantum mechanics, existence, ontology, potential being, actual being, the potential, the actual, Cartesian paradigm

## References

- Accardi, L. *Dialogi o kvantovoi mekhanike: Geizenberg, Feinman, Akademus, Kandido i khameleon na vetke* [Urns and chameleons: dialogue on the reality, the laws of the case and the interpretation of quantum theory], trans. by A. Aref'eva. Moscow, Izhevsk: Institut komp'yuternykh issledovaniy Publ.; Regulyarnaya i khaoticheskaya dinamika Publ., 2004. 447 pp. (In Russian)
- Aristotle. "Fizika" [Physics], trans. by V. Karpov, in: Aristotle, *Sochineniya* [Collected Works], vol. 3. Moscow : Mysl', 1981. pp. 59–262. (In Russian)
- Aristotle. "Metafizika" [Metaphysics], trans. by A. Kubitskii, in: Aristotle, *Sochineniya* [Collected Works], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 63–367. (In Russian)
- Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics], ed. by S. Eremeev. St.Petersburg; Kiev: Aletejya Publ.; El'ga Publ., 2002. 832 pp. (In Russian)
- Belinskii, A. *Kvantovye izmereniya: uchebnoe posobie* [Quantum measurements: Textbook]. Moscow: BINOM Publ., 2010. 182 pp. (In Russian)
- Brogie, L. de. *Izbrannye nauchnye trudy. T.1: Stanovlenie kvantovoi fiziki (raboty 1921–1934 godov)* [Selected scientific papers. Vol. 1: The formation of quantum physics (Works 1921–1934 period)]. Moscow: Logos Publ., 2010. 556 pp. (In Russian)
- Denkmayr, T., Geppert, H. and Sponar, St. et al. "Observation of a quantum Cheshire Cat in a matter-wave interferometer experiment", *Nature Communications*, 2014, no 5, 4492, pp. 1–7.
- Descartes. *Sochineniya* [Collected Works], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1989. 654 pp. (In Russian)
- Doronin, S. *Nelokal'nost' v okruzhayushchem mire. Eksperimental'naya proverka* [Non-locality in the world. Experimental verification]. <http://www.patent.net.ua/intellectus/temporalogy/25/ua.html>, accessed on 10.12.2015]. (In Russian)
- Einstein, A., Podolsky, B. and Rosen, N. "Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete", *Physical Review*, 1935, vol. 47, pp. 777–780.
- Feinman, R. Leiton, R. and Sends, M. *Feinmanovskie lektzii po fizike* [The Feynman Lectures on Physics], vol. 8–9, trans. by G. Kopylov. Moscow: Mir Publ., 1978. 526 pp. (In Russian)

- Gaidenko, P. *Evolyutsiya ponyatiya nauki* [The evolution of science concepts]. Moscow: Nauka Publ., 1980. 568 pp. (In Russian)
- Gilson, é. *Izbrannoe: Khristianskaya filosofiya* [Selected Works. Christian Philosophy], trans. by G. Vdovina. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004. 704 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and Time], trans. by V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem Publ, 1997. 452 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *O sushchestve i ponyatii fizis. Aristotel' 'Fizika' B 1* [The essence and concept of φύσις. Aristotle 'Physics' B 1], trans. by T. Vasil'eva. Moscow: Medium Publ., 1995. 110 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Raboty i razmyshleniya raznykh let* [Works and reflections of different years], trans. by A. Mikhailov. Moscow: Gnozis Publ., 1993. 464 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Tsollikonovskie seminary* [Zollikon seminars], trans. by I. Glukhova. Vil'nus: EGU Publ., 2012. 406 pp. (In Russian)
- Heisenberg, W. "Über quantentheoretische Umdeutung kinematischer und mechanischer Beziehungen", *Zeitschrift für Physik*, 1925, Bd. 33, S. 879–893.
- Heisenberg, W. *Fizika i filosofiya. Chast' i tseloe* [Physics and Philosophy. The Part and The Whole], trans. by I. Akchurin and E. Andreev. Moscow: Nauka Publ., 1989. 400 pp. (In Russian)
- Heisenberg, W. *Shagi za gorizont* [Steps Beyond the *Horizon*], trans. by N. Ovchinnikov. Moscow: Progress Publ., 1987. 368 pp. (In Russian)
- Kir'yanov, D. *Tomistskaya filosofiya XX veka* [Thomistic philosophy of the 20th century]. St.Petersburg: Aleteiya Publ., 2009. 168 pp. (In Russian)
- Levin, A. *V kvantovom mire net mesta realizmu?* [There is no place to realism in the quantum world?]. [<http://elementy.ru/news/430505>, accessed on 12.12.2015]. (In Russian)
- Lobkowicz, N. *Vechnaya filosofiya i sovremennye razmyshleniya o nei* [Philosophia perennis and contemporary reflections on it], trans. by A. Appolonov, T. Boroday, L. Naryshkina. Moscow: Signum Veritas Publ., 2007. 296 pp. (In Russian)
- Mermin, N. D. "Could Feynman Have Said This?", *Physics Today*, 2004, vol. 5, p. 10.
- Seval'nikov, A. "Ontologiya kvantovoi mekhaniki, ili Ot fiziki k filosofii" [The ontology of the quantum mechanics, or from physics to philosophy], *Metafizika*, 2014, no 2 (12), pp. 77–99. (In Russian)
- Tamm, I. and Naan, G. (eds.) *Einshteinovskii sbornik'1971* [Einstein collection'1971]. Moscow: Nauka Publ., 1972. 400 pp. (In Russian)
- Vladimirov, Yu. *Metafizika* [Metaphysics]. Moscow: BINOM Publ., 2002. 550 pp. (In Russian)

*Ю.В. Синеокая*

**СПОР О ВЕРЕ, КУЛЬТУРЕ И СМЫСЛЕ ЖИЗНИ  
(«Переписка из двух углов» Вячеслава Иванова  
и Михаила Гершензона)**

*Синеокая Юлия Владимовна* – доктор философских наук, заведующий сектором. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12 стр. 1; e-mail: juliasineokaya@yahoo.com

Статья посвящена анализу одного из важнейших документов культуры начала XX века – «Переписке их двух углов» Вячеслава Иванова и Михаила Гершензона. В 12 письмах, изданных в виде небольшой книги в 1921 году петербургским издательством «Алконост», речь идет о кризисе гуманизма, переоценке ценностей европейской интеллектуальной традиции, смысле жизни, вере и морали. XX век, начавшийся войнами и революциями, поставил перед интеллектуалами задачу преодоления разрыва между культурным сознанием и личной волей. Европейские и отечественные мыслители заговорили о мертвящей отвлеченности и системности классической культуры, приведшей к войне как своему логическому завершению. Несмотря на несхожесть путей разрешения антиномии творческой свободы и культурной традиции, и Иванов, и Гершензон едины в самом видении вопроса. Культура для них – феномен, нуждающийся в оправдании: моральном, социальном, эстетическом, но главное – религиозном. На Западе эту проблему впервые поднял Ницше. В России же она стала одним из центральных вопросов философской мысли в эпоху русского религиозного ренессанса на рубеже XIX–XX веков. Оптимистическое отношение к культурному наследию Вячеслава Иванова опирается на религиозную веру. Михаил Гершензон отстаивал свободу индивидуального творчества, выступая против автоматического преклонения перед тысячелетней культурной традицией, фальсифицирующей жизнь. Для Гершензона основа построения «подлинной культуры» – самобытная личность. Автор статьи обращается к истории дружбы поэта-философа и историка русской общественной мысли, анализирует эволюцию мировоззрений каждого из них, описывает духовную и социально-историческую атмосферу, в которой были созданы и опубликованы знаменитые 12 писем, а также дает панорамный обзор публичной полемики, разгоревшейся среди современников после выхода из печати «Переписки».

**Ключевые слова:** кризис культуры, гуманизм, нигилизм, религиозная вера, переоценка ценностей, мораль, русский религиозный ренессанс начала XX века, революция, дружба, диалог

«Переписка из двух углов» – небольшая книга, составленная из 12 писем о «последних вопросах бытия»: о Боге, культуре, связи интеллектуального наследия с жизнью. Эта переписка, состоявшаяся в жаркой Москве летом 1920 года, удивительный опыт диалога вне времени, вне места действия, вне поколенческой моды, свидетельство уникального опыта дружбы маститого историка отечественной общественной мысли Михаила Осиповича Гершензона и поэта-философа Вячеслава Ивановича Иванова, признанного современниками ключевой фигурой Серебряного века русской культуры.

Знаменитый диспут, который кратко можно обозначить как «религиозный мистицизм versus культурный нигилизм», стал возможен благодаря многолетней дружбе-согласию, дружбе-спору. Настоящая дружба – редкий дар. Она подобна «двери, распахнутой в метафизический опыт человека» (Франсуа Фейде)<sup>1</sup>. Понять и верно выразить себя, прийти к себе возможно лишь благодаря другому: «Я дружбой был, как выстрелом, разбужен», – писал Осип Манделъштам о такой дружбе.

Дружба, воспетая Аристотелем, Цицероном, Монтенем, Гельдерлином, Лессингом, Ницше, – та «Души высокая свобода, / Что дружбою наречена» (Анна Ахматова) – одна из основополагающих ценностей европейской культурной традиции. Серебряный век в России был эпохой классической дружбы. Делить с другом мысли и смыслы, свое восхищение миром, ощущать общность, складывающуюся из споров, столкновения мироощущений, – вот смысл дружеской сплоченности: «Есть между нами похвала без лести / И дружба есть в упор, без фарисейства» (Осип Манделъштам).

Истинная дружба противоположна тотальному единомыслию. В сообществах, где царит одно мнение на всех, людям не о чем говорить, нечего обсуждать. Талант дискуссии, диалога, в котором собеседника слушают и чутко слышат, понимают и принимают инаковость другого, составляет сущность дружбы. Ханна Арендт писала, что основой дружбы для древних греков была беседа, обсуждение. «Иного образа для открытости другому, для совместного переживания смысла, чем речь и слушание, античность не знала»<sup>2</sup>. Именно о таком духовном средстве со своим товарищем – «совопросником» и оппонентом – и говорит в «Переписке» Вячеслав Иванов: «Ничем лучшим не могут одарить друг друга люди, чем уверяющим ясноведанием своих хотя бы только предчувствий или начатков высшего, духовнейшего сознания. Одного надлежит остерегаться: как бы не придать этим сообщениям, этим признаниям характер принудительности, т. е. не обратить их в достойные рассудка. Последний принудителен по своей природе; дух же дышит, где хочет. Духовными должны быть слова-символы о внутреннем опыте личности и во истину чадами свободы. Как песня поэта не принуждает, но движет, так и они двигать должны дух слушающих, а не подчинять их убеждение, подобно доказанной теореме»<sup>3</sup>.

Дружба – это еще и высшая форма общественной солидарности, что становится особенно очевидным во времена социальных катаклизмов. «Добровольная свободная связь людей, избирательная, основанная на взаимной любви; искренний и прочный союз, не predetermined ни биологически (как кровное родство), ни утилитарно, часто (и справедливо) противопоставляющий себя всем другим формам общности, социальности и, тем не менее, остающийся горизонтом (о недостижимости которого

<sup>1</sup> *Fédier F. Voix de l'ami. P. 2007. P. 14.*

<sup>2</sup> *Арендт Х. Люди в темные времена. М., 2003. С. 35.*

<sup>3</sup> *Иванов Вяч., Гершензон М. Переписка из двух углов // Гершензон М. Избранное: в 4 т. Т. 4. М.; Иерусалим, 2000. С. 23–24.*

охотно говорят) для всех этих форм»<sup>4</sup>, – замечает Ольга Седакова. Такое понимание дружбы исчерпывающе точно описывает отношения Вячеслава Иванова и Михаила Гершензона.

Тексту «Переписки» без малого сто лет, однако это книга сегодняшнего дня, сила новизны которой не убывает. Она не может устареть, как не может прерваться со сменой поколений поиск смысла жизни, как не может стать вдохновляющей ветхая обыденность, какими бы новыми санкциями или сменами парадигм ее ни пытались бы реанимировать.

### Документ умонастроения эпохи

В минувшем столетии о культуре много говорили и спорили. «Лабиринт вавилонской библиотеки», «Сад расходящихся тропок», «Лестница Эроса», «Бесконечный тупик» – разные имена давал культуре XX век. Наиболее обсуждаемый вопрос о живительном духе культуры для жизни, о том, можно ли с культурными идеалами жить, а что еще важнее – можно ли с ними умирать, – становится роковым в переломные эпохи крупных общественных потрясений. Это случается, когда рушатся, казалось бы, навеки неизблемые, привычные и уютные идеалы, жизнь становится пластичной, «нелогичной» и «открытой» для игры случая, когда слабеют скрепы повседневности, ниспровергаются кумиры и меркнут авторитеты – начинается переоценка ценностей.

Хайдеггер утверждал, что не человек обладает свободой, а свобода обладает человеком таким удивительным образом, что только она и ставит его в связь со всем сущим. Подтверждением верности этой интуиции служит диалог Иванова и Гершензона, состоявшийся в таких условиях, когда само сохранение мыслительной свободы и верности своим исканиям, в ситуации исторических и личных катастроф, было духовным подвигом.

Будучи свидетельством смены культурных парадигм, «Переписка» отразила ломку связи культурной традиции с современностью, воссоздание которой было целью творчества деятелей Серебряного века, зафиксировала гибель мира, бывшего миром ее авторов по праву и по рождению. И хотя в книге нет ни одного прямого указания на страшные события тех лет (обсуждаются отвлеченные, общие вопросы), «Переписка» – опыт осмысления действительности прежде всего. Даже если не знать год и место появления книги, чувствуется, что она – создание эры великих потрясений: политических, экономических и духовных, времени, отмеченного кризисом сознания. В эти годы теоретические выводы и оценки легко оборачивались практическими последствиями, способны были породить дело. Как писал о тех годах современник, «время сейчас такое страшное, когда жизнь стала удивительно восприимчивой, податливой, пластичной: мощные связи рассыпались, обнажились новые пласты, из которых можно вылепить новые формы. Все смешалось и ползет, течет, смутное, хаотичное»<sup>5</sup>.

Война и революция начала прошлого века, подобно всем народным катаклизмам, всколыхнули как стремление к разрушению, так и волю к сохранению традиций. Противоборство этих двух сил проявилось в споре о ценностях и оправдании культуры, традиционно сопутствующем временам великих потрясений. О крушении культуры в то время писали практически

<sup>4</sup> Седакова О.А. Европейская традиция дружбы // Седакова О.А. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4: *Moralia*. М., 2010. С. 65–66.

<sup>5</sup> Шлёцер Б. Русский спор о культуре // *Соврем. зап.* 1922. № 11. С. 197.

все – однако осмыслить и зафиксировать в памяти поколений опыт глобальных перемен, угадать в мороке своего времени смысл истории, узнать и облечь в слова ставшие вдруг очевидными ответы на «вечные вопросы» жизни – было и остается по сей день редкой творческой удачей.

Трагическое чувство пресыщенности культурой, разочарование от бессилия перед разразившейся жизненной катастрофой, растерянность, вызванная тем, что привычные ценности превратились в бесполезные костыли, – очень точно передал очевидец появления на свет знаменитых 12 писем Владислав Ходасевич. Написанное им в 1924 году стихотворение «Хранилище», носящее красноречивый подзаголовок «Здравница (из московских воспоминаний)», на мой взгляд, могло бы стать неплохим эпиграфом к позиции подавляющего большинства российских интеллектуалов 1920-х годов, выразителем которой в «Переписке» выступил Михаил Гершензон:

По залам прохожу лениво.  
Претит от истин и красот.  
Еще невиданные дива,  
Признаться, знаю наперед.

И как-то тяжело, больно даже  
Душою жить – который раз?  
В кому-то снившемся пейзаже,  
В когда-то промелькнувший час.

Все бьется человеческий гений:  
То вверх, то вниз. И то сказать:  
От восхождений и падений  
Уж позволительно устать.

Нет! Полно! Тяжелеют веки  
Пред вереницею Мадон  
И так отрадно, что в аптеке  
Есть кисленький пирамидон.

«Я не сужу культуры, я только свидетельствую: мне душно в ней, – писал один из самых эрудированных и талантливых летописцев русской интеллектуальной истории и повседневности. – Мне мерещится, как Руссо, какое-то блаженное состояние – полной свободы и ненагруженности духа, райской беспечности. Я знаю слишком много, и этот груз меня тяготит. Это знание не я добыл в живом опыте; оно общее и чужое, от пращуров и предков; оно со-блазном доказательности проникло в мой ум и наполнило его. И потому, что оно общее, сверхлично-доказанное, его бесспорность леденит мою душу»<sup>6</sup>, – объяснял товарищу свое умонастроение Михаил Гершензон.

Вячеслав Иванов в своих письмах, пытаясь понять переживания друга, не только ставил диагноз своему времени, но пытался наметить пути выхода из разразившегося кризиса: «То умонастроение, какое вами в настоящее время так мучительно владеет, – обостренное чувство непомерной тяготы влекомого нами культурного наследия, – существенно проистекает из переживания культуры не как живой сокровищницы даров, но как системы тончайших принуждений. Не удивительно: ведь культура именно и стремилась к тому, чтобы стать системой принуждений. Для меня же она – лестница Эроса и иерархия благоговений. И так много вокруг меня вещей и лиц, внушающих мне благоговение, от человека и орудий его, и великого труда его, и поруган-

<sup>6</sup> Иванов Вяч., Гершензон М. Переписка из двух углов. С. 23–24.

ного достоинства его, до минерала, – что мне сладостно тонуть в Боге. Ибо благоговения мои свободны, – ни одно не обязательно, и каждое открыто и доступно, и каждое осчастлиливает мой дух»<sup>7</sup>.

### Мнения и суждения «компактного большинства»

Уже первые отклики на книгу Иванова и Гершензона задали полемический тон ее обсуждению. Марина Цветаева выразила общий настрой оппозиционной революционным изменениям российской интеллектуальной элиты: «Когда читаешь “Переписку” Вячеслава Иванова с Гершензоном, этот аристократизм, эта незыблемость ивановской мысли становятся вполне очевидными. Гершензон вьется, змеится, бьется вокруг нее, всячески подкапывается, но внутрь не проникает. Кроме того, не ясно ли, что в этой книге мелодия дана и все время ведется Вячеславом Ивановым, Гершензону же остается только аккомпанемент, да и то по нотам Шестова»<sup>8</sup>.

Подавляющее большинство воодушевленных революцией соотечественников, считавших, что они идут «в ногу с историей», напротив, поддержало Михаила Гершензона в его критике классической парадигмы культуры. Один из ведущих литературных критиков пореволюционной Советской России, Евгений Лундберг, работавший в 1920-х годах в Берлине и одним из первых прочитавший «Переписку» во втором, берлинском издании, писал: «В словах Гершензона знаменательна воля к полному освобождению от заслуг и знаний вчерашнего дня. Ничего, ничего, – только легко вздохнувшее освобожденное я. Этой воле Гершензона к освобождению от культуры и преемственности В. Иванов противопоставляет свой скепсис – скепсис учившегося человека. Преемственность нам не навязана извне условиями, говорит он, она не от европейской культуры, – она в нас, иначе мы не умеем ни жить, ни думать. И искать освобождения от нее надо не в изменениях внешних условий, а в росте и превращениях духа...»<sup>9</sup>.

Сразу по выходу в свет «Переписка» стала предметом оживленного обсуждения в Советской России. Рецензии и критические отклики печатались как в центральных, так и в провинциальных журналах и газетах. Несмотря на широкий спектр мнений, общую тональность оценок «Переписки» в советской прессе 20-х годов наиболее ясно выражает цитата из журнала «Вестник работников искусств»: «“Переписка” поставила ребром перед переписывающимися вопрос о революции, о пролетариате как таковом, о его отношении к старой культуре... Эти два угла – два “стиля” одного и того же мировосприятия, ибо в целом оно объединено в “культуре прошлого”, но в разных подходах к ней – благоговейно-мистическом (В. Иванов) и пресыщенно-анархическом (М. Гершензон)»<sup>10</sup>.

Философия культуры Иванова получила в подавляющем числе рецензий крайне скептическую оценку. В одном из первых откликов критики были единогласны: «Иванов – реформист, самый типичный академический “культурник” и боится революции»<sup>11</sup>. К Гершензону со стороны «могильщиков старо-

<sup>7</sup> Иванов Вяч., Гершензон М. Переписка из двух углов. С. 24.

<sup>8</sup> Цветаева М.И. О переписке из двух углов // Благонамеренный. Журн. рус. лит. и культуры. 1926. № 11. С. 33.

<sup>9</sup> Лундберг Е.Г. К кризису культуры // Накануне: Лит. прил. 11.06.1922. № 7 (62). С. 11.

<sup>10</sup> Фамарин К. В. Иванов и М. Гершензон – «Переписка из двух углов» // Вестн. работников искусств. 1921. № 10–11. С. 130.

<sup>11</sup> Там же.

го мира» было проявлено больше снисходительности: «Гершензон подошел к грани – шаг вперед, и этот шаг логически должен стать революционным по отношению к старым богам и культуре... Движения назад не существует, и путь от сомнений Гершензона не к Руссо, а к Ленину»<sup>12</sup>.

Вскоре после издания «Переписки» в среде отечественной интеллигенции, не эмигрировавшей из советской страны, прозвучали голоса, обвинявшие Иванова и Гершензона в забвении «тревог дня», «уединенном времяпровождении за разговорами на выспренные темы», а также в том, что «предмет их беседы совершенно оторван от жизни». Один из критиков даже уподобил писателей героям «Декамерона», удалившимся в прекрасный сад из царства чумы<sup>13</sup>. Однако большинство авторов рецензий как в советской, так и в зарубежной прессе 20-х годов подчеркивали ее актуальность и были едины во мнении, что «переписка касается очень близко настоящей минуты, очень животрепещуща и насущно нужна»<sup>14</sup>.

Диалог Иванова и Гершензона получил широкое международное признание. Большой резонанс эти 12 писем вызвали у таких видных мыслителей XX века, как Хосе Ортега-и-Гассет, Мартин Бубер, Габриэль Марсель, Иссая Берлин, Томас Элиот. После перевода и опубликования «Переписки» на Западе<sup>15</sup> она породила целый пласт критической литературы, посвященной ее интерпретации.

### Два угла одного квадрата

Книга Иванова и Гершензона интересна формой изложения авторами своих взглядов. «Переписка» – не плод литературного гурманства – художественный прием или инсценировка. Это действительно переписка из двух сторон одной комнаты, которой предшествовали беседы двух друзей, выявившие их взаимные расхождения.

Иванов первым ощутил потребность зафиксировать и систематизировать разгоравшуюся полемику. Гершензон не сразу, но ответил на письмо друга. Они обменялись шестью письмами, составившими впоследствии текст книги. В письме к Льву Шестову от 26 июня 1922 года Михаил Гершензон описал подробности публикации «Переписки»: «Начал переписку он (В.И. Иванов. – Ю.С.), и старался понуждать меня ответить ему письменно. Мне было

<sup>12</sup> Фамарин К. В. Иванов и М. Гершензон – «Переписка из двух углов». С. 131.

<sup>13</sup> Коган П. Переписка из двух углов // Печать и революция. 1921. № 3. С. 223.

<sup>14</sup> Кузьмин М. Мечтатели // Жизнь искусства. 29.07.1921. № 764. С. 4.

<sup>15</sup> В 1926 Мартин Бубер поместил немецкий перевод «Переписки» в редактируемом им журнале *Die Kreatur* (Heft 2). Позже немецкоязычные переиздания «Переписки» появлялись трижды в 1946 (*Siegel-Verlag*, Frankfurt), в 1948 (*Ernst Klett*, Stuttgart) и в 1949 (*Herder*, Wien). На французском переписка увидела свет в 1930 в журнале *Vigile* (No. 4), издаваемом Шарлем Дю Бос. А год спустя она вышла во Франции отдельным изданием с предисловием Габриэля Марселя и приложением в виде письма В. Иванова к Ш. дю Бос (Paris: Editions Roberto Correa, 1931), затем в 1979 было опубликовано новое французское издание (*Age d'Homme*, Lausanne). Итальянская версия «Переписки» (*Lanciano*, R. Caraabba. «Cult. dell'Anima») появилась в 1932, переиздана в 1976 с предисловием А. Руднева (*Casa di Matriona*, Milano). В 1933 Ортега-и-Гассет напечатал испанский вариант в *Revista de Occidente* (NN 117, 118). В 1940-е годы диалог Иванова и Гершензона открыл для себя англоязычный мир (см.: Messa. *Aurora*, N.Y. 1947, No. 3; *Partisan Review*, N.Y. 1948, No. 9). В 1966 с предисловием Исаяи Берлина «Переписка» вошла в антологию *Russian Intellectual History*. Последнее английское издание «Переписки» вышло в 1981 (*Malboro*). В 1943 «Переписка» была издана на иврите в Тель-Авиве, а в 1945 на фламандском языке (*De Kinkhoren*, Bruges and Brusseles). Позже «Переписка» была переведена также на славянские языки.

неприятно, потому что в этом есть театральность, и я был очень слаб – не было никакой охоты писать. Но он мучил меня до тех пор, пока я не написал. Потом все время он отвечал тотчас, а я тянул ответ по многу дней, и он пилил меня; а мне не писалось... По моему настоянию и прервали на 6-ой паре; он хотел, чтобы была “книга”. А тут у него завертелось: Вера Константиновна умирала; нам не пришлось даже сряду перечитать наши листки разного цвета и формата (бумаги тогда нельзя было достать, писали на клочках), ему – потому что было не до того, а я не мог исправлять свои писания, раз он не исправляет и не учит мой поправкам. Так и сдали издателю (чтобы получить гроши гонорара) неперечтенные черновики. Корректуру мне прислали, когда В.И. был уже в Баку, и я потому же ни йоты не мог изменить»<sup>16</sup>.

Летом 1920 года Иванов и Гершензон волей случая оказались в одной комнате московской здравницы для работников науки и культуры. В голодные постреволюционные годы советское правительство устраивало санатории – «здравницы для переутомленных работников умственного труда», где писатели и ученые, чьи силы были на исходе, получали возможность в течение недолгого времени немного отдохнуть и заняться творчеством. В одной из таких московских здравниц, в белом двухэтажном доме по 3-му Неопалимовскому переулку, между улицей Плющихой и Смоленским рынком, и состоялся знаменитый спор. Гершензон в одном из писем к Иванову мимоходом, но емко зафиксировал бытовые обстоятельства, в которых велась переписка: «...по воле судьбы, велением культуры,.. сижу в здравнице, в душевной комнате с окнами в стену, пью противную переваренную воду и отгоняю многочисленных мух...»<sup>17</sup>. Спустя несколько лет, в письме к Льву Шестову Гершензон вспоминал: «...это была тесная, грязная, без малейшего комфорта и с плохой едой (однако много лучше домашней, которая тогда была – голод) здравница... Грязно, душно, тучи мух, ночью шаги в коридоре к уборной, на окне занавески нет, матрац – как доска, – и духота...»<sup>18</sup>.

В сборнике своих мемуаров Владимир Ходасевич, тем же летом состоявший пансионером здравницы, оставил зарисовку «двух углов» комнаты, в которой отдыхали оба писателя: «Мне посчастливилось: отвели отдельную комнату. Гершензон с Вяч. Ивановым жили вместе. В их комнате, влево от двери, стояла кровать Гершензона, рядом небольшой столик. В противоположном углу (по диагонали), возле окна, находились кровать и стол Вяч. Иванова. В углу мятежного Гершензона царил опрятный порядок: чисто постланная постель, немногие, тщательно разложенные вещи на столике. У эллина Вяч. Иванова – все всклокочено, груды книг, бумаг и окурков под слоем пепла и пыли; под книгами – шляпа, на книгах – распоротый пакет табаку»<sup>19</sup>.

Из этих-то «двух углов» между ними, близкими товарищами, однако людьми, далекими друг от друга по духовному опыту и тону мышления, завязалась «Переписка», длившаяся с 17 июня по 19 июля 1920 года.

Полемика Иванова и Гершензона, зафиксированная в «Переписке», имеет свою предысторию<sup>20</sup>. Писателей связывала давняя дружба, начало которой было положено еще в 1908 году, когда они вместе сотрудничали в журнале «Литературное обозрение». Лето 1911 года, проведенное вместе на взморье в

<sup>16</sup> Гершензон М.О. Письма к Льву Шестову (1920–1925) // Минувшее. Ист. альманах. Вып. 6. М.; СПб., 1991. С. 262–263.

<sup>17</sup> Иванов Вяч., Гершензон М. Переписка из двух углов. С. 42.

<sup>18</sup> Гершензон М.О. Письма к Льву Шестову (1920–1925). С. 261.

<sup>19</sup> Ходасевич В.Ф. Собр. соч.: 4 т. Т. 4. М., 1997. С. 270.

<sup>20</sup> См.: Проскурина В. Вячеслав Иванов и Михаил Гершензон. На пути к «Переписке из двух углов» // Cahiers du Monde Russe. 1994. Vol. XXXV. No 1. С. 377–392.

местечке Силламяги, укрепило знакомство, а после переезда семьи Иванова из Петербурга в Москву (1913), где жил Гершензон, их общение приобрело регулярный характер. Иванов посвятил своему другу стихотворение, в котором Гершензон ассоциируется у поэта с понятием «совесть»:

### Совесть

*М.О. Гершензону*

Когда отрадных с вами встреч  
В душе восстанавливаю повесть  
И слышу, мнится, вашу речь, –  
Меня допрашивает Совесть:

«Ты за день сделал ли, что мог?  
Был добр, и зряч? Правдив, и целен?  
А чист ли был, скажи, твой слог?  
И просто, друг: ты был ли делен?»

То Совесть мне... А вот пример  
И ваших (мнимых) слов поэту:  
«Признайтесь, Пушкин – (старовер!) –  
Одобрил бы строку – хоть эту?»

Еще б!.. А, впрочем, помолчу.  
Кто – геометр; кому – быть зодчим...  
Но не в пример зоилам прочим  
Все ж вам понравиться – хочу.

Прологом к спору, разгоревшемуся летом 1920 года, принято считать совместную работу Гершензона и Иванова над переводами к книге «Петрарка. Автобиография. Исповедь. Сонеты» (1915): «Два профессиональных переводчика, два классика по образованию сумели запечатлеть совершенно разные лики переводимого ими поэта... в спорах вокруг двух “полусов” Петрарки берет начало полемика позднейших лет: именно здесь гармоничная ивановская картина мира (мир итальянских сонетов Петрарки) столкнулась с дисгармоничной, мрачной, подточенной бесконечной рефлексией картиной мира Гершензона (мир лишенной античной ясности латинской прозы итальянского поэта)<sup>21</sup>».

Незадолго до появления «Переписки» оба писателя уже озвучили свои взгляды на современное состояние европейской культуры. Однако первоначально идеи, составившие ядро знаменитых писем-эссе, были обличены в более привычный жанр академического монолога: Гершензон выступил в марте 1917 года в Киеве с публичной лекцией «Кризис современной культуры», а Иванов в 1919 году написал небольшой очерк «Кручи – о кризисе гуманизма» с подзаголовком «К морфологии современной культуры и психологии современности». Позиции авторов оказались схожими. Размышляя о кризисе европейской цивилизации, оба писателя обвиняли человеческий разум в захвате единовластия и «узурпации права целостного духа».

Если же поставить вопрос о предыстории «Переписки» шире и обратиться к становлению миросозерцаний участников знаменитой полемики, то станет очевидным, что круг проблем, обсуждаемых летом 1920 года, имел существенное значение для каждого из них на протяжении всей жизни.

<sup>21</sup> *Проскура В.* Вячеслав Иванов и Михаил Гершензон. На пути к «Переписке из двух углов». С. 381.

Творчество Иванова неотделимо от его веры и удивительно органично. Религиозный опыт, логика мысли и интуиции, присущие поэту, шаг за шагом неуклонно вели его к жизненному кредо, провозглашенному летом 1920 года. Известный русский богослов Флоровский, из эмиграции откликнувшийся на издание «Переписки» серьезной критической статьей в пражском ежемесячнике «Русская мысль», с несвойственной его суровой манере торжественностью характеризовал мироощущение Иванова как церковно-христианское: «В утверждениях Вяч. Иванова явно чувствуются новые достижения на том пути, по которому давно уже шествует русская религиозная мысль»<sup>22</sup>.

Поэтическое и философское наследие Иванова, равно как и его публицистические статьи, предшествовавшие «Переписке», составляют единый смысловой и тематический блок. То же верно и для позднего этапа жизни поэта. В последовавшие за «Перепиской» годы Иванов также остался верен идеям, отстаиваемым им в полемике с другом, – следуя им как в своем рукописном творчестве, так и в жизненных поступках.

Подводя итог прожитому и пережитому, Иванов рассматривал свой отъезд из пореволюционной России и присоединение к католической церкви как доказательства верности однажды избранному им в молодые годы и провозглашенному в «Переписке» пути: «Дело пролетариата – лишь повод или метод; реальная цель в том, чтобы заглушить Бога, вырвать его из человеческих сердец. Пусть каждый становится на сторону одного из двух, между собою воюющих градов!». И далее: «Соединение с католической церковью... должно было стать безусловным ответом на вопрос, который Революция поставила нашей совести: – “Ты с нами или с Богом?”»<sup>23</sup>.

### Бунт против культуры и культ духовного служения

Пolemика в 12 письмах вошла в историю европейской мысли как своеобразное возобновление в постреволюционной России векового спора между реалистами и номиналистами. Русская мысль традиционно обращена к вопросу о значении культуры. В ней видели то результат сознательных усилий по созданию всеобщего счастья на земле, то собрание духовных ценностей, сформулированных ушедшими поколениями, то воплощение христианского идеала в истории. «Переписка» подвела итог многолетнему спору интеллигенции о смысле и роли культуры, отразив основную оппозицию, указывающую водораздел между «устремлением к thesaurus» (аргументация Иванова) и жаждой *tabula rasa* (позиция, утверждаемая Гершензоном). Так был вычеканен символ двух культурных парадигм, завладевший воображением нескольких поколений.

Несмотря на несхожесть путей разрешения антиномии творческой свободы и культурной традиции, оба оппонента были едины в самом видении вопроса. Культура для них – феномен, нуждающийся не только в объяснении (как это традиционно было), но и в оправдании: моральном, социальном, эстетическом, но главное – религиозном. На Западе эту проблему впервые поднял Ницше. В России же она стала одним из центральных вопросов философской мысли в эпоху русского религиозного ренессанса на рубеже XIX–XX веков. Спор о культуре обернулся спором о Боге, смысле жизни,

<sup>22</sup> Флоровский Г. В мире исканий и блужданий. Знаменательный спор // Рус. мысль. 1922. № 4. С. 139.

<sup>23</sup> Иванов Вяч. Письмо к Дю Босу // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. Брюссель, 1979. С. 425.

откровениями собеседников о своем личном религиозном опыте. «Знаю, дорогой друг мой и сосед по углу нашей общей комнаты, что вы усомнились в личном бессмертии и в личном Боге», – написал 17 июня 1920 года Вячеслав Иванов отправившемуся на прогулку товарищу. Целью его первого письма стала попытка поддержать, утешить друга рассказом о своем собственном духовном опыте возрождения. Для Иванова условием личного бессмертия являлось не рождение в этот мир, что само по себе настоящее чудо, а возможность религиозного перерождения, животворящий опыт веры: «Ясно вижу, что не найти мне в моей мнимой личности и ее многообразных выражениях ни одного атома подобного хотя бы только зародышу самостоятельного истинного (т. е. вечного) бытия. Я – семя, умершее в земле; но смерть семени – условие его оживления. Бог меня воскресит, потому что Он со мною»<sup>24</sup>. Смерть в Боге, т. е. перерождение личности, и есть вожделенное освобождение: «Умойся ключевой водой – и сгни. Это возможно всегда, в любое утро повседневно пробуждающегося духа»<sup>25</sup>, – ободряет он друга.

Вера в Бога для Иванова не только источник преодоления страха смерти, но и основание его примирения с жизнью в ее временности и хрупкости, условие абсолютного принятия им здешнего нашего существования, каким бы мучительным и трагичным оно ни оказалось. Поэт убежден, что вера трансцендентна культуре и не является культурным феноменом.

Оптимистическое отношение к культурному наследию Вячеслава Иванова опирается на его веру в смысл жизни, силу человеческого творчества. В его письмах слышен отзвук идей Чаадаева о том, что творчество не зависит от существующих на том или ином отрезке истории социальных, экономических и политических реалий, поскольку личность при любых обстоятельствах может найти вдохновение для культурного созидания.

Эта уверенность, с одной стороны, давала Вячеславу Иванову ощущение принадлежности к Истории, а с другой, позволяла увидеть в социалистической революции условие для создания новых эстетических и культурных форм. Катастрофа не нарушила в нем гармонию, поэт сохранил цельность своего мирозерцания, поскольку оправдание и принятие им духовного наследия основывалось на вере в религиозный смысл культуры. А высший смысл истории для поэта был воплощен в божественной воле.

Михаил Гершензон, напротив, воспевал нигилистический бунт против омертвевших культурных форм. Его письма к другу – призыв сбросить с плеч непомерную тяжесть тысячелетней культурной традиции, которая калечит и фальсифицирует жизнь, подменяя истинное познание мертвящим наследием бесплодных понятий и оценок. Свой бунт против культуры Гершензон объяснял распадом личных и социальных скреп, разочарованием в спасительности европейской формы культуры. Гершензон полагал, что XX век, начавшийся войнами и революциями, идет к признанию всеобщности разрыва между культурным сознанием и личной волей, к отрицанию ценностей европейской культуры, с ее мертвящей отвлеченностью и системностью. Культура, приведшая к войне как своему логическому завершению и не нашедшая в себе силы обновиться, а, напротив, готовящая новые столкновения, должна быть преодолена.

Признанный исследователь интеллектуальной истории России, проделавший огромную работу по анализу и объяснению феномена русской интеллигенции, Михаил Гершензон был глубоко потрясен тем, что револю-

<sup>24</sup> Иванов Вяч., Гершензон М. Переписка из двух углов. С. 22.

<sup>25</sup> Там же. С. 24.

ция 1917 года, которая во многом явилась результатом более чем вековых усилий именно отечественных интеллигентов, завершилась победой наиболее враждебных интеллигенции идеалов, надежд и традиций.

Обозначенное в «Переписке» жизненное кредо Иванова, безусловно, свидетельствовало о преемственности его идей. Прозвучавшие же в споре друзей суждения Гершензона и его аргументация знаменовали новый поворот исканий летописца мирозерцания русской интеллигенции. Ощущение неистинности и «неподлинности» культуры так мучительно тяготило душу этого блестящего историографа российской мысли XIX века, посвятившего свою жизнь и талант воскрешению прошлого, что он начал мечтать о том, чтобы утопить в реке забвения «как досадное бремя» груз умственных достояний человечества, память о всех религиях и философских системах, обо всех знаниях, искусствах, поэзии и «выйти на берег нагим, легким и радостным, как первый человек»<sup>26</sup>.

Весьма неожиданно и потому не совсем понятно для читателей прозвучали из уст «одного из самых проникновенных и памятливых исследователей истории и литературы» (Вячеслав Иванов) мечты об освобождении от гнета философских систем, знаний и искусства. Более того, Гершензон отказывал в доверии разуму на том основании, что он сам продукт культуры и «поклоняется ей, как бездарный раб – возвысившему его господину»<sup>27</sup>.

Мировоззренческую позицию, отстаиваемую в полемике Гершензоном, объяснить непросто. Прежде всего потому, что его последующие произведения «Ключ веры» (1922) и «Гольфстрем» (1922) лишены пафоса единоборства с культурой как роковым препятствиям на пути к «истинным проявлениям человеческого духа». В чем же искать первопричину вызова, брошенного культурному созиданию талантливым ученым-историком, эрудитом, человеком, наиболее характерной чертой религиозных исканий которого было интимно-личностное переживание культуры? Как объяснить тот факт, что в споре с Ивановым, отрицая значение культуры, Гершензон «не только не стремится к упрощению, но является нам во всеоружии современной учености и с истинной любовью говорит о своих и чужих идеях»<sup>28</sup>? Может быть, его восстание против культуры нельзя принимать буквально?

В «Переписке» Гершензон повел откровенный разговор о своем символе веры, личном опыте постижения божественной истины, к которому он пришел во второй половине жизни. 11 апреля 1921 года в письме к брату Гершензон писал: «...из всего, что я узнал, более всего обогатило меня пристальное и долгое изучение Ветхого Завета. Это – сверх-университет, сверх-знание, сверх-философия. Но нужно, правда, долго вглядываться и, может быть, нужна такая предварительная подготовка знания и мышления, какая уже была у меня»<sup>29</sup>. Описания русского общества и его героев уступили место в творчестве Гершензона размышлению о главном, об отношениях человека и Бога.

Лев Шестов, автор очерка «О вечной книге», в котором речь идет и о «Переписке», приветствовал в лице Гершензона бунтовщика культуры, желавшего вырваться из-под власти «вечных истин» и посвятившего свой талант «поиску Бога» не там, где принято искать истину – у ученых, философов и моралистов, а в библейском иррационализме. В Библии сказано: «От

<sup>26</sup> Иванов Вяч., Гершензон М. Переписка из двух углов. С. 23.

<sup>27</sup> Там же. С. 27.

<sup>28</sup> Шестов Л. О вечной книге. Памяти М. Гершензона // Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 18.

<sup>29</sup> ОР РГБ. Ф. 746. К. 21. № 5. Л. 9 об.

всякого дерева в саду ты будешь есть; а от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2:16–17). В этих словах ключ к разгадке философии Гершензона.

Гершензон предельно откровенен со своим другом: «Мой Бог, невидимый, – не требует, не пугает, не распинает. Он – моя жизнь, мое движение, моя свобода, мое подлинное хотение, – пишет он Вячеславу Иванову, взволнованному нигилистическим тоном своего корреспондента. – Вот что я разумел, говоря вам, что жажда моя отвращается от теплых и пряных напитков современной философии, искусства, поэзии, что утолить ее может только холодная ключевая вода. А в нашем быту больше нет живой воды; все родники заключены в резервуары, их вода проведена по многоверстным трубам, и потом еще стерилизуется в очистителях, и, наконец, эта полумертвая влага подвергается городской обработке: мы пьем либо кипяченую воду, либо сложные пития всевозможных вкусов, цветов и запахов. Среди этих пышных вместилищ густой и теплой философии, горячей и ароматной поэзии можно умереть от жажды, не найдя глотка холодной воды. Простите затянувшуюся метафору: такая жара эти дни, – нигде не найти прохлады; пью, пью теплую кипяченую воду, выпил уже весь наш графин, а все не утолил жажды. Верно оттого и написалось о жажде»<sup>30</sup>.

Восстание Гершензона против европейской культурной традиции явилось прежде всего следствием попытки понять ветхозаветную мудрость с позиции «эллинского» философа. С того времени, как Библия стала достоянием греко-римского культурного мира, люди стремились, руководствуясь логикой разума, превратить библейского Бога в общечеловеческого, то есть лишить его тех черт, которые не соответствовали представлениям культурных людей о совершенном существе. Это вело к отрицанию истинности ветхозаветного бога, что было совершенно неприемлемо для Гершензона. Из этого обстоятельства и следовала дилемма между культурой и верой. Культура тяготеет над верой, мешая непосредственному проявлению чувств, а рефлексия искажает их и, повинувшись рациональности, ведет к своему смыслу. Этим и объясняется неприятие Гершензоном тех ценностей, о которых говорил ему Иванов. Он чувствовал, что в роковые минуты жизни все достижения мировой культуры ему не понадобятся, не о них он вспомнит в свой смертный час.

Желание Гершензона «броситься в Лету» – попытка вернуться к религии, не отягощенной эллинизмом. «Нет... не усомнился я в личном бессмертии, – писал Гершензон Иванову, – и, подобно Вам, знаю личность вместилищем подлинной реальности. Но об этих вещах... не надо ни говорить, ни думать... иначе не избегнуть той колеи, по которой движутся вкусившие от запретных плодов люди»<sup>31</sup>.

### Полемика о ценностях и фетишах

Для Гершензона очевидно, что человеку культуры недоступен мистический опыт: его вера поражена рефлексией, искажена, бессильна. Классическая культура становилась причиной упадка жизненных сил в человеке, она вступила в схватку с инстинктом жизни, самовыражением, творческим порывом и свободой личности: «Культурное наследие» давит на личность тяжестью 60 атмосфер и больше – и иго его, в силу соблазна, есть подлинно – легкое иго; большинство совсем не чувствует его, а кто почувствует и

<sup>30</sup> Иванов Вяч., Гершензон М. Переписка из двух углов. С. 42.

<sup>31</sup> Там же. С. 23.

рванется вверх – попробуй он прорваться сквозь эту толщу! Ибо вся она – не над его головой, но в нем самом; он просто сам тяжел, и разве только крылья гения могут поднять его дух над его отяжелелым сознанием»<sup>32</sup>.

В споре с другом Михаил Гершензон отстаивал свободу индивидуального духа и непосредственность творчества, мечтал о знании, которое являлось бы личным, добытым из собственного опыта открытием исследователя. В покорности окаменелой традиции, утрате инициативной связи с предшествующими поколениями, бессилии исторической памяти открылась ему внутренняя закономерность становления и упадка российского и европейского культурных типов. Классическая культурная традиция исчерпала себя, бесполезно искать способы ее реанимировать, она изначально была обречена погибнуть: «Рога развились у оленя закономерно, как средство запугивания и обороны; но у иных видов они закономерно же достигли такой величины, что мешают бегу в лесах, и вид вымирает. Не то же ли и с культурой? Наши “ценности” – не те же ли рога, – сначала личное приспособление, потом всеобщее достояние рода, и, наконец, безмерно разросшаяся в роде, мучительная, гибельная для личности тяжесть и помеха?»<sup>33</sup>.

Письма Гершензона – предупреждение об опасности. Культура заражена фетишизмом; создания личного и коллективного творчества, отделившись от породившего их человека, начинают жить самостоятельной жизнью, давая начало новым образованиям, чуждым их создателю. Культурные образования множатся помимо воли человека, а ему в этом процессе отводится лишь служебная роль. Из свободных художников люди превратились в рабов, чья деятельность определяется извне: их создания тяготеют над ними. Идеал культуры – свободная община творческих личностей – обернулся в действительности подневольным трудом работников, которые не понимают цели своих усилий.

Вслед за Ницше Гершензон выстраивает генеалогию ценностей европейской культуры и утверждает необходимость их переоценки. Все признанные «объективные» культурные ценности, убежден он, зарождаются в личности и первоначально принадлежат только ей. Любая ценность проходит три фазы: изначально она – ничто для мира, потом – воительница и, наконец, – властительница мира. «Как Наполеон в Аяччио, так и ценность свободна и правдива только в младенчестве, когда, безвестно-рожденная, она играет, растет и болеет на воле, не привлекая ничьих корыстных взоров. “Гамлет” только раз цвел всей полнотой своей правды – в Шекспире, “Сикстинская Мадонна” – в Рафаэле. Потом мир вовлекает цветущую ценность в свои житейские битвы. В мире их полнота никому не нужна. Мир почуял в ценности первородную силу, заложенную в нее ее творцом, и хочет использовать эту силу для своих нужд; его отношение к ней – корысть, а корысть всегда конкретна. Оттого в общем пользовании ценность всегда дифференцируется, разлагается на специальные силы, на частные смыслы, в которых нет ее полноты и, значит, нет ее сущности. Как дуб нужен людям не в природном своем состоянии, но распиленный на части, так ценность мила им только в дроблении ее существа, как многообразная полезность. Наконец полезность становится общепризнанной ценностью, и ее венчают на царство. Венценосная ценность холодна и жестока, а с годами и вовсе каменеет, превращается в фетиш. В ее чертах уже нет и следа той свободной и открытой силы, которою некогда дышало ее лицо... Теперь она самовластно диктует миру свои законы, не внемля личным мольбам. Что было живым и личным, в чем обращалась и пульсировала

<sup>32</sup> Иванов Вяч., Гершензон М. Переписка из двух углов. С. 27.

<sup>33</sup> Там же. С. 42.

горячая кровь одного, то становится идолом, требующим себе в жертву такое же живое и личное, каким оно само увидело свет. Наполеон – император и картина на музейном троне – равно деспоты»<sup>34</sup>.

Кроме ценностей-фетишей, Гершензон выделяет в особый класс так называемые отвлеченные ценности и указывает на фатальную неизбежность превращения отвлеченных культурных ценностей в ценности-вампиры. «Из многих “Гамлетов” и “Сикстинских Мадонн” путем отвлечения возникла общая ценность – Искусство; и так родились они все, – Собственность и Нравственность, Церковь и Религия, Национальность, Культура, и сколько, сколько еще: все из эманации лучшей крови самых горячих людских сердец. И каждая из них имеет свой культ, своих жрецов и верующих. Жрецы убежденно говорят толпе об “интересах” и “нуждах” боготворимой ценности и требуют жертв ради ее процветания. Государство жаждет мощи. Национальность – единства, Промышленность – развития и т. д.; так, призраки сами, они реально повелевают миру, и чем отвлеченнее ценность, тем она прожорливее и беспощадней. Может быть последняя война есть только невиданная гекатомба, которую несколько умопостигаемых ценностей, заключив между собою союз, совместно потребовали через своих жрецов от Европы»<sup>35</sup>.

В результате Гершензон пришел к выводу, что нет и не может быть никаких абсолютных и объективных культурных ценностей на все времена. Однако он далек от анархо-утопического отрицания культуры как таковой. Антиномичность и трагизм культуры не означают отрицания смысла творчества. «Но знаю и верю, – писал Гершензон, – что возможны иное творчество и другая культура, не замуравливающие каждое познание в догмат, не высушивающие всякое благо в мумию и всякую ценность в фетиш»<sup>36</sup>.

Вслед за Ницше Гершензон мечтал о новой культуре, суть которой виделась ему в том, «чтобы личное стало опять совершенно личным, и, однако, переживалось как всеобщее; чтобы человек знал во всяком своем проявлении, как Мария, заодно и свое дитя и Бога»<sup>37</sup>. Идеал этот разделял и Иванов, однако пути к нему виделись ими разные.

Для Гершензона единственный залог и основа построения в будущем «подлинной культуры» – самобытная, самодовлеющая личность. Он хотел освободиться от всего, что не родилось в его собственной душе. Иванов искал опору в том же, но шел иной дорогой: истинная творческая свобода, полагал он, может быть обретена не «разрушением следов былого», а верою в Бога, «огненной смертью в духе» (Вяч. Иванов). Поэт доказывал возможность соединения культуры и внутренней свободы. Не в поглощении личности сверхличным началом, а в обретении абсолютной и всеобщей ценности в «тяжком подвиге самоотверженных исканий» – разгадка принятия культуры Ивановым.

### «Огненная смерть в духе»

Существование в культуре возможно только через возврат к личности. Эта идея одинаково близка как Иванову, так и Гершензону, и перед лицом этого основного жизнеощущения разногласия друзей носят относительный характер. На этой вере было основано общее для обоих принятие бытия со всеми его антиномиями и оправдание жизни.

<sup>34</sup> Иванов Вяч., Гершензон М. Переписка из двух углов. С. 34.

<sup>35</sup> Там же. С. 35.

<sup>36</sup> Там же. С. 36.

<sup>37</sup> Там же.

Именуя своего оппонента «анархическим апостолом жизни» и причисляя его к лагерю современных мыслителей, противопоставивших познанию силу жизни (таких, как Ницше, Бергсон, Шпенглер), Иванов не устал подчеркивать, что позиция друга близка его собственной, что, несмотря на разногласия, внутренняя логика мысли Гершензона обязательно выведет его к отстаиваемой Ивановым истине. «Большим благом является непосредственная воля к жизни, готовность принять полностью существование, считать его даром желаннейшим и драгоценнейшим, благословлять его не только за радости, но и страдания, которые оно неизбежно приносит: это и есть та рыцарская, пусть слепая, но сыновья и героическая верность Матери Земле, какую хотел осуществить мученик трагического утверждения жизни, сирота безутешный, болезненно озлобленный потерей отца в небе – Фридрих Ницше. Ведь целостная жажда жизни сама по себе уже является, хоть и бессознательно, утверждением и прославлением бытия, а принцип бытия есть Бог»<sup>38</sup>.

Защищая культурную преемственность, Иванов стремился показать Гершензону, что владеющее им чувство отягощенности духовным наследием – результат переживания культуры не как «живой сокровищницы даров», но как «системы тончайших принуждений»<sup>39</sup>. Иванов отстаивает перед своим собеседником неотъемлемую ценность культурных созиданий. В своей встречной исповеди он убеждает Гершензона, что свобода бывает не первозданной, а лишь приобретенной, что от культуры некуда уйти. Независимость индивидуального духа недостижима, поскольку он сам порождение культуры и вне культуры смысла не имеет. «Избавиться» от культуры означало бы получить не свободу духа, а его отсутствие.

Сам же Иванов принимал культуру потому, что видел в ней божественное дело, вкладывал в нее абсолютный смысл. Такова же была позиция Достоевского, на которого Иванов ссылаясь, стремясь найти в нем поддержку. Своим исповеданием веры он убеждал друга, что возможно пребывание в культуре без растворения в ней. Религиозная вера – исток, через который свобода проникает в человеческое строительство – царство культуры. «Наша истинная свобода... всегда с нами, – писал Иванов, – и никакая культура у нас ее не отнимет»<sup>40</sup>. Живому духу не опасны мертвые идолы. Верой в Бога преодолевается мертвенность «соблазна культуры»: «от факта веры нашей в абсолютное... зависит свобода внутренняя, – она же сама жизнь»<sup>41</sup>. Верующий не «растворяется» в культуре, не живет в ней «всецело», он живет в Боге и соприкосновением с абсолютным бытием преодолевает условность и ограниченность культуры. «Жизнь в Боге – воистину жизнь, то есть движение; это духовное возрастание, лестница небесная, нагорный путь»<sup>42</sup>. Для того, кто выбирает «нагорный путь», культура оживает, перестает быть почвой, «заваленной глыбами вековых умонастроений и систем, несметными осколками древних, старых и новых идей»<sup>43</sup>.

Иванов видел религиозное начало в самой культуре, поскольку она живая память, связующая в единое историю человеческого рода. «Есть в культуре нечто воистину священное: она есть память не только о земном и внешнем лице отцов, но и о достигнутых ими посвящениях. Живая, вечная память, не

<sup>38</sup> Иванов Вяч. Размышления об установках современного духа // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. С. 461.

<sup>39</sup> Иванов Вяч., Гершензон М. Переписка из двух углов. С. 24.

<sup>40</sup> Там же.

<sup>41</sup> Там же. С. 28.

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> Там же. С. 29.

умирающая в тех, кто приобщился этим посвящениям!»<sup>44</sup>. Память для поэта – начало динамическое, а забвение – усталость, перерыв движения, упадок. Подобно Ницше, Иванов видит главную опасность для творческой личности в декадентстве – омертвелой памяти, не дающей импульсов к творческой инициативе. Декаданс Вячеслав Иванов определяет как «чувство тончайшей органической связи с монументальным преданием былой высокой культуры вместе с тягостно-горделивым сознанием, что мы последние в ее ряду»<sup>45</sup>.

Оправдывая историю и культуру, Иванов принимал не эмпирическую данность, а символы откровения, когда-то вложенный в них смысл. Мир истинных ценностей виделся ему не законченной системой. Изоляционизм индивидуальности означал для Иванова тупик, потерю чувства реальности. Иванов был убежден, что невозможно избавиться от исторической ноши с помощью бунта против идеалов и ценностей, отказом от сыновнего почтения к истории и культуре: «Напрасно сбрасывать с себя устарелые одежды, нужно скинуть ветхого Адама»<sup>46</sup>. В человеке он видел мост, соединяющий небесный и земной миры. Главное призвание личности, по Иванову, заключено в решении основной задачи всех творческих усилий людей – «освящать тление земное вышними ценностями небесными».

Спустя десятилетие в письме к Дю Босу Иванов выстроил новую аргументацию доказательства своего главного тезиса о том, что культура, понимаемая им как «акт откровения Слова в истории»<sup>47</sup>, – является выражением религиозной идеи, составляющей смысловое ядро и служащей оправданием культуры. «То, что теперь называют, говоря о больших циклах всемирной истории – “общая культура”, основывается на действии врожденной памяти, посредством которой Нетварная Премудрость учит человечество обращать средства вселенской разлуки – пространство, время, инертную материю – в средства единения и гармонии, и тем осуществлять предвечный замысел Бога о совершенной твари... Ослабление религиозного чувства способствует возникновению слабого подобия настоящей памяти... которая, конечно, вполне способна угнетать дух. Беспочвенная цивилизация... инстинктивно защищает от забвения, которое означает ее смерть. А беспамятство со своей стороны пытается сорганизоваться на основании полного отрицания всякой духовности, но на самом деле лишь материалистически пародирует подлинную культуру, которая всегда есть организация духовной памяти. Итак: проповедники забвения убивают религию; а разрушители религии, в свою очередь, неизбежно являются по отношению к культуре иконокластами и фальсификаторами»<sup>48</sup>.

Отрицая оптимизм, основанный на вере в исторический прогресс и антропологизм руссоистского типа, религиозный гуманист Иванов выбрал своим союзником нигилиста Ницше. Именно творчество Ницше, которого оппоненты попеременно призывали в «свидетели» своей правоты, дает ключ к пониманию спора. Ницше, прочитанный как религиозный писатель, стал мостом, соединившим двух богоискателей – христианина Иванова и иудея Гершензона. «Ницше, презиравший прогресс, столь почитаемый в наше время, жаждавший “трансцензуса”, несовместимого с его порывом к богоубийству, интуитивно понимал, что человека должно преодолеть, и во всеуслышанье провозглашал такое свое убеждение, несмотря на то, что был хорошим гуманистом...»<sup>49</sup>.

<sup>44</sup> Иванов Вяч., Гершензон М. Переписка из двух углов. С. 32.

<sup>45</sup> Там же.

<sup>46</sup> Там же. С. 28.

<sup>47</sup> Иванов Вяч. Письмо к Дю Босу. С. 425.

<sup>48</sup> Там же. С. 426.

<sup>49</sup> Иванов Вяч. Письмо к Александру Пеллегрини о «Docta Pietas» // Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. С. 437.

Друзья закончили спор, так ни о чем и не договорившись. Однако если бы Иванов и Гершензон решили продолжить «Переписку» спустя всего лишь пару лет (в пору появления основных философских произведений Гершензона: «Гольфстрем», «Ключ Веры», «Судьбы еврейского народа» – книг, написанных почти одновременно, все они датированы 1922 годом, и связанных единым мирозерцанием), каждому из друзей пришлось бы признать в своем недавнем оппоненте единомышленника. Безусловно, это было бы огромным облегчением и торжеством для каждого из них.

Иванов и Гершензон, в сущности, говорили об одном: открывшейся им в личном религиозном опыте истине о пагубности для культуры отрицания сверхприродной жизни, о том, что лишь признание трансцендентного бытия источником свободы и творчества благотворно как для отдельного человека, так и для культуры. Чтобы стать подлинно свободным, человеку нужно сделать труд радостным личным творчеством, преодолеть зачарованность, одержимость, отказ от духовной жизни личности во имя культуры. Подобно блаженному Августину друзья-спорщики звали к преодолению себя ради того, чтобы стать собой: «transcende te ipsum»<sup>50</sup>.

### Список литературы

*Арендт Х.* Люди в темные времена. М.: Московская школа политических исследований, 2003. 312 с.

*Гершензон М.* Письма к Льву Шестову (1920–1925). Публикация А. д'Амелиа и В. Аллоя // Минувшее. Ист. альманах. Вып. 6. М.; СПб., 1991. С. 237–312.

*Иванов Вяч.* Письмо к Александру Пеллегрини о «Docta Pietas» // *Иванов Вяч.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. Брюссель, 1979. С. 434–435.

*Иванов Вяч.* Письмо к Дю Босу // Там же. С. 419–433.

*Иванов Вяч.* Размышления об установках современного духа // Там же. С. 453–84.

*Иванов Вяч., Гершензон М.* Переписка из двух углов // *Гершензон М.* Избранное: в 4 т. Т. 4: Тройственный образ совершенства. М.; Иерусалим, 2000. С. 22–48.

*Коган П.* Переписка из двух углов // Печать и революция. 1921. № 3. С. 220–225.

*Кузьмин М.* Мечтатели // Жизнь искусства. 29.07.1921. № 764. С. 4.

*Лундберг Е.Г.* К кризису культуры // Накануне: Литературное приложение. 11.06.1922. № 7 (62). С. 9–12.

*Проскурина В.* Вячеслав Иванов и Михаил Гершензон. На пути к «Переписке из двух углов» // Cahiers du Monde Russe. 1994. Vol. XXXV. No. 1. С. 377–392.

*Седакова О.А.* Европейская традиция дружбы // *Седакова О.А.* Четыре тома. Т. 4: Moralia. М., 2010. С. 65–81.

*Фамарин К. В.* Иванов и М. Гершензон – «Переписка из двух углов» // Вестн. работников искусств. 1921. № 10–11. С. 129–134.

*Флоровский Г.* В мире исканий и блужданий. Знаменательный спор // Рус. мысль. 1922. № 4. С. 137–141.

*Ходасевич В.Ф.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1997. 744 с.

*Цветаева М.И.* О переписке из двух углов // Благонамеренный. Журн. рус. лит. и культуры. 1926. № 11. С. 3–35.

*Шестов Л.* О вечной книге. Памяти М. Гершензона // *Шестов Л.* Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 13–21.

*Шлёцер Б.* Русский спор о культуре // Соврем. зап. 1922. № 11. С. 194–203.

*Fédier F.* Voix de l'ami. Paris: Editions du Grand Est, 2007. 38 p.

<sup>50</sup> Превзойди самого себя (лат.).

**A dispute on belief, culture and the meaning of life**  
**(A correspondence from two corners by Vyacheslav Ivanov and Mikhail Gershenzon)**

*Julia Sineokaya*

**DSc in Philosophy**, Head of the Department. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: juliasineokaya@yahoo.com

This article is devoted to one of the most important documents of culture from the beginning of 20<sup>th</sup> century *A correspondence from two corners* by Vyacheslav Ivanov and Mikhail Gershenzon. The small book consisting of mere 12 letters was published by St-Petersburg publishing house *Alkonost* in 1921. It tells about the crisis of humanity, the revaluation of values of European intellectual tradition, the meaning of life and morals. The twentieth century which opened with wars and revolutions put before intellectuals the goal of overcoming the gap between cultural tradition and personal creativity. Both European and Russian thinkers were giving sharp critique of classical culture which, according to them, had the World War as the logical consequence of its development. Ivanov and Gershenzon, despite their very different approaches to the problem of antinomy between personal creativity and freedom on the one hand, and cultural tradition on another hand, agreed on their vision of the problem. For both of them culture was a phenomenon that needs a moral, social, esthetic and religious justification. In the West, it had been Nietzsche who first raised this problem; in Russia, it became one of the central subjects of philosophical debates during the Russian Religious Renaissance at the turn of 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. Ivanov's optimistic attitude towards cultural heritage was based on religious belief. Mikhail Gershenzon defended the autonomy of individual creativity against the automatic worship of centuries-old cultural tradition that falsifies life. Gershenzon argued that creative individuality alone could become the solid foundation of any authentic culture in the future. The author proceeds to discuss the nature of friendship between the poet-philosopher and the historian of Russian social thought as well as the evolution of views shared by either of them, and describes the intellectual and social atmosphere around the composition of the *Correspondence*. The article also provides an outline of public disputes which followed after the publication of the *Correspondence*.

**Keywords:** crisis of culture, humanism, nihilism, religious belief, revaluation of values, morals, Russian Religious Renaissance, revolution, friendship, dialogue

### References

Arendt, H. *Ludi v temnie vremena* [Men in Dark Times]. Moscow: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy Publ., 2003. 312 pp. (In Russian)

Famarin, K. "Vyacheslav Ivanov, Mikhail Gershenzon – Perepiska iz dvukh uglov" [Vyacheslav Ivanov, Mikhail Gershenzon – Correspondence from two corners], *Vestnik rabotnikov iskusstv*, 1921, no 10/11, pp. 129–134. (In Russian)

Fédier, F. *Voix de l'ami*. Paris: Editions du Grand Est, 2007. 38 pp.

Florovsky, G. "V mire iskanyi i bluzhdanyi. Znamenatel'nyi spor" [In the world of searches and wanderings. Significant dispute], *Russkaya mysl'*, 1922, no 4, pp. 137–141. (In Russian)

Gershenzon, M. "Pis'ma k L'vu Shestovu (1920–1925)" [Letters to Leo Shestov (1920–1925)], *Minuvshee. Istoricheskii almanakh* [The Past. Historical almanac], vol 6. Moscow; St.Petersburg: Progress-Phenix Publ., 1991, pp. 237–312. (In Russian)

Ivanov, Vyacheslav and Gershenzon, Mikhail. "Perepiska iz dvukh uglov" [Correspondence from two corners], in: M. Gershenzon, *Izbrannoe* [Selected Writings], vol. 4. Moscow; Jerusalem: Universitetskaya kniga Publ.; Gersharim Publ., 2000, pp. 22–48. (In Russian)

Ivanov, Vyacheslav. "Pis'mo k Aleksandru Pellegrini o 'Docta Pietas'" [A Letter to Alexandr Pellegrini about 'Docta Pietas'], in: Vyacheslav Ivanov, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], vol. 3. Brussels: Foyer oriental chretien, 1979, pp. 434–435. (In Russian)

Ivanov, Vyacheslav. "Pis'mo k Du Bos" [A Letter to Du Bos], in: Vyacheslav Ivanov, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], vol. 3. Brussels: Foyer oriental chretien, 1979, pp. 419–433. (In Russian)

Ivanov, Vyacheslav. "Razmyshleniya ob ustanovkakh sovremennogo duha" [Reflections about statements of modern spirit], in: Vyacheslav Ivanov, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], vol. 3. Brussels: Foyer oriental chretien, 1979, pp. 453–484. (In Russian)

Khodasevitch, V. *Sobranie sochineniy* [Collected Works], vol. 4. Moscow: Soglasie Publ., 1997. 744 pp. (In Russian)

Kogan, P. "Perepiska iz dvukh uglov" [Correspondence from two corners], *Pechat' i Revolutsiya*, 1921, no 3, pp. 220–225. (In Russian)

Kuz'min, M. "Mechtateli" [Dreamers], *Zhizn' iskusstva*, 29.07.1921, no 764, p. 4. (In Russian)

Lundberg, E. "K krizisu kul'tury" [Towards crisis of culture], *Nakanune: Literaturnoe prilozhenie*, 11.06.1922, no 7 (62), pp. 9–12. (In Russian)

Proskurina, V. "Vyacheslav Ivanov i Mikhail Gershenzon. Na puti k 'Perepiske iz dvukh uglov'" [Vyacheslav Ivanov and Mikhail Gershenzon: On the way to 'Correspondence from two corners'], *Cahiers du Monde Russe*, 1994, vol. 35, no 1, pp. 377–392. (In Russian)

Sedakova, O. "Evropeiskaya traditsiya druzhby" [European tradition of friendship], in: O. Sedakova, *Chetyre toma* [Four Volumes], vol. 4: Moralia. Moscow: Russkii Fond Sodeistviya Obrazovaniyu i Nauke Publ., 2010, pp. 65–81. (In Russian)

Shestov, L. "O vechnoi knige. Pamyati M.Gershenzona" [About the eternal book. In memory of Gershenzon], in: L. Shestov, *Umozrenie I otkrovenie* [Speculation and revelation]. Paris: YMCA-Press Publ., 1964, pp. 13–21. (In Russian)

Shletzher, B. "Russkiy spor o kul'ture" [Russian dispute about culture], *Sovremennye zapiski*, 1922, no 11, pp. 194–203. (In Russian)

Tvetaeva, M. "O perepiske iz dvukh uglov" [About of Correspondence from two corners], *Blagonamerennyi*, 1926, no 11, pp. 3–35. (In Russian)

*А.В. Черняев*

## У ВОДОРАЗДЕЛА РУССКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным

*Черняев Анатолий Владимирович* – кандидат философских наук, заведующий сектором. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12 стр. 1; e-mail: Chernyaev@iph.ras.ru

Целью статьи является историко-философский анализ переписки Андрея Курбского с Иваном Грозным. Решающим пунктом расхождений между корреспондентами явилась разница не только политико-идеологических, но также культурно-эстетических приоритетов: приверженность князя Курбского ренессансному гуманизму, знакомство с которым началось еще до отъезда из России, не позволило ему принять программу культурной изоляции и политического авторитаризма, реализуемую Иваном IV. Если последний использовал религиозную идею с целью противопоставить Россию Европе, а в самой России подавить свободолобивые устремления, то Андрей Курбский, обращаясь к выработанным европейцами научным методам, откликаясь на многообразие религиозно-философских идей Запада, реализовывал диалогическую модель и ратовал за культурное сближение России и Европы. Это позволяет назвать князя Курбского одним из первых русских европейцев. В связи с этим предлагается трактовка переписки Андрея Курбского с Иваном Грозным как манифестации драматической коллизии разнонаправленных векторов русской политической мысли, полярных версий русской духовности и русского исторического призвания. Выкристаллизовавшиеся в знаменитой эпистолярной дуэли XVI в. идейные полюса воспроизводятся практически на каждом этапе истории русского общества в качестве неизменных и неотъемлемых элементов его самосознания – и с этим внутренним противоречием связана одна из главных проблем самого бытия России. Polemica Ивана Грозного и Андрея Курбского во многом задавала модели историософских рефлексий и формат политических дискуссий в России.

**Ключевые слова:** Андрей Курбский, Иван Грозный, Максим Грек, Иосиф Волоцкий, Россия и Европа, Ренессанс, политическое богословие, «самовластие», свобода, гуманизм

---

Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным – не просто один из классических литературных памятников русского Средневековья. Этот текст, несомненно, принадлежит к числу произведений, без изучения которых невозможно приблизиться к пониманию бытия России, ее социально-исторического, культурного и ментального своеобразия. Тем более что период

конца XV–XVI вв. явился судьбоносным в этом отношении временем, когда Россия встала на путь формирования монархического абсолютизма имперского типа. Страна сталкивалась с новыми вызовами, претерпевала масштабные перемены, в ней стремительно менялась расстановка социальных и идейных сил, что проявилось, в частности, в развитии реформационных движений, поляризации точек зрения, умножении разного рода дискуссий, свидетельством чему – беспрецедентный доселе поток полемической литературы. И переписка Курбского с Грозным занимает в этом ряду центральное место, ибо в ней нашли отражение существенные социально-политические, культурные, религиозно-нравственные проблемы, выходящие за рамки того времени. Эта полемика явилась своего рода идейным водоразделом, задала систему координат, в которую вписываются последующие дискуссии о судьбах России – вплоть до сегодняшнего дня.

Обращение к данному тексту – значимый момент историософского самопознания, ибо перед нами – то самое прошлое, которое, согласно афоризму Э.Ю. Соловьева, «толкует нас». И не случайно, что колоритные фигуры Ивана Грозного и Андрея Курбского приобрели поистине символическое значение в истории русской культуры. Характерно, что их переписка быстро приобрела популярность, получив распространение в многочисленных списках. Иван Грозный является персонификацией русского «самодержавства», к его наследию апеллируют политики, мыслители, историки, его образ вдохновляет художников и писателей, он популярен в народе (что нашло отражение и в старинных народных песнях, и в снискавших нежную зрительскую любовь кинолентах). В свою очередь, образ Андрея Курбского, хотя и не может конкурировать с образом Ивана Васильевича, неизбежно сопровождает его в качестве своеобразного визави. Ему также посвящено немало произведений искусства, в связи с чем упомянем думу К.Ф. Рылеева, где беглый князь воспевается в качестве тираноборца, и балладу А.К. Толстого «Василий Шибанов», где, напротив, отправленный князем на верную смерть гонец ставится ему в пример как верный слуга, несмотря ни на что сохранивший преданность своему господину. Курбского либо берут в идейные союзники, либо уподобляют Иуде.

Как известно, оба оппонента принадлежали к числу высокообразованных, творческих, оригинально мыслящих русских людей своего времени. Помимо посланий в адрес Андрея Курбского, Ивану Грозному принадлежит достаточно обширное литературное наследие, свидетельствующее о многообразии его интересов, обширной эрудиции, остроумии и литературном таланте. Авторство многих посланий, исходивших из царской канцелярии, атрибутируется филологами лично Ивану IV. В этих посланиях, адресованных европейским монархам, священнослужителям и богословам разных конфессий, а также своим подданным (в том числе бывшим), царь нередко берется трактовать непростые вопросы теоретико-политического, философского и богословского свойства. Успешно пробовал свои силы коронованный писатель и в других жанрах, таких как церковная литургическая поэзия, писал богослужебные стихиры, каноны и молитвы, председательствовал на церковных соборах, участвовал в возникавших там «словопрениях» (достаточно вспомнить его острые выступления и «вопрошания» на Стоглавом соборе), даже принимал участие в богословских диспутах («прениях о вере») с учеными представителями других конфессий, в частности с иезуитом Антонио Поссевино, с протестантским пастором Яном Рокитой. По словам скупого на похвалы Г.В. Флоровского, «Грозный не был только изрядным книжником

или начетчиком, у него был подлинный писательский дар... У Грозного была несомненная пытливость религиозной мысли. У него было продуманное религиозное мировоззрение, которое он выстрадал и перестрадал, мрачное, тяжелое, надрубное»<sup>1</sup>.

Хотя по оригинальности литературного стиля князь Курбский, возможно, уступает Грозному царю, в истории русской мысли и просвещения он занимает не менее значительное место. Как отмечает К.Ю. Ерусалимский: «Князь рос в семье книжников и сам с детства увлекался чтением»<sup>2</sup>. В свою очередь, благодаря знакомству с Максимом Греком, Андрей Курбский уже в молодости получил представление о ренессансном интеллектуализме, хотя удовлетворять связанные с этим интересы высокопоставленному русскому «воиннику», проводящему жизнь в непрерывных боевых походах, было не так уж просто. Лишь в самом конце своей карьеры на службе московскому царю, будучи наместником в Ливонии с резиденцией в Дерпте, князь Курбский оказался в сравнительно спокойной обстановке, собрал библиотеку, смог больше предаваться чтению и размышлению, что нашло отражение в его переписке с Псково-Печерскими старцами. Как заметил по этому поводу А.И. Филлошкин – автор биографии Андрея Курбского, изданной в серии «Жизнь замечательных людей»: «Князь начал читать книги, а затем и пробовать себя в качестве писателя. Это-то его и сгубило»<sup>3</sup>... Впрочем, пик его интеллектуальной активности приходится уже на время пребывания в Великом княжестве Литовском, где он не только пишет послания Ивану Грозному и «Историю о великом князе Московском», но включается в межконфессиональную полемику, создает литературно-просветительский кружок, изучает латинский язык, занимается переводами философских и богословских трактатов. Наиболее значителен его труд над переводом «Диалектики» Иоанна Дамаскина, явившийся новой попыткой передать на русском языке сложное отвлеченное содержание этого созданного в русле аристотелевской логики сочинения. Текст Иоанна Дамаскина в переводе Курбского был подвергнут сокращениям, произведена перестановка отдельных частей, в то же время кое-что было введено переводчиком от себя, добавлены порой весьма пространственные пояснения. По оценке Н.К. Гаврюшина, внесенные Курбским в текст Иоанна Дамаскина дополнения немногочисленны, но они «представляют значительный интерес в качестве оригинальных сочинений и в своей совокупности позволяют говорить об их авторе как о первом русском ученом в области логики»<sup>4</sup>. Таким образом, Курбский – не просто диссидент с оппозиционными политическими идеями, но человек высокой интеллектуальной культуры, энтузиаст дела науки и просвещения.

Кульминационное событие в жизни Андрея Курбского – его побег в Литву в 1564 г. и переход на службу польскому королю. Князь Курбский – наиболее известный русский политический эмигрант XVI в., но не первый и далеко не единственный. Примерно в те же годы в Литву бежали дворяне Тимофей Тетерин, Семен Нащекин, Андрей Кашкаров, бывший игумен Троице-Сергиева монастыря ученый старец Артемий и крупнейший русский религиозный реформатор XVI в. Феодосий Косой. Разумеется, не все попытки эмигрировать увенчивались успехом. В 1562 г. князь Дмитрий Курлятев был

<sup>1</sup> Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 28.

<sup>2</sup> Ерусалимский К.Ю. Назначение «Истории» // Андрей Курбский. История о делах великого князя московского. М., 2015. С. 221.

<sup>3</sup> Филлошкин А.И. Андрей Курбский. М., 2008. С. 115.

<sup>4</sup> Гаврюшин Н.К. Премудрая святая диалектика. «Философские главы» преподобного Иоанна Дамаскина на Руси. Н. Новгород, 2003. С. 57.

обвинен в попытке бегства, после чего все члены его семьи были насильно пострижены в монашество, т. е. фактически преданы социальной смерти. Насколько справедливы были обвинения в их адрес – остается вопросом, однако постигшая обвиненных участь незавидна. Вполне возможно, что подобная судьба ждала и Курбского, имевшего определенные основания готовиться к опале, предвестием которой было само назначение в Дерпт. Умонастроение Курбского в период пребывания в этом прифронтовом городе красноречиво раскрывают его письма старцу близлежащего Псково-Печерского монастыря Вассиану Муромцеву, в которых он ставит безрадостный диагноз современному русскому обществу, забывшему о религиозных и нравственных ориентирах: «Правители... уподобляются хищным зверям... И никакая риторика не поможет рассказать о всех этих нынешних бедах – о неустройстве в государстве, о несправедливом суде, о ненасытном разграблении чужого имущества»; «Кто теперь без стыда произносит евангельские слова...? Все думают лишь о своем богатстве, и, ухватившись за него, простираются перед властью имущими... А если и сыщется кто-нибудь, кто говорит, выполняя Божью волю, о правде, то такого власти осуждают и после многих мучений предадут страшной смерти». Князь приходит к печальному выводу, что в такой стране невозможно жить: «Грустное зрелище и горький позор! Из-за таких невыносимых мучений иные тайно убегают из отечества; иные своими руками предают себя смерти»<sup>5</sup>.

Как известно, Андрей Курбский отдал предпочтение первому варианту. Но почему он выбирает именно Великое княжество Литовское – государство, находившееся на тот момент в состоянии войны с Россией? Помимо географической близости, главное объяснение связано с конфессиональным фактором. Дело в том, что Польско-Литовское государство являлось единственной, помимо России, страной, где православие было официально разрешенным вероисповеданием. Для средневекового человека религия служила ключевым принципом идентичности – национальный и государственный патриотизм появятся позже. Польско-Литовское государство, представлявшее собой сложный политический конгломерат интернационального и интерконфессионального состава, одним из первых пришло к необходимости легитимации на своей территории религиозного плюрализма. Польский король Сигизмунд II Август сформулировал этот принцип так: «Я ваш король, но не король ваших верований»<sup>6</sup>. Наряду с католицизмом, протестантизмом и иудаизмом, были признаны права православия, поскольку часть государственной территории составляли земли, ранее относившиеся к Киевской Руси, где проживало традиционно православное население.

Акт Варшавской конфедерации 1573 г. провозгласил религиозную толерантность в Речи Посполитой и явился первым подобным документом в Европе: в эпоху, когда Англия, Франция, немецкие земли были охвачены кровопролитными религиозными войнами, здесь был осознан и начинал реализовываться фундаментальный с точки зрения прав человека принцип свободы совести. Как сообщал один из польских католических епископов в письме Папе Римскому: «У нас столько вер и религий, сколько голов, потому что совесть у всех разнуздана»<sup>7</sup>. Неудивительно, что Польско-Литовское государство отличалось также уважением прав граждан и высоким уровнем

<sup>5</sup> Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11: XVI век. СПб., 2001. С. 509, 511. Цитаты из средневековых текстов приводятся в переводе на русский язык за исключением ряда случаев, когда перевод отсутствует либо недостаточно точно передает содержание.

<sup>6</sup> Цит. по: *Филюшкин А.И.* Андрей Курбский. С. 137.

<sup>7</sup> Там же. С. 147.

обеспечения индивидуальных свобод. Это обстоятельство использовалось польско-литовским правительством и во внешней политике: так, Сигизмунд привлекал на свою службу иностранцев, в том числе из России, предписывая «убеждать главных людей к вольности и свободе вместо неволи и господства тиранов»<sup>8</sup>. Контраст между мрачной социальной атмосферой России и вольностью западно-русских земель прекрасно передал путешественник из Антиохии Павел Алеппский, примерно в ту же эпоху посетивший эти края: «Как только коснулось нас благоухание этих цветущих земель, наши души вострепетали от радости и ликования, сердца наши раскрылись и мы изливались в благодарениях Господу Богу. В течение этих двух лет в Московии замок висел на наших сердцах, а ум был до крайности стеснен и подавлен, ибо в той стране никто не может чувствовать себя сколько-нибудь свободным или довольным, кроме разве коренных жителей, но всякий, подобно нам, хотя бы он сделался властителем всей страны, никогда не перестанет смущаться духом и тревожиться сердцем»<sup>9</sup>.

Вероятно, сходные чувства испытывал, пересекая литовскую границу, и князь Андрей Курбский, один из «главных людей» России, перешедший на службу к королю Сигизмунду. В ходе их переписки Иван Грозный первым делом будет обвинять его в предательстве, но Курбский не примет этих обвинений. Судя по всему, он отнюдь не осознавал себя предателем и осмыслял ситуацию совсем иначе. Здесь – одно из принципиальных расхождений в мышлении царя и князя: с точки зрения первого, выход из повиновения монарху, как и любое проявление непослушания, «самовластия», – грех, покушение на полноту власти самодержца. Курбский же руководствовался иной логикой. Будучи сам, как и царь, представителем рода Рюриковичей, отпрыском династии ярославских князей, княжество которых одним из последних вошло в состав Московского государства, он апеллировал, с одной стороны, к традиционным феодальным понятиям, в соответствии с которыми находившийся на службе у великого князя боярин обладает неотчуждаемым правом «отъезда», а с другой – к евангельским заветам и принципам христианского гуманизма: «Если же кто не спасается от жестокого преследования, тот сам себе убийца, идущий против слова Господня: “Если, – говорит, – преследуют вас в городе, идите в другой”»<sup>10</sup>. Характерно и то, что свое первое послание Ивану IV князь Курбский пишет отнюдь не в жанре апологии, он не считает необходимым в чем-либо оправдываться, а напротив, предъявляет обвинения самому царю, отступившему от христианских принципов и создавшему в России невыносимые для честного человека условия существования.

Первое послание князя Курбского царю начинается словами, вполне соответствующими литературному этикету при обращении к православному государю, предусматривавшему наличие преамбулы, которая указывала бы на божественное происхождение царской власти и высокую миссию российского монарха: «Царю, Богом прославленному и более того – среди православных пресветлым явившемуся». Однако затем князь переворачивает благочестивую формулу и представляет Ивана IV исчадием ада, еретиком и грешником: «Ныне же – за грехи наши – ставшему супротивным, совесть имеющему прокаженную, какой не встретишь и у народов безбожных»<sup>11</sup>. Курбский обвиняет царя в еретичестве («Или ты, царь, мнишь, что бессмер-

<sup>8</sup> Филлошкин А.И. Андрей Курбский. С. 144.

<sup>9</sup> Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским. М., 2012. С. 536.

<sup>10</sup> Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979. С. 170.

<sup>11</sup> Там же. С. 119.

тен, и впал в невиданную ересь»)<sup>12</sup> и несправедливости, в злодейском уничтожении лучших людей России и неблагодарности по отношению к тем, кто служил царю верой и правдой, а также в неслыханном нравственном падении, в осквернении души злодействами и грехами, в том числе такими, о которых нельзя и сказать вслух. В конечном счете все эти обвинения имеют религиозный характер, поскольку ересь – это нарушение истинной веры, а насилие и безнравственность – нарушение христианской этики. И это не просто упреки, а серьезнейший вызов царю, положившему в основание своей политической доктрины не что иное, как религиозную идею.

Таким образом, в Первом послании Андрея Курбского впервые на Руси открыто поднимается проблема легитимности правления тирана, престаупающего фундаментальные принципы религии, санкционирующей его власть. В христианской Западной Европе эта проблема получила осмысление уже в XII–XIII вв. В частности, согласно Иоанну Солсберийскому (который служил секретарем архиепископа Кентерберийского Томаса Бекета, убитого по приказу короля Генриха II; эту историю в точности повторил Иван Грозный, по приказу которого был убит митрополит Филипп), король – фигура сакральная, но отступающий от христианских заповедей тиран является воплощением дьявола. В свою очередь, Фома Аквинский писал о долге элиты общества (*melior pars*) противопоставить тирану институциональный мятеж. На Руси с подобными идеями выступал Иосиф Волоцкий, который, отстаивая неприкосновенность монастырских земель, указывал Ивану III, что Церковь может как благословить его деяния, так и лишит его своего благословения, ибо не всякий монарх есть истинный помазанник Божий, иные могут быть расценены как узурпаторы и тираны. Однако ситуативная обусловленность аргументации Иосифа Волоцкого (который к тому же из оппонента «государя всея Руси» быстро превратился в его апологета) понизила значение его выступления, тогда как Андрей Курбский впервые на Руси обращается к проблеме легитимности власти тирана уже на фундаментальном уровне.

Письмо князя Курбского попало точно в цель, о чем свидетельствует спровоцированное им ответное «пространное и многоразумнее» послание со стороны царя. В этом тексте много всего – и эмоциональные восклицания, и избыточные житейскими подробностями рассказов с жалобами на нелегкую царскую долю, но основной посыл Ивана IV – как, впрочем, и в большинстве его произведений – имеет богословское содержание. В центре внимания царя два связанных между собой вопроса: о «самовластии» человека и о природе власти православного государя. Обращение Ивана IV к этим темам не случайно. Для русской мысли конца XV–XVI вв. проблема человеческого «самовластия» была одной из наиболее актуальных, она стала предметом продолжительной полемики<sup>13</sup>, в которой так или иначе приняли участие наиболее видные мыслители эпохи – как ортодоксального, так и еретического направления (Федор Курицын, Феодосий Косой, Максим Грек, Ермолай-Еразм, Иосиф Волоцкий, Иван Грозный, Андрей Курбский). Поводом для начала этой полемики послужило развитие в России религиозно-реформационных движений, протекавших в русле европейской Реформации, одним из векторов которой было стремление вернуться к первоистокам веры и, основываясь на них, осмыслить вызовы времени, в числе которых не последнее место занимала проблема бытия человека в обществе, претерпевающим значительные изменения. По словам А.И. Кли-

<sup>12</sup> Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 119.

<sup>13</sup> Подробнее см.: Черняев А.В. Идея «самовластия» человека в русской социально-философской мысли XVI в. // Историко-философский ежегодник 2010. М., 2011. С. 239–260.

банова, «за богословскими спорами стояли проблемы философской антропологии, человеческие и смысложизненные проблемы, в первую очередь и в главную – проблема сущностных сил человека... Утверждение духовной свободы как неотъемлемой, по понятиям времени, свыше дарованной идейно-нравственной ценности, определявшей человека в его качестве человека, не могло не вести и к утверждению социальной свободы человека»<sup>14</sup>. Русская полемика о свободе-«самовластии» была отголоском более чем тысячелетней западной дискуссии о свободе и предопределении, наиболее яркие эпизоды которой – спор Августина с Плагием и Лютера с Эразмом Роттердамским<sup>15</sup>.

В русской мысли XVI в. раннехристианская идея самовластия личности породила целый спектр истолкований: от антропологического оптимизма в сопряжении с проектами социального переустройства (у мыслителей-реформаторов) до прямого отрицания какого-либо блага в «самовластии», и даже самой его возможности (у Иосифа Волоцкого и его последователей). Иосифлянская концепция получила завершение и применение в теории и практике Ивана Грозного, с точки зрения которого все людское самовластие персонифицировано в фигуре православного царя. Причем Иван Грозный именно в Первом послании Андрею Курбскому впервые специально обратился к рассуждениям на эту тему. Царь прямо отождествляет утверждение о самовластии человека с ересью, в частности с учением манихеев, которые «суесловят, что небом обладает Христос, а землей – самовластный человек, а преисподней – дьявол»<sup>16</sup>. В таком же духе Иван IV объясняет бегство князя и повторивших его поступок: «...ибо вы не захотели жить под властью Бога и нас, данных Богом государей, слушать и повиноваться нам, а захотели жить по своей воле» (в оригинале: «в самовольстве самовластно жить»)<sup>17</sup>. Перечисляя своему корреспонденту неурядицы, постигшие Россию в годы правления «Избранной Рады», царь констатирует: «все то учинилось от вашего самовольства»<sup>18</sup>.

Свою аргументацию против свободы-«самовластия» Иван Грозный развивает также в посланиях Сигизмунду II Августу и Яну Роките. Монарх-богослов не отрицает изначального самовластия, которым человек был наделен от Бога, однако настоятельно проводит мысль, что после грехопадения самовластие осталось в прошлом и в теперешних условиях существования человек его лишен. «Понеже убо Господь... сотворил человека самовластна, яко и Адам преже бысть преступления» – указывается в «Ответе» протестантскому богослову, лидеру секты Чешских братьев Яну Роките<sup>19</sup>. В послании польскому королю Сигизмунду II Августу эта мысль была развернута и полемически заострена: «А што брат наш писал еси, што Бог сотворил человека и волность ему даровал и честь, ино твое писанье много отстоит от истины: понеже первого человека Адама Бог сотворил самовластна и высока и заповедь положи, иж от единого древа не ясти, и егда заповедь преступи и каким осужением осужен бысть! Се есть первая неволя и бесчестье». Далее перечислялись ветхозаветные примеры ставшей уделом человека «неволи и бесчестья», и все это приводило к выводу о тотальном отсутствии свободы в

<sup>14</sup> Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 153, 158.

<sup>15</sup> См.: Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. М., 1999.

<sup>16</sup> Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 148.

<sup>17</sup> Там же. С. 46–47.

<sup>18</sup> Там же. С. 104.

<sup>19</sup> Библиотека литературы Древней Руси. С. 228.

человеческом бытии: «Видиши ли яко везде убо несвободно есть»<sup>20</sup>. Автор не склонен сожалеть об утраченном самовластии, которое в конечном счете способно приносить людям лишь неприятности, о чем красноречиво свидетельствует уже судьба Адама и Евы, за самовольный поступок изгнанных из рая. Также и для потомков первых людей самовластие остается в первую очередь свободой для «падения», возможностью предаться во власть дьявола: «А иже самовольно предаша себе князю мира сего и прелести его последоваша, сии убо своеволне впадают, под царство смертное подкланяются»<sup>21</sup>. Неотъемлемый элемент пагубного «самоволия» – свобода мысли, вольнодумство. Поэтому, отвечая Яну Роките, Грозный выражает возмущение самим фактом свободы мысли, демонстрируемой протестантскими проповедниками, которые осмеливаются «от себя» мыслить и «самовластно учить»<sup>22</sup>.

Таким образом, «самовластие» и «самовольство» – очевидный источник зла. Но кто положит предел пагубному самовольству, какая воля способна направить людские деяния во благо? Не иначе как единственный «во вселенной», «Богом поставленный» православный самодержец, являющийся иконой и земным представителем Вседержителя. В письмах Ивана Грозного Андрею Курбскому проводится определенная параллель между русским царем и Царем небесным – Христом. В частности, измена Курбского сопоставляется с предательством Иуды, а воинские подвиги князя и его сподвижников на службе царю характеризуется через евангельскую притчу о «рабах неключимых»: «...ибо все это вы совершили не по желанию, а как рабы – по принуждению и даже с ропотом»<sup>23</sup>. При этом Грозный совершенно уверен, что воевать за русского царя – значит «укреплять православие»<sup>24</sup>, причем «православие» выступает как некая сущностная характеристика российского религиозно-политического режима. Соответственно, измена «православию» (в том числе измена царю) – тягчайшее преступление, достойное изгнания с родины («никого мы из своей земли не изгоняли, кроме тех, кто изменил православию»)<sup>25</sup>. Отметим, что неразрывная духовная связь русского православия и русского самодержавия, впервые декларированная Иваном Грозным, стала предметом рефлексии представителей русской религиозно-философской мысли в начале XX в., часть которых заново открыла тот факт, что «самодержавие, вера в русское царство и православие, вера в русского Бога – два исторических явления одной и той же метафизической сущности»<sup>26</sup>.

С точки зрения Ивана Грозного, «православие» превыше всего, оно даже может послужить единственным оправданным основанием для политического неповиновения, ибо «дети не должны противиться родителям, а рабы господам ни в чем, кроме веры»<sup>27</sup>. Однако России это не касается, так как русский царь имеет полное право заявить: «...как в прошлом, так и сейчас, веруем верой истинной в истинного и живого Бога». Вырисовывается логика, согласно которой, чем «истиннее» исповедуемая царем вера, тем основательнее, крепче и беспредельнее его самодержавство. В свою очередь, ограничения монархической власти предстают как признак еретичества, и даже без-

<sup>20</sup> Послания Ивана Грозного. М.; Л., 1951. С. 243, 244.

<sup>21</sup> Библиотека литературы Древней Руси. С. 228.

<sup>22</sup> Там же. С. 245, 246.

<sup>23</sup> Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 147.

<sup>24</sup> Там же. С. 148.

<sup>25</sup> Там же. С. 155.

<sup>26</sup> Мережковский Д.С. Революция и религия // Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д. Царь и революция. М., 1999. С. 146.

<sup>27</sup> Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 124.

божия: «А о безбожных народах что и говорить! Там ведь у них цари своими царствами не владеют, а как им укажут их подданные, так и управляют»<sup>28</sup>. При этом царь Иван не видит греха в кровавых жестокостях и бесчинствах, которые творили его войска в Ливонии, ведь ее население нельзя назвать православным, а значит, никто не обязан обращаться с ним по-христиански: «... в этих странах нет христиан»<sup>29</sup>. Эти рассуждения Ивана IV контрастируют с гуманистическим учением о равенстве всех без различия народов и вер мыслителя-реформатора Феодосия Косого, демонстрируя дистанцию, образовавшуюся между полярными интерпретациями христианской идеи «самовластия» в русской мысли XVI в.

Как уже было отмечено, политическое богословие Ивана Грозного в значительной степени было основано на идеях Иосифа Волоцкого и являлось их продолжением. В связи с этим целесообразно вспомнить основные тезисы первого идеолога русской теократии. С тех пор, как дед Ивана Грозного – Иван III – отказался от планов секуляризации церковных земель и ополчился против еретиков, Иосиф Волоцкий без устали возвеличивал фигуру русского царя, напоминая ему, что он «естеством подобен есть всем человеком, а властию же подобен есть вышнему Богу»<sup>30</sup>. Сакральный характер власти православного государя связывался у Иосифа с особой пастырской миссией этой власти, призванной не только и не столько заботиться о земном («телесном»), сколько обеспечивать условия для «спасения души» своих подданных и противостоять нарастающему мировому злу, одним из проявлений которого виделось распространение реформационных идей, ересей. Вот как Иосиф суммировал обязанности «благочестивого государя»: «Подобает же ти... всяко тщания и о благочестии имети и сущих под тобою от треволнения спасти, душевна и телесная, и душевное бо есть треволнение еретическое учение»<sup>31</sup>.

Миссия православного самодержца приобретала дополнительное величие в контексте эсхатологических настроений эпохи, жившей в перманентном ожидании «антихриста» и конца света. В «сдерживании» сил зла решающая роль отводилась не кому иному, как московскому православному царю, «последнему во вселенной», от благочестивой ревности которого теперь зависела судьба всего «православного христианства». «Да ныне аще ты, государь, – наставлял Иосиф Василия III, – не подщишия и не подвигнешися о сих, не утолиши скверных еретик, темное их еретическое учение, – ино, государь, погибнуть всему православному христианству»<sup>32</sup>.

Иосиф не ограничивается проведением параллели между властью царской и божественной («по подобию небесна власти дал ти есть небесный царь скипетр земнаго царства»)<sup>33</sup>. В его построениях царь – живой смертный человек – фактически изымается из естественного социального пространства и встраивается в священную иерархию духовного мира, где занимает место непосредственно после Бога и Богородицы: «Занеже, государь, надежа и упование по Бозе и по Пречистой Богородицы ты, государь, наше»<sup>34</sup>. Мало того: в посланиях Иосифа Волоцкого православный «государь всея Руси» предстает не просто «надеждой» православных христиан, гарантом благочестия и благоверия, но и своего рода медиатором между

<sup>28</sup> Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 126.

<sup>29</sup> Там же. С. 123.

<sup>30</sup> Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 184.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Там же. С. 230.

<sup>33</sup> Там же. С. 183.

<sup>34</sup> Там же. С. 229.

Богом и человеком, даже Богом и миром, земным «заместителем» Господа Вседержителя. «Вас бо, – обращается Иосиф к земным царям, – Бог в себе место избра на земли (курсив мой. – А. Ч.) и на свой престол вознес, посади, милость и живот положи у вас»<sup>35</sup>. К тому же, земной царь – «страшное и всевидящее око небесного царя»<sup>36</sup>, именно он «не попускает» совершаться злу, ибо ему ведомы сердца и помышления людей. Такая сверхъестественная прозорливость позволяет земному царю предвосхищать Божий суд и уже в земной жизни сполна жаловать «добрых» и казнить «злых», не дожидаясь второго пришествия Христа.

Несмотря на то, что Иосифа Волоцкого принято считать апологетом православия, в отстаивании последнего он порой заходит настолько далеко, что впадает в сомнительные с точки зрения ортодоксии богословские крайности. Примером тому – крайний пессимизм в оценке моральных способностей человека у Иосифа: из его утверждений следует, что само по себе обладание христианской истиной неспособно вооружить людей в борьбе против зла и заблуждений. Только сила государства под водительством мудрого и прозорливого православного самодержца может действительно защитить общество от «треволнений душевных и телесных». «И аще бы не ты, государь, показал ревность о православней вере христианстей и любовь к Господу Богу и Пречистой Богородици и ненависть к еретиком и казнь на иже жидовская мудрствующих, было бы уже безчисленное множество православных христиан в жидовской вере»<sup>37</sup>. Выходит, что человек, руководствующийся собственным разумом и самостоятельно принимающий решения, – человек «самовластный» – находится в роковой власти зла, а потому неизбежно склонен к заблуждениям и греху. И только сакрализованная воля православного государя способна предотвратить пагубные последствия человеческого своеволия. Описывая власть русского царя в богословских терминах, автор «Просветителя» фактически не оставляет места не только для самовластия человека, но и для Промысла Божьего: таким образом, борец с ересями Иосиф Волоцкий сам по сути дела отходит от ортодоксии, которая всегда настаивала на участии божественной воли во всем, что происходит в мире, – будь то в форме поддержки или «попущения».

Земному царю у Иосифа Волоцкого присваиваются божественные атрибуты, а «Царь небесный» как бы выносятся за скобки, удаляется из мира, оставляя свои функции земному двойнику. Если на заре европейского абсолютизма фигура земного монарха представлялась уже практически недостижимой для простых смертных и наделенной фантастическим могуществом, что говорить о «Небесном владыке»? Можно предположить, что в этом стремлении найти небесному Богу «заместителя» в лице земного православного государя по-своему отразилось нарастание того, что впоследствии будут называть секуляризацией культуры, в которой постепенно сокращалось сознание божественного присутствия. Религиозные войны, всплески религиозного фанатизма и социально-религиозные катаклизмы позднего Средневековья, думается, лишь подтверждают такое предположение, ибо по существу эти явления имели кризисный характер, были своего рода судорогами агонизирующего средневекового мира. Можно согласиться с мнением А.Л. Дворкина, рассматривающего Ивана Грозного как выразителя уже не традицион-

<sup>35</sup> Послания Иосифа Волоцкого. С. 230.

<sup>36</sup> Там же. С. 184.

<sup>37</sup> Там же. С. 231.

но-византийской, а новой, противоречивой и двусмысленной «ренессансной религиозности»<sup>38</sup> – с поправкой на то, что говорить о «традиционной религиозности» как некоей константе вообще едва ли возможно.

Итак, именно в позднесредневековом мрачно-апокалиптическом, эсхатологическом контексте следует воспринимать как идеологию Ивана IV, так и его социально-политическую практику. По мнению Р.Г. Скрынникова, Первое послание Ивана Грозного Андрею Курбскому можно считать идейной программой введенной тогда же опричнины, вокруг истолкования смысла и значения которой историки сломали немало копий. Как отмечает А.Л. Юрганов, учреждение этого загадочного социально-политического института нужно рассматривать в связи с эсхатологическими ожиданиями «конца времен», под знаком которых протекала вся жизнь русского общества позднего Средневековья; соответственно, и «главные этические понятия, о которых спорили Грозный и Курбский, не только соотносились с грядущим Страшным судом, но и прямо вытекали из представлений о нем»<sup>39</sup>. Социальная напряженность возрастала по мере приближения символических дат, одной из которых был год 7070 «от Сотворения мира» (от Рождества Христова 1562), когда в очередной раз ожидалось наступление конца света. По всей видимости, на фоне соответствующих настроений у Курбского формировался неутешительный диагноз нравственного состояния русского общества и затем план побега из этой забывшей Бога страны, а у Грозного – замысел опричного эксперимента. В опричнине царь попытался напрямую реализовать идеи Иосифа Волоцкого, повторенные и развитые в его собственных посланиях Курбскому, не только возложив на себя высшую пастырскую миссию, но и претендуя на роль органа прямой теократии, возглавляющего финальную битву со злом в экстремальных условиях «последних времен» перед Страшным Судом – в соответствии с «Откровением» Иоанна Богослова, согласно которому перед Вторым Пришествием должен наступить период ожесточенной борьбы между силами добра и зла. Апокалиптическая подоплека царских инициатив подтверждается и на уровне атрибутики, такими деталями, как, например, планировка Опричного дворца, который воплощал в себе эсхатологические представления Ивана Грозного и его эпохи. Наиболее красноречивый элемент – известная по описанию опричника немецкого происхождения Г. Штадена крестообразная дворцовая церковь, оставленная без кровли. Нет сомнений, что в стране, где умели возводить храмы за один день (отсюда словосочетание «обыденная церковь»), такой долгострой при царском дворце был невозможен. Зато в лицевых апокалипсисах XVI в. именно так изображался Сион – город святых, место спасения верных, или избранных (избранник – одно из значений слова «опричник»).

В свою очередь, опричнина во многом напоминала западные духовно-воинские ордена позднего Средневековья – как своими символическими атрибутами, так и по типу социальной организации: она имела свой особый устав, ее члены отрекались от общества и семьи, царь выполнял роль «игумена» (что соответствовало званию великого магистра), одеяния опричников напоминали монашеские и т. д. Как писал И.И. Полосин, «орденскую практику Западной Европы Иван Грозный не мог не знать. А в Западной Европе XV–XVI вв. на смену собственно церковным, монашеским папским орденам, появляются ордена светского типа: *ordres de noblesse*, *ordres de mérite* [ордена знатности, ордена заслуг] и – что нас особенно интересует – *ordres de cour*,

<sup>38</sup> См.: Дворкин А.Л. Иван Грозный как религиозный тип. Статьи и материалы. Н. Новгород, 2009.

<sup>39</sup> Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 375.

Hausorden [придворные ордена]»<sup>40</sup>. Иван Грозный в то время вел войну в Ливонии, находившейся под властью как раз такого рыцарского ордена. Другим образцом мог служить доминиканский орден, монахи которого играли важную роль в деятельности католической инквизиции и имели давние связи с Россией (через Великий Новгород), а их эмблема в виде собачьей головы («псы Господни») была заимствована опричниками. Прототипом опричнины мог стать и орден иезуитов, созданный специально для борьбы с Реформацией. Вероятно, организация духовно-воинского братства на манер западных рыцарских орденов представлялось Ивану Грозному единственно надежным средством спасти державу и Церковь перед лицом набиравшей силу религиозной Реформации (за ходом развития которой он пристально следил), «шатания умов» и «крамолы». Предпринятый А.Л. Юргановым «анализ смысловых структур средневекового сознания показывает, что опричнина в восприятии Иваном Грозным была синкретическим явлением: не столько политического, сколько религиозного характера. Люди XVI в. не различали эти две сферы: “политика” для них – осуществление христианских задач и целей. Опричнина – своеобразная мистерия веры, образ будущего на земной тверди. Опричные казни превращались в своеобразное русское чистилище перед Страшным Судом»<sup>41</sup>.

В этой связи особое значение приобрел поднятый Иваном IV на новую высоту культ Михаила Архангела. Стремясь подчеркнуть, что его деятельность имеет небесную санкцию, в Первом послании Андрею Курбскому царь писал: «Предстатели имеем вся небесныя силы, архангели и ангели, якоже Моисею предстатель бысть Михаил архангел, Иисусу Навину и всему Израилю; та же... в новой благодати первому христианскому царю Константину, невидимо предстатель Михаил архангел пред полком его хожаше и вся враги его побеждаше и отголе даже донныне всем благочестивым царем пособствует»<sup>42</sup>. Примечательно, что и сам Курбский отдал дань этим представлениям, написав в Третьем послании царю о предводительствуемом им под Казанью войске, – правда, в прошедшем времени: «и перед полками христианскими шел ангел хранитель с воинством своим»<sup>43</sup>. Согласно христианской мифологии, Архангел Михаил является предводителем «Небесного воинства», поэтому его считали своим покровителем средневековые воины, князья и правители; не стала исключением и московская великокняжеская династия, сделавшая своей усыпальницей Архангельский собор Кремля, освященный в честь св. Михаила. О том, что Иван IV почитал Архангела Михаила не просто корпоративным патроном, а своим личным покровителем, можно привести немало свидетельств, в первую очередь – написанный царем в его честь поэтический цикл «Канон и молитва Ангелу Грозному воеводе», где акцентируется представление, согласно которому в преддверии Божьего суда Архангел Михаил наказывает грешников и содействует их спасению («Великий мудрый хитрец, никто же может твоя хитрости разумети, дабы скрылся от твоея нещадности!»)<sup>44</sup>. Фактически Ангел Грозный был избран Грозным царем не только в качестве персонального покровителя, но также и учителя, образца для подражания. Для иллюстрации этого тезиса сошлемся на специальное исследование О.А. Добиаш-Рождественской, посвященное средневековому культу св. Михаила, где его образ характеризуется так: «Он почти на грани-

<sup>40</sup> Полосин И.И. Социально-политическая история России XVI – начала XVII вв. М., 1963. С. 152.

<sup>41</sup> Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. С. 403.

<sup>42</sup> Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 36.

<sup>43</sup> Там же. С. 178.

<sup>44</sup> Библиотека литературы Древней Руси. С. 282.

це добра и зла. Борясь за добро, он часто бывает яростен, иногда бесцельно жесток. Он карает, убивает, сечет розгами, уносит смерчем, ударяет молнией. Это гневный Бог и святой Сатана»<sup>45</sup>. Очевидно, что Ивану Грозному импонировал не только воинственный и безжалостный характер Архангела, но и его апокрифическая миссия – служить раздаятелем Божьего гнева, уже здесь, на земле, предвосхищая Страшный суд. Это представление, весьма сомнительное с точки зрения ортодоксальной эсхатологии, Грозный царь отстаивает в пылу спора с князем Курбским, явно примеряя данную миссию на себя: «Я же знаю и верю, что тем, кто живет во зле и преступает Божьи заповеди, не только там мучиться, но и здесь суждено испить чашу ярости Господней за свои злодеяния и испытать многообразные наказания»<sup>46</sup>.

В качестве выразительной иллюстрации к рассматриваемым текстам можно указать на икону середины XVI в. «Благословенно воинство Небесного Царя», которая служила атрибутом царского места в Успенском соборе Московского кремля. На ней изображено возвращающееся из Казани победоносное войско Ивана Грозного, предводительствуемое Архангелом Михаилом в сопровождении целого сонма святых. По наблюдению историка искусства О.И. Подобедовой, композиция иконы построена на переплетении небесного и земного планов, за счет чего достигается эффект религиозного освящения миссии русского войска во главе с царем: «Эти две темы – небесное воинство, состоящее из князей-прародителей и святых воинов, “подвизавшихся” за землю Русскую, шествующее к “обетованному граду”, и апофеоз воинской славы Ивана IV, “сподобльшегося ввоиниться” в число “воинства Отца Небесного” – теснейшим образом переплетаются, превращаясь в единое “тайнодействие”»<sup>47</sup>. Проблема заключалась в том, что войны Ивана Грозного, в отличие от проводившихся его предшественниками, уже не имели оборонительного характера и, строго говоря, больше не могли рассматриваться в традиционной парадигме «заступничества» за землю Русскую. Для их оправдания потребовался целый комплекс пропагандистских мероприятий, призванных доказать их необходимость и предначертанность в плане исторических судеб Русской земли. В том числе – различные вербальные и невербальные (как вышеупомянутая икона) тексты, где развиваются представления о войнах Грозного как ведущихся в защиту веры и ее чистоты, ради освобождения русских людей, томящихся в плену у неверных, а также церковное прославление в лике святых князей, отличившихся подвигами в битвах с татарами либо принявших мученичество в Золотой Орде. Фактически пафос высокого религиозного осмысления войны против татар нагнетался обратно пропорционально реальной угрозе, которую они представляли для русского народа и государства; чем менее очевидна была необходимость войны, тем в более пафосном религиозном освящении она нуждалась.

Однако теория и практика христианской войны Ивана Грозного под лозунгом защиты чистоты веры оказалась не слишком последовательной. Начиная с того, что вторгшееся в христианскую Ливонию русское войско возглавлял прибывший прямиком из Казани татарский хан Шигалей (подобная практика русских царей стала уже недоброй традицией). Андрей Курбский пенял Ивану Грозному, что он платит крымскому хану огромную дань, рассчитывая, что тот нападет на Речь Посполитую, тем самым провоцируя пролитие

<sup>45</sup> *Добиаи-Рождественская О.А.* Культ святого Михаила в латинском Средневековье V–XIII вв. Пг., 1917. С. 46.

<sup>46</sup> Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 148.

<sup>47</sup> *Подобедова О.И.* Московская школа живописи при Иване IV. Работы в Московском Кремле 40-х–70-х годов XVI века. М., 1972. С. 28.

крови братьев-христиан<sup>48</sup>. И если в татарах Курбский тоже видел «беззаконных измаильтян», то войны с христианскими народами Европы, пусть и не исповедующими православие, по убеждению князя, не могли расцениваться в качестве богоугодных предприятий: «А еще хвалишься повсеместно и гордишься, что будто бы силою животворящего креста лифляндцев окаянных поработил. Не знаю и не понимаю, как в это можно было поверить: скорее – под сенью разбойничьих крестов»<sup>49</sup>. И здесь проявляется один из важнейших моментов размежевания между князем и царем – противоположный православному национализму Ивана Грозного христианский интернационализм Андрея Курбского. Разумеется, было бы преувеличением записывать князя в число людей, обладающих экуменическим сознанием, – он принадлежал своей эпохе, и конфессиональный фактор продолжал для него оставаться решающим принципом идентичности. Не случайно, что и оказавшись в Литве, он продолжал осознавать себя православным, причем стал активным религиозно-общественным деятелем, включился в межконфессиональную полемику, стремясь защитить и укрепить позиции православия в Литве.

Это, конечно, свидетельствует о том, что князь Курбский отнюдь не был каким-то беспринципным беглецом, думающим только о своей безопасности и выгоде, как зачастую пытаются представить. Важно отметить, что православие в Литве неизбежно отличалось от московского: это была уже не превращенная в политический инструмент безальтернативная государственная религия, как в России, а одно из вероисповеданий в ряду других, вынужденное сосуществовать в условиях религиозной конкуренции. В связи с этим требовались совсем иные ресурсы и методы – в частности, ощущался острый дефицит русскоязычных текстов богословско-догматического и полемического содержания, ибо среди существующих переводов преобладали произведения морально-практического, а не теоретического характера. Восполнить эту лауну и стремился Курбский, приложивший немало усилий для осуществления переводов святоотеческих произведений философско-богословского содержания в рамках защиты православия перед лицом вызовов со стороны западных исповеданий. Но в процессе этой работы он основательно приобщился к европейскому просвещению, результатом чего стала уже не только идейно-политическая, но и культурная пропасть между ним и Иваном Грозным, который, несмотря на свой талант и доморощенную ученость, представлялся с этой точки зрения бескультурным невеждой.

Андрей Курбский неоднократно указывает на это обстоятельство как прямо, так и косвенно, констатируя пробелы в познаниях своего корреспондента и в связи с этим сетуя на интеллектуальную отсталость всей находящейся под его властью России. Например: «Об этом подробнее пишет святой Симеон Метафраст в истории своей, описывая его житие (св. Николая. – А. Ч.), которое, думаю, на Руси у вас еще не переведено, – то истинное житие этого светоча»<sup>50</sup>; «Во все времена люди спасались, подчиняя худшее лучшему. Почитай об этом в книге блаженного Исаака Сирина и в книге премудрого Иоанна Дамаскина. Только я думаю, что в твоей невежественной земле она еще полностью не переведена с греческого языка, а здесь она целиком переведена и очень тщательно выправлена»<sup>51</sup>. В некоторых случаях Курбский посылает Грозному выполненные им самим переводы античных авторов – что-

<sup>48</sup> См.: Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 170.

<sup>49</sup> Там же. С. 171.

<sup>50</sup> Там же. С. 176.

<sup>51</sup> *Филлюшкин А.И.* Перевод-интерпретация Третьего послания Андрея Курбского Ивану Грозному // *Филлюшкин А.И.* Андрей Курбский. С. 280.

бы, с одной стороны, познакомить его с их идеями, вооружиться их словами, а с другой – лишний раз продемонстрировать свое интеллектуальное превосходство. Как показано в монографии В.В. Калугина, посвященной анализу литературно-теоретических взглядов, писательской и переводческой технике Андрея Курбского, следование принципам филологической (и – шире – общеинтеллектуальной) культуры являлось в сознании князя неотъемлемым условием соблюдения также и чистоты православной веры, выражаемой словесно: «Курбский требовал от произведения грамматической обработанности и риторической украшенности текста. Следование правильному способу письма – строгой пунктуации и орфографии – было для него жизненно необходимым для сохранения совершенного учения православия»<sup>52</sup>.

Весьма красноречивы присланные князем Курбским Ивану IV фрагменты в собственном переводе из сочинения Цицерона «Против Клавдия», представляющего собой стоически окрашенную апологию политического эмигранта: «А изгнание страшно... не тем, для кого вся земля – дом <...> Будет ли побежден и низложен тот, кого нельзя выгнать из града? Ибо что есть град? Всякое ли сборище лютых и ненавидящих друг друга людей? ...Это не истинный град, если в нем не соблюдаются законы, попораны суды, сенат перестал быть представителем общего дела. Это не град, а сборище разбойников, и благодаря тебе, их вождю, они бесчинствуют на площади... Не из града я был изгнан, потому что его так назвать нельзя... Я всегда был настоящий гражданин. Ты же не достоин называться гражданином, потому что никто одновременно не может быть врагом Рима и его гражданином.... Может быть, перестанешь беситься и рассмотришь свои поступки?.. Всех злодеев и безбожников, которые считают тебя своим вождем, по закону требуется предать изгнанию. Они уже по своей сути изгнанники, хотя еще не покинули своей страны... Ты утверждаешь, что ты находишься в Риме? Нет, ты не в Риме, ты в каком-то странном месте пребываешь»<sup>53</sup>.

К словам Цицерона Курбский присовокупляет собственное резюме: «Смотри, о царь, внимательно: как языческие философы естественным путем сумели постичь такую правду и дивную мудрость... а мы только на словах христиане называемся, но не можем постичь правду»<sup>54</sup>. Последняя приведенная нами цicerоновская сентенция – о Риме – звучит полисемантически: в ней и буквальный смысл слов великого римлянина, и универсальное этическое истолкование ситуации, когда честный изгнанник в большей степени вправе считаться гражданином великого города, чем остающиеся в нем конформисты, и, наконец, острая филиппика в адрес русского царя, примеряющего на себя роль императора «Третьего Рима»...

Сам факт обращения Андрея Курбского к наследию Цицерона показателен. Этот автор принадлежал к числу популярнейших фигур античности, приковывавших к себе внимание гуманистов эпохи Возрождения в разных странах Европы. Интерес к нему Курбского, сподвигшегося даже заняться

<sup>52</sup> Калугин В.В. Андрей Курбский и Иван Грозный (Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя). М., 1998. С. 145.

<sup>53</sup> Филлошкин А.И. Перевод-интерпретация Третьего послания Андрея Курбского Ивану Грозному. С. 274–276.

<sup>54</sup> Там же. С. 276. Интересно отметить, что Курбский признает не только «естественный разум» языческих философов, но фактически также теорию естественного права и естественной морали, указывая, что помимо евангельских заповедей существуют заповеди естественные, «которые в поганских языцех соблюдаемы и сохраняемы и сохранитись будут и соблюдатись по военному в нас прирождению от Бога» (Библиотека литературы Древней Руси. С. 452).

переводом творений Цицерона на русский язык, можно расценить как один из признаков принадлежности князя к ренессансному гуманизму. Причем данный тезис будет справедлив применительно к обоим значениям понятия гуманизма – и в мировоззренческом плане, подразумевающим представление о человеке как мере всех вещей, и в культурно-историческом, маркирующем людей определенной субкультуры с характерным для них стилем жизни и мышления, объединяемых страстной «жадностью к словесности». Вероятно, эту жажду в Курбском по-своему пробудил еще первый его наставник, Максим Грек – едва ли не единственный в тогдашней России носитель ренессансной гуманистической культуры. Однако на родине овладеть этой культурой даже у князя не было реальной возможности. Зато, оказавшись в Литве, он с настоящей «жадностью к словесности» принялся сначала восполнять пробелы в своем образовании, а затем и сам пополнил ряды профессионалов гуманитарного знания, с успехом освоив латинский язык (когда ему было уже за сорок!). Ренессансно-гуманистическая эстетика отразилась не только на стиле творчества Курбского; целый ряд фактов биографии князя характеризуют его как человека гуманистического стиля жизни. Это, в частности, культ книги и трепетное отношение к собранной им библиотеке, которую он при побеге вынужден был бросить в Дерпте и впоследствии много хлопотал, пытаясь ее вернуть. С другой стороны, одной из предполагаемых причин расторжения брака с Марией Гольшанской было не что иное, как поглощенность князя книжными занятиями, увлекаясь которыми, он не всегда уделял достаточно внимания своей супруге...

Упреки в невежестве и бескультурьи, бросаемые князем царю, звучат едва ли не с большим возмущением, чем собственно политические и идеологические претензии. И это совершенно в духе этоса гуманистов Ренессанса, возводивших знание в ранг высшей добродетели. Так, по словам Гуарино Веронезе, среди них «Безграмотный человек бывал изобличаем, подобен чудовищу, и ни один порок не считался позорней, нежели прослыть неученым»<sup>55</sup>. Во Втором и Третьем посланиях Андрей Курбский не упускает случая продемонстрировать своему оппоненту разделяющую их культурную дистанцию. Он бросает Ивану Грозному упреки, что тот пишет «невежественно», «дико» и многословно, причем осмеливается писать так «в чужую землю, где встречаются и люди, знающие не только грамматику и риторику, но и диалектику, и философию»<sup>56</sup>. В то же время князь стремится соблюдать подобающую человеку, облагороженному познаниями, меру в выражении своих мыслей и эмоций, ибо «не подобает мужам благородным браниться, как простолюдинам»<sup>57</sup>.

В.О. Ключевский обратил внимание на любопытный аспект переписки Андрея Курбского и Ивана Грозного: по его наблюдению, оппоненты «не столько полемизируют друг с другом, сколько исповедуются один другому»; при этом «Каждый из них твердит свое и плохо слушает противника»<sup>58</sup>. Пожалуй, выдающийся историк прав лишь отчасти. Действительно, с одной стороны, многие аргументы в этом споре словно бы «повисают в воздухе», не принимаются во внимание, а то, что пишется, порой трудно связать с текстом, на который дается ответ. Князь и царь ведут переписку, почти не внимая доводам друг друга, их общение больше похоже на два затянувшихся монолога, чем на диалог в собственном смысле. И это, конечно, проблема не

<sup>55</sup> Цит. по: *Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение: проблемы и люди. М., 1995. С. 111.

<sup>56</sup> Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 163.

<sup>57</sup> Там же. С. 164.

<sup>58</sup> *Ключевский В.О.* Соч.: в 9 т. Т. 2. Ч. 2. М., 1987. С. 159.

только данной переписки, но и русской культуры в целом, где традиционно царят жесткие оппозиции и недостаточно развита культура диалога, умения слушать и слышать другую сторону. Но в то же время, на некоем фундаментальном уровне, Иван Грозный с Андреем Курбским, несомненно, друг друга понимали. Если к историческим и идейно-политическим аргументам корреспондента они не были склонны прислушиваться, то в религиозно-богословском аспекте вели вполне предметный диалог. Поэтому их переписка и вошла в историю, приобрела символическое значение и сохраняет актуальность доныне. Это не просто ситуативная полемика политических оппонентов, это встреча двух выкристаллизованных полярных версий русской духовности. Ведь перед нами два мыслителя, стоящие, казалось бы, на единой духовной платформе: оба воспитаны на общей национальной культуре, оба глубоко православные, более того – ревнители православия. В каком-то смысле можно даже провести параллель между Иваном Грозным, который воевал за чистоту веры при помощи оружия и репрессий, и Андреем Курбским, защищавшим веру при помощи интеллекта. Но, разумеется, это были совсем разные войны и совсем разные веры. Если Иван Грозный использовал религиозную идею для разжигания вражды, с целью противопоставить Россию Европе, а в самой России установить царство террора и искоренить людское «самовластие», то Андрей Курбский, обращаясь к выработанным европейцами научным методам, откликаясь на многообразие религиозно-философских идей Запада, фактически реализовывал диалогическую модель и ратовал за культурное сближение России и Европы. По словам В.В. Калугина, «Курбский – исключительно интересный тип книжника с новым культурным сознанием. Писатель-интеллектуал, он сумел соединить славяно-византийскую и западноевропейскую культурные традиции»<sup>59</sup>. Все это позволяет назвать князя Курбского одним из первых русских европейцев.

Отправляясь от общих православно-христианских оснований, князь и царь дают им разные толкования и приходят к противоположным, совершенно не совместимым выводам. В одном случае – ксенофобная национально-религиозная исключительность, в другом – христианский универсализм и ранний русский европеизм. Иван IV сформулировал дерзкую теократическую утопию, провозгласив себя орудием Божьей воли, а Россию – последним в мире оплотом «православия», Третьим Римом и Новым Иерусалимом в одном лице. В ответ Курбский указывает Грозному, что он не орудие воли Божией, а еретик и злодей, что утверждаемый им в России авторитарный режим больше напоминает не Град Божий, а скорее нечто противоположное, вызывает inferнальные ассоциации: «...затворил ты царство Русское, свободное естество человеческое, словно в адавой твердыне, и если кто из твоей земли поехал... в чужие земли, ты такого называешь изменником, а если схватят его на границе, то казнишь страшной смертью»<sup>60</sup>. В «Предисловии к Новому Маргариту» Курбский проводит ту же мысль, дополняя ее напоминанием об «образе и подобии Божиим» в человеке как основании свободы последнего: «...затворяют, словно в адской твердыне, свободное естество (по закону Божию), то есть человека, созданного по образу и подобию Бога»<sup>61</sup>.

И это тоже полемика с царем, который, как мы помним, не признавал человеческой свободы («самовластия»). Снабженное богословской аргументацией отрицание свободы служило Ивану Грозному не только предпосылкой для строительства государства, где никакому «самовластию» – кроме право-

<sup>59</sup> Калугин В.В. Андрей Курбский и Иван Грозный. С. 145.

<sup>60</sup> Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 172.

<sup>61</sup> Библиотека литературы Древней Руси. С. 557.

славного самодержца – нет места, но и универсальным алиби для оправдания любых своих деяний («и я – человек: нет ведь человека без греха, один Бог безгрешен»)<sup>62</sup>. Как показывает Андрей Курбский, этот порочный ход мысли привел царя к нравственному и политическому банкротству: «Благородных мужей поглотила лютость мучителей их, а вместо них остались калеки, которых силишься ставить воеводами, и упрямо выступаешь против разума и Бога»<sup>63</sup>; «Ныне же со всем своим воинством ты в лесах прячешься, как хоронится одинокий беглец, трепещешь и скрываешься, хотя никто не преследует тебя, только совесть твоя в душе твоей вопиет»<sup>64</sup>. Но, в отличие от Ивана Грозного, Андрей Курбский не отрицает свободы-«самовластия», видя именно в ней шанс для царя: «Очнись и встань! Никогда не поздно, ибо самовластие наше и воля, до той поры как не расстанется с телом душа»<sup>65</sup>. Причем этот тезис Курбского подтверждался веским аргументом: в ответ на царское «нигде не свободно есть» князь собственным примером продемонстрировал возможность свободы, как некогда «мудрец брадатый» – возможность движения.

### Список литературы

- Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение: проблемы и люди. М.: РГГУ, 1995. 448 с. Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11: XVI век / Под ред. Д.С. Лихачева. СПб.: Наука, 2001. 684 с.
- Гаврюшин Н.К.* Премудрая святая диалектика. «Философские главы» преподобного Иоанна Дамаскина на Руси. Н. Новгород: Бегемот, 2003. 100 с.
- Дворкин А.Л.* Иван Грозный как религиозный тип. Статьи и материалы. Н. Новгород: Христиан. б-ка, 2009. 342 с.
- Добиаш-Рождественская О.А.* Культ святого Михаила в латинском Средневековье V–XIII вв. Пг.: Эконом. Типо-Литогр., 1917. 410 с.
- Ерусалимский К.Ю.* Назначение «Истории» // *Андрей Курбский.* История о делах великого князя московского / Отв. ред. Ю.Д. Рыков. М.: Наука, 2015. С. 221–287.
- Калугин В.В.* Андрей Курбский и Иван Грозный (Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя). М.: Яз. рус. культуры, 1998. 417 с.
- Клибанов А.И.* Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект Пресс, 1996. 368 с.
- Ключевский В.О.* Соч.: в 9 т. Т. 2. Ч. 2. М.: Мысль, 1987. 448 с.
- Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д.* Царь и революция / Под ред. М.А. Колерова. М.: ОГИ, 1999. 222 с.
- Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука, 1979. 432 с.
- Подобедова О.И.* Московская школа живописи при Иване IV. Работы в Московском Кремле 40–х–70–х годов XVI века. М.: Наука, 1972. 208 с.
- Полосин И.И.* Социально-политическая история России XVI – начала XVII вв. М.: Изд-во АН СССР, 1963. 382 с.
- Послания Ивана Грозного / Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.; Л.: Наука. 1951. 716 с.
- Послания Иосифа Волоцкого / Отв. ред. И.П. Еремин. М.; Л.: Изд-во АН СССР. 1959. 390 с.
- Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Аллепским / Пер. с араб. Г. Муркоса. М.: ОСЛН, 2012. 728 с.

<sup>62</sup> Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 125.

<sup>63</sup> Там же. С. 172.

<sup>64</sup> Там же. С. 177.

<sup>65</sup> Там же. С. 180.

- Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. М.: Греко-лат. каб., 1999. 208 с.
- Филлюшкин А.И. Андрей Курбский. М.: Молодая гвардия, 2008. 299 с.
- Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS, 1988. 601 с.
- Черныаев А.В. Идея «самовластия» человека в русской социально-философской мысли XVI в. // Историко-философский ежегодник'2010. М., 2011. С. 239–260.
- Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС, 1998. 448 с.

## At the dividing line of political thought in Russia: Correspondence between Andrei Kurbsky and Ivan the Terrible

*Anatoly Chernyaev*

PhD in Philosophy, Head of the Department. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: Chernyaev@iph.ras.ru

The aim of the present paper is to provide a historical and philosophical analysis and an up-to-date interpretation of the correspondence between Andrei Kurbsky and Ivan the Terrible. According to the author, the decisive point of disagreement between the two was a difference not just of political and ideological, but also of cultural and aesthetic priorities: Prince Kurbsky's commitment to the Renaissance humanism (his acquaintance with it began long before his departure from Russia) did not allow him to adopt the program of cultural isolation and political authoritarianism implemented by the Tsar. Whereas the latter used the religious idea with the aim get Russia turn against Europe and to suppress freedom aspirations inside Russia, Kurbsky, with his keen interest in European scientific methods and fascinated by the diversity of religious and philosophical ideas in the West, opted for the dialogic model of social interaction and championed cultural rapprochement between Russia and Europe. It would be fair to say that Prince Kurbsky was one of the first Russian Europeans. Hence the interpretation proposed by the author, according to which the correspondence between Andrei Kurbsky and Ivan the Terrible can be regarded as a manifestation of the dramatic collision between divergent vectors of Russian political thought, the opposing versions of Russian spirituality and Russian mission. These ideological extremities, first crystallized in the famous epistolary duel of 17<sup>th</sup> century, kept being reproduced at almost every stage in the history of Russian society as a constant and integral part of its identity, a problem of an indubitably existential nature. Controversy between Ivan the Terrible and Andrei Kurbsky in many ways provided the model of historiosophical thinking and shaped the format of political debate in Russia.

**Keywords:** Andrei Kurbsky, Ivan the Terrible, Maximus the Greek, Joseph of Volokolamsk, Russia and Europe, Renaissance, political theology, autocracy, freedom, humanism

### References

- Adrianova-Perets, V. (ed.) *Poslaniya Ivana Groznogo* [Epistles of Ivan the Terrible]. Moscow; Leningrad: Nauka Publ., 1951. 716 pp. (In Russian)
- Batkin, L. *Ital'yanskoe Vozrozhdenie: problemy i lyudi* [The Italian Renaissance: Challenges and People]. Moscow: RGGU Publ., 1995. 448 pp. (In Russian)
- Chernyaev, A. "Ideya 'samovlastiya' cheloveka v russkoi sotsial'no-filosofskoi mysli XVI v." [The Idea of 'Autocracy' of Man in the Russian Social and Philosophical Thought of the XVI century], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik'2010* [History of Philosophy Yearbook'2010]. Moscow: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2011, pp. 239–260. (In Russian)
- Dobiash-Rozhdestvenskaya, O. *Kul't svyatogo Mikhaila v latinskom srednevekov'e V–XIII vv.* [The Cult of St. Michael in the Latin Middle Ages, V–XIII centuries]. Petrograd: Ekonomicheskaya Tipo-Litografiya Publ., 1917. 410 pp. (In Russian)

Dvorkin, A. *Ivan Groznyi kak religiozniy tip. Stat'i i materialy* [Ivan the Terrible as a Religious Type. Articles and Materials]. Nizhnii Novgorod: Khristianskaya biblioteka Publ., 2009. 342 pp. (In Russian)

Eremin, I. (ed.) *Poslaniya Iosifa Volotskogo* [Epistles of Joseph of Volokolamsk]. Moscow; Leningrad: AS USSR Publ., 1959. 390 pp. (In Russian)

Erusalimskiy, K. *Naznachenie 'Istorii'* [Purpose of 'History'], in: Andrei Kurbsky, *Istoriya o delakh velikogo knyaza moskovskogo* [The Story about the Affairs of the Grand Duke of Moscow], ed. by Yu. Rykov. Moscow: Nauka Publ., 2015, pp. 221–287. (In Russian)

Filyushkin, A. *Andrei Kurbskii* [Andrei Kurbskii]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2008. 299 pp. (In Russian)

Florovskii, G. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Paris: YMCA-PRESS, 1988. 601 pp. (In Russian)

Gavryushin, N. *Premudraya svyataya dialektika. 'Filosofskie glavy' prepodobnogo Ioanna Damaskinana Rusi* [Wise Sacred Dialectic. 'Philosophical Chapters' of St. John of Damascus in Russia]. Nizhnii Novgorod: Begemot Publ., 2003. 100 pp. (In Russian)

Kalugin, V. *Andrei Kurbskij i Ivan Groznyi (Teoreticheskie vzglyady i literaturnaja tehnika drevnerusskogo pisatelja)* [Andrei Kurbsky and Ivan the Terrible (Theoretical Views and Literary Technique of Ancient Russian Writer)]. Moscow: Jazyki russkoj kul'tury Publ., 1998. 417 pp. (In Russian)

Klibanov, A. *Dukhovnaya kul'tura srednevekovoi Rusi* [Spiritual Culture of Medieval Russia]. Moscow: Aspekt-Press Publ., 1996. 368 pp. (In Russian)

Klyuchevskii, V. *Sochineniya* [Works], vol. 2/2. Moscow: Mysl' Publ., 1987. 448 pp. (In Russian)

Kolerov, M. (ed.) D. Merezhkovskii, Z. Gippius, D. Filosofov. *Tsar' i revolyutsiya* [King and the Revolution]. Moscow: OGI Publ., 1999. 222 pp. (In Russian)

Likhachev, D. (ed.) *Perepiska Ivana Groznogo s Andreem Kurbskim* [Correspondence between Ivan the Terrible and Andrei Kurbsky]. Leningrad: Nauka Publ., 1979. 432 pp. (In Russian)

Likhachev, D. (ed.) *Biblioteka literatury Drevnei Rusi* [Library of Literature of Ancient Russia], vol. 11: XVI century. St.Petersburg: Nauka Publ., 2001. 684 pp. (In Russian)

Murkosa, G. (trans.) *Puteshestvie Antiokhiiskogo Patriarkha Makariya v Rossiyu v polovine XVII veka, opisannoe ego synom, arkhidiakonom Pavlom Allepskim* [The Travel of the Patriarch of Antioch Macarius to Russia in the middle of the XVII century, described by his Son, Archdeacon Paul Allepsky]. Moscow: OSLN Publ., 2012. 728 pp. (In Russian)

Podobedova, O. *Moskovskaya shkola zhivopisi pri Ivane IV. Raboty v Moskovskom Kremle 40-kh – 70-kh godov XVI veka* [Moscow School of Painting under Ivan IV. The Works in the Moscow Kremlin at 40s–70s of the XVI century]. Moscow: Nauka Publ., 1972. 208 pp. (In Russian)

Polosin, I. *Sotsial'no-politicheskaya istoriya Rossii XVI – nachala XVII vv.* [The Socio-political History of Russia at XVI – early XVII centuries]. Moscow: AS USSR Publ., 1963. 382 pp. (In Russian)

Stolyarov, A. *Svoboda voli kak problema evropeiskogo moral'nogo soznaniya. Ocherki istorii: ot Gomera do Lyutera* [Free Will as a Problem of European Moral Consciousness. Essays on the History from Homer to Luther]. Moscow: GLK Publ., 1999. 208 pp. (In Russian)

Yurganov, A. *Kategorii russkoi srednevekovoi kul'tury* [Categories Russian Medieval Culture]. Moscow: MIROS Publ., 1998. 448 pp. (In Russian)

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

А.Р. Фокин

### АРИСТОТЕЛЕВСКИЕ КАТЕГОРИИ В ЛАТИНСКОЙ ТРИНИТАРНОЙ ТЕОЛОГИИ (Марий Викторин, Августин, Боэций)\*

**Фокин Алексей Русланович** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН, 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; преподаватель кафедры теологии. Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ». 115409, г. Москва, Каширское ш., 31; e-mail: al-fokin@yandex.ru

Начиная со второй половины IV в. н. э. латинские христианские мыслители стали пользоваться категориями Аристотеля, такими как «сущность» и «отношение», «потенция» и «акт», «материя» и «форма» и др., чтобы с их помощью описать догмат о Божественной Троичности. Так, Марий Викторин проводил различие между Отцом как чистым Бытием (*esse*), тождественным с Божественной сущностью, и Сыном как его определяющей формой (*ens, esse formatum*). Он рассматривает Отца в качестве потенции, Сына – в качестве акта, а Св. Духа как Их внутреннюю связь (*connexio*). Августин также относит к Богу категорию сущности и отношения и рассматривает Лица Троицы в качестве трех отношений внутри одной сущности. Боэций придал этому учению совершенную логическую форму, где отношения между Отцом, Сыном и Святым Духом интерпретируются в соответствии с законом тождества ( $A = A$ ), как отношения Бога к Самому Себе. Этот вариант тринитарной доктрины, основанный на аристотелевских *Категориях*, был унаследован западной средневековой схоластикой, где он трансформировался в учение о «субсистентных отношениях» в Боге.

**Ключевые слова:** греческая философия, Аристотель, логика, категории, метафизика, теология, тринитарная доктрина, Марий Викторин, Августин, Боэций

---

Как известно, логико-философское наследие Аристотеля, начиная с XIII в., оказало определяющее влияние на развитие западной средневековой философии и теологии, что хорошо видно на примере таких выдающихся христианских теологов, как Александр Гэльский, Альберт Великий, Фома Аквинский, Дунс Скот, Боэций Дакийский и др. Однако о влиянии мысли Стагирита на латинскую патристику (II–VIII вв.) известно гораздо меньше. Исключение, пожалуй, составляет Северин Боэций, знаменитый своими переводами аристотелевского «Органона» и комментариями к “*Isagoge*” Порфирия. Но и до Боэция можно найти примеры обращения латинских хри-

---

\* Статья написана в рамках проекта РГНФ № 15-23-08001 «Об отношении теоретических и практических наук в философии Аристотеля».

стианских мыслителей к логико-философскому наследию Аристотеля. Особенно это касается такой специфической сферы теологического дискурса, как тринитарная теология<sup>1</sup>. Данная статья призвана заполнить имеющуюся в отечественной историко-философской науке лауну и систематизировать наши знания о влиянии Аристотеля на формирование тринитарной доктрины в латинской патристике<sup>2</sup>.

Влияние логики и метафизики Аристотеля на развитие латинской тринитарной доктрины начинается с Мариа Викторина (ок. 291–382 гг.). Этот римский ритор и философ, на склоне лет обратившийся в христианство, одним из первых сделал перевод на латынь двух логических трактатов Аристотеля – «Категорий»<sup>3</sup> и «Об истолковании»<sup>4</sup>, а также составил свои собственные комментарии на *Категории* (в 8 книгах)<sup>5</sup> и на “Isagoge” Порфирия<sup>6</sup>. Однако для нас бóльший интерес представляют его теологические трактаты: «О рождении Божественного Слова» и «Против Ария»<sup>7</sup>, в которых он в целях рационального обоснования и защиты христианской веры в Божественную Троицу широко использовал аристотелевские категории, такие как «сущее», «сущность», «отношение», а также парные универсальные концепты: «потенция» и «акт», «субъект» и «предикат», «содержание» и «форма». При этом все эти концепты Викторин интерпретировал в русле неоплатонической традиции, перенося их из сферы чистой логики или физики в сферу чистой метафизики.

Тринитарное учение Викторина можно разложить на учение о двух диадах: *Отец – Сын* и *Сын – Дух*:

Если Бог [Отец] и Христос [Сын] – одно (unum), и Христос и Дух – также одно (unum), то по справедливости Три – это одно по силе и по сущности (vi et substantia). Однако, хотя первые Два – одно, Они различны, так что Отец – это существование акта (actualis exsistentia), то есть субстанциальность (substantialitas), а Сын – это существующий акт (actus exsistentialis). А Два других суть Два таким образом, что Сын и Дух Святой суть Два в одном, то есть в движении (in motu), и Они Два таким образом, что Два – одно (unum duo). И первые суть Два так, что Два – одно. И таким образом, поскольку Два в одном и поскольку Два – одно, Троица существует как одно<sup>8</sup>.

Рассмотрим первую из этих диад. Различие между Отцом и Сыном и взаимоотношение между Ними Викторин доказывает на основе различия таких аристотелевских концептов, как *возможность* и *действительность* (или *потенция* и *акт*), *покой* и *движение*, *сущность* и *явление*, *содержание* и *форма*. При этом, хотя именно Аристотель на концептуальном уровне

<sup>1</sup> Тринитарная теология, или тринитарная доктрина, – христианское учение о единстве и Троичности Бога.

<sup>2</sup> Подробнее о формировании латинской тринитарной доктрины см. в нашей книге: Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014.

<sup>3</sup> Не сохранился. См. Hadot P. Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. P., 1971. P. 110, 187–188.

<sup>4</sup> Также не сохранился. Ibid. P. 110–111, 189.

<sup>5</sup> Также не сохранились. Ibid. P. 110.

<sup>6</sup> Сохранился лишь частично у Боэция, см. *Божий*. Dial. in Porph. // PL. T. 64. Col. 9–70; а также Porphyrii Isagoges fragmenta M. Victorino interprete / Ed. L. Minio-Paluello, B.G. Dod. Bruges, 1966. P. 6–7 (Aristoteles Latinus 1). См. также *Исидор Севильский*. Ethymol., 25 // PL T. 82. Col. 143D.

<sup>7</sup> Подробнее об этих и других теологических сочинениях Мариа Викторина, а также о его философско-теологической системе в целом см. в нашей книге: Фокин А.Р. Христианский платонизм Мариа Викторина. М., 2007.

<sup>8</sup> Adv. Ar. III 18.11–19; ср. Adv. Ar. I 49.1–8; I 54.3–4. См. также: Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 460, 467; Hadot P. Introduction // Marius Victorinus. Traité théologique sur la Trinité. P., 1960. P. 81–83.

ввел различие между понятиями возможности и действительности (*δύναμις* и *ἐνέργεια*)<sup>9</sup>, однако сам он относил это различие к физическому миру, состоящему из формы и материи, и отрицал его в отношении бестелесного и нематериального сущего, в том числе и Перводвигателя, сущность которого есть чистая деятельность и в котором нет места никакой потенциальности, что говорило бы о том, что он еще не достиг совершенства и не может ничего двигать вечным движением<sup>10</sup>. Однако уже в среднем платонизме (в частности, у Нумения и Алкиноя) в учении о первых началах встречается различие на Ум, находящийся в возможности и покое, и Ум, находящийся в действительности и воздействующий на материю<sup>11</sup>. Вслед за этим Плотин, прекрасно знавший учение Аристотеля о возможности и действительности<sup>12</sup>, учил о Едином как об абсолютной творческой «потенции всего» (*δύναμις πάντων*), а об Уме как о «первой деятельности» (*ἡ πρώτη ἐνέργεια*) и первой сущности (*οὐσία*), с которой совпадает деятельность<sup>13</sup>.

Вслед за неоплатониками Викторин также переинтерпретирует учение Аристотеля и находит в библейском Боге место для потенциальности. В самом деле, по мысли Викторина, Бог Отец – это первичное Бытие которое есть «Сила и потенция существования» (*vis et potentia existendi*)<sup>14</sup>; в Нем сущность (*substantia*) совпадает с чистым Бытием (*esse purum*)<sup>15</sup>, и потому Ему соответствуют понятия *потенции, силы, сокрытости и покоя* (*potentia, virtus, occultus, quietus*), в то время как Сыну, Который раскрывает это простое Бытие в форме актуально Сущего, обладающего жизнью и мышлением, соответствуют понятия *формы, акта, проявления, исхождения и движения* (*forma, actio, manifestatio, progressio, motus*)<sup>16</sup>:

Бог [Отец] – это потенция (*potentia*), а Логос – акт (*actio*), в каждом из Двух есть один и другой... Отец потому Отец, что потенция порождает акт, а Сын потому акт, что акт происходит из потенции. Следовательно, и Отец в Сыне, и Сын в Отце, но каждый из Них – в другом, и потому Они едины. А Два Они потому, что то, что каждый из Них есть в большей степени, проявляет себя по сравнению с другим (*quod magis est, id alterum apparet*); ведь Отец есть в большей степени (*magis*) потенция, а Сын – акт, и потому Он другой, что есть в большей степени акт, а акт Он в большей степени потому, что это акт, направленный вовне (*foris actio*)<sup>17</sup>.

Согласно бытию Отец и Сын существуют всегда вместе и единосущны друг другу, а согласно потенции и акту (*secundum quod est potentia et actione*) Отец – это потенция, а Сын – акт<sup>18</sup>. Как чистое Бытие Отец «потенциально первичнее» (*potentialiter prior*) Сына как Действия и Движения, которое Он порождает<sup>19</sup>. Отец – это потенция существования, жизни и мышления, которые находятся в Нем «в скрытом виде» (*in occulto*), «в себе (*in se*) и

<sup>9</sup> *Aristot. Metaphys.* IX 1, 1045b32 и далее.

<sup>10</sup> *Aristot. Metaphys.*, XII 6, 1071b 17 и далее; *Phys.*, VIII 6, 258b 10 и далее.

<sup>11</sup> *Numenius. Fr.* 11.11–20. 15.2–10; *Alcin. Epit.* 10.2–3; см. также *Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P.*, 1968. P. 483.

<sup>12</sup> *Plotin. Enn.* II 5.

<sup>13</sup> *Enn.* V 3.15.32–33; V 3.5.35–48; V 3.12.27; VI 8.18; VI 9.5–6. Ср. также: *Porphyr. Com. in Parm.* 14.16–26; *Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. I. P.* 483.

<sup>14</sup> *Adv. Ar.* IV 19.4–6.

<sup>15</sup> *Adv. Ar.* II 4.43–44.

<sup>16</sup> См. *Adv. Ar.* I 19.22–23; 19.43–44; I 27.24–28; I 40.27–28; II 4.19–21; 4.29–31; III 2.12–4.5; 3.3.1–4; 17.14–15; IV 4; 16; *Com. Philip.* 2.6, PL 8, 1207C; *Com. Eph.*, 1.22, PL 8, 1250D–1251A и др.

<sup>17</sup> *Adv. Ar.* II 3.34–44.

<sup>18</sup> *Adv. Ar.* I 4.19.22–23, 41–44.

<sup>19</sup> *Adv. Ar.* III 3.1–4.

включены в существование (circa existentiam), или скорее сами суть то же, что и существование»<sup>20</sup>. Отцу как потенции свойственно находиться в покое (quiescere)<sup>21</sup>, а Сыну свойственна деятельность (actio)<sup>22</sup>, и не просто деятельность, но жизнь и мышление (vita et voûς, intelligentia, cognoscentia)<sup>23</sup>. Он есть «актуализированная потенция» или «деятельное проявление» Отчей потенции (potentia activa, potentia actuosa), дающее всем остальным сущим соответствующую сущность, жизнь или познание<sup>24</sup>. Существование, жизнь и мышление в Нем находятся как «в действующем акте (in actu agente), то есть в проявленном виде (in manifesto)»<sup>25</sup>.

Соединяя аристотелевские понятия потенции и акта с понятием сущего, которое также занимает важное место в «Метафизике» Аристотеля<sup>26</sup>, Марий Викторин развивает учение об Отце и Сыне как *потенциально Сущем* и *актуально Сущем*<sup>27</sup>:

То, что превышает Сущего (supra τὸ ὄν), является сокрытым Сущим (absconditum τὸ ὄν). А проявление сокрытого есть порождение (manifestatio generatio est), поскольку потенциально Сущее (potentia ὄν) порождает актуально Сущее (operatione ὄν). Ведь ничто не рождается без причины. И если Бог есть причина всего, Он есть и причина рождения Сущего (τοῦ ὄντος), и хотя Он Сам превышает Сущего (supra τὸ ὄν), тем не менее Он близок к Сущему (vicinus τῷ ὄντι) как Его Отец и Родитель. В самом деле, беременная женщина имеет сокрытым в себе то, что она потом родит. Ведь плод существует и до рождения, но существует в сокрытом состоянии, и посредством рождения проявляется как актуально сущее (ὄν operatione) то, что было сущим потенциально (ὄν potentia), и, истинно говоря, сущее [проявляется] в результате актуализации сущего (ὄν operatione τοῦ ὄντος). Ибо акт рождает вовне. Что же он рождает? То, что было внутри. Итак, что же было внутри Бога? Не что иное, как Сущее (τὸ ὄν), истинно Сущее (verum τὸ ὄν), скорее же Предсущее (προόν), которое превышает сущего как наиболее общего рода (supra generale ὄν genus), превышает истинно сущих (ὄντως ὄντα), которое [становится] Сущим когда потенция уже актуализирована (ὄν iam operante potentia). Это есть Иисус Христос. Ибо Он Сам сказал [Моисею]: *Если спросит: Кто тебя послал? Скажи: Сущий (ὁ ὄν)*<sup>28</sup>. В самом деле, только Сущий (ὁ ὄν) есть то Сущее (ὄν), которое вечно Сущее (semper ὄν)<sup>29</sup>.

Кроме того, для раскрытия внутренних отношений между Отцом и Сыном Викторин привлекает учение Плотина о «двойном действии» (διττῇ ἐνέργειᾳ), которое может рассматриваться как дальнейшее развитие аристотелевского понятия о Перводвигателе как Уме, вечно мыслящем самого себя, сущность которого заключается в его деятельности (αὐτοῦ ἡ οὐσία νόησις), т. е. актуальном самомышлении (νοήσεως νόησις)<sup>30</sup>. Как известно, у Плотина

<sup>20</sup> Adv. Ar. IV 30.29–36.

<sup>21</sup> Adv. Ar. I 27.

<sup>22</sup> Adv. Ar. I 47.

<sup>23</sup> Adv. Ar. I 27; IV 30.

<sup>24</sup> Adv. Ar. I 37.14–15; 39.10; 47.11.

<sup>25</sup> Adv. Ar. IV 30.36–37.

<sup>26</sup> Как известно, метафизика, согласно Аристотелю, это «некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе» (*Aristot. Metaphys. IV 1, 1003a*; ср. также: IV 2, 1005a; VI 1, 1026a).

<sup>27</sup> Ср. *Aristot. Metaphys. IX 1, 1045b–1046a*.

<sup>28</sup> Ср. Исх. 3:13–14.

<sup>29</sup> De gen. div. Verbi, 14.

<sup>30</sup> *Aristot. Metaphys. XII 7, 1073ab; XII 9, 1074b*; ср. De anima III 5.

двойное действие составляет существенную деталь механизма эманации<sup>31</sup>. Действительно, первое действие (*ἐνέργεια*), которое есть также покой (*στάσις*) и тождество (*ταυτότης*), пребывает сокрытым в высшем принципе (например, в Едином или Уме) и само есть этот принцип, т. е. совпадает с самой его сущностью, почему и называется «действием сущности» (*ἐνέργεια τῆς οὐσίας*). Второе действие, которое есть движение (*κίνησις*), начинающееся с различия (*ἐτερότης*), изливается вовне и кладет основание для нового бытия, почему и называется «действием из сущности» (*ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας*). Затем это новое неопределенное действие обращается назад к своему началу, достигает тождества с самим собой и становится самостоятельной ипостасью, т. е. актуальным проявлением породившего ее первоначала<sup>32</sup>.

Подобным образом и Викторин проводит такое же различие между Отцом и Сыном как между внутренним и внешним действием. В самом деле, согласно Викторину, Отец, будучи чистым Бытием, совпадающим с сущностью, есть *внутреннее действие* (*intus insita operatio*), которое лишено движения, а Сын, будучи чистой деятельностью, есть *действие, действующее вовне* (*operatio quae foris operatur; foris apparens operatio*)<sup>33</sup> и актуализирующее содержание внутреннего действия:

Отец есть Бытие (*quod est esse*), Логос – Действие (*quod est operari*). И в первую очередь есть Бытие, а во вторую – Действие. Конечно, само Бытие также имеет внутри себя внутреннее действие, ибо какая же жизнь или какое мышление может быть без движения, то есть действия?<sup>34</sup> Следовательно, это есть не просто Бытие, но само первичное Бытие, вследствие того, что покой для него есть то же самое, что и бытие. Таким же образом и Действие, то есть второе, называется Действием потому, что оно действует не внутри, а вовне. В самом деле, когда Действие проявляется (*apparente... operatione*), оно есть и называется Действием, и считается и действительно является самопорождением. Таким образом, само Действие имеет [в себе] и само Бытие, точнее [сказать], не имеет, поскольку само Действие есть Бытие, ведь Бытие и Действие существуют как [нечто] совместное и простое (*simul... et simplex*). Природа высших сущих проявлена и обладает самим бытием и сущностью в соответствии с тем, что находится в покое, а деятельностью и действием – в соответствии с тем, что находится в движении. А Бытие, находящееся в движении, есть проявление Бытия согласно Действию<sup>35</sup>.

Кроме того, основываясь на том же платиновском учении о «двойном действии», Викторин проводит различие в Боге между *vivere* («жить») как неопределенным действием (*actus*), совпадающим с сущностью, и *vita* («жизнью») как образом (*forma*) этого действия, в результате чего получается, что Сын – это Жизнь, являющаяся адекватной формой Отца как жизненного акта, лишённого формы<sup>36</sup>. Точно такое же различие между Отцом и Сыном Викторин проводит, исходя из понятия «мысленного акта» (*intellegerere*) как неопределенного действия и «мышления» (*intelligentia*) как формы этого действия<sup>37</sup>.

Помимо этого Викторин различает два принципа (*duo λόγοι*): один – благодаря которому каждая вещь существует (*per quem unumquidque sit*), т. е. *сущность* (*substantia*), и другой – благодаря которому она существует

<sup>31</sup> Henry P. The «Adversus Arium» of Marius Victorinus: the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity // Journal of Theological Studies. 1950. No. 1. P. 45–47.

<sup>32</sup> Plotin. Enn. V 4.2; V 1.3.

<sup>33</sup> Adv. Ar. I 4.3–10; cp. I 12.29–32; IV 27.1–29.23.

<sup>34</sup> Cp. Plato. Sophist. 248e–249b.

<sup>35</sup> Adv. Ar. I 4.1.

<sup>36</sup> Adv. Ar. IV 1.1–15.32.

<sup>37</sup> Adv. Ar. IV 18.59–32.13.

определенным образом (*per quem quomodo sit*), т. е. *образ существования*. Перенося эти принципы на Божественное бытие, Викторин соотносит сущность с Отцом, а образ ее существования – с Сыном<sup>38</sup>. Если Отец как чистое Бытие лишен всякого образа, формы, качества и определения<sup>39</sup>, то Сын есть Его Образ (*imago*) или Форма (*forma*) и как таковой обладает всем тем, что имеет Отец<sup>40</sup>. Сын – это «проявленная Форма Отца» (*forma in manifesto, forma apparens*), которая в Отце находится в скрытом виде (*in occulto*)<sup>41</sup>. Исходя из определения Викторинем сущего как «оформленного бытия» (*esse formatum*)<sup>42</sup>, можно сказать, что Отец есть Сущее постольку, поскольку Он есть *чистое бытие вместе с непроявленной формой* (которая есть Сын «в недрах Отца»), а Сын есть Сущее постольку, поскольку Он есть *проявленная форма бытия*, полученного от Отца. Отец есть единая сущность, которая, гипостазировавшись как Отец, дает Сыну также возможность гипостазироваться, то есть быть не просто формой, но Формой, особым образом обладающей всем содержанием бытия Отца. Таким образом, в Отце есть полное тождество между сущностью и бытием, Сын же есть Форма, которая полагает саму себя как Форму, в некотором роде обретающую независимость от сущности<sup>43</sup>.

Наконец, Викторин развивает учение о Св. Духе как Божественном «Самосознании» (*sui ipsius cognoscentia*)<sup>44</sup>, в котором Бог «определяет Самого Себя» (*ipse se ipsum circumterminavit*) и «мыслит Самого Себя» (*te ipsum intellegis*)<sup>45</sup>. Данное учение через неоплатоников восходит к упомянутому выше учению Аристотеля об Уме, мыслящем самого себя (*νοῦς... νοεῖ... αὐτὸς αὐτόν*), из XII книги *Метафизики*<sup>46</sup>. Более того, в своих *Гимнах о Троице* Викторин рассматривает Отца в качестве потенции, Сына – в качестве акта, а Святого Духа в качестве *внутренней связи* (*corula, connexio, complexio, communicatio*) между Ними, делающей Их единым<sup>47</sup>, в чем он предвосхищает тринитарные построения Аврелия Августина, к которому мы теперь и переходим.

Действительно, Аврелий Августин (354–430 гг.) был следующей важной фигурой в латинской патристике, кто предпринял попытку опереться на логико-философские идеи Аристотеля для построения рациональной тринитарной доктрины. В «Исповеди» он сам рассказывает о том, как он познакомился с аристотелевскими «Категориями»<sup>48</sup>:

Когда я был лет двадцати от роду, мне в руки попало одно произведение Аристотеля под названием «Десять категорий» – карфагенский ритор, мой учитель, и другие люди, считавшиеся учеными, раздуваясь от гордости,

<sup>38</sup> Adv. Ar. IV 26.18–23.

<sup>39</sup> Adv. Ar. I 49.23–25.

<sup>40</sup> Adv. Ar. IV 30.2–6.

<sup>41</sup> Adv. Ar. IV 30.28–29; 20.21–24.

<sup>42</sup> Adv. Ar. II 4.45–46; 49–50; 54–57.

<sup>43</sup> *Hadot P.* Introduction. P. 79–81.

<sup>44</sup> Adv. Ar. I 57.28–29. Ср. *Морескини К.* История патристической философии. С. 459.

<sup>45</sup> Adv. Ar. I 31.19–20; ср. IV 18.44–33.25; Adv. Ar. IV 28.5–10; Com. Philip. 2.5, PL 8, 1207C.

<sup>46</sup> *Aristot.* *Metaphys.* XII 7, 1073ab; XII 9, 1074b.

<sup>47</sup> *Hymn.* I 4–6; III 42, 46, 50, 242–245.

<sup>48</sup> Как предполагают исследователи, «Категории» были единственным сочинением Аристотеля, с которым Августин был знаком непосредственно; см.: *Courcelle P.* *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore.* P., 1948. P. 156; *Морескини К.* История патристической философии. С. 496. Вероятно, Августин также знал *Введение* (*Isagoge*) Порфирия к Категориям Аристотеля по переводу Мария Викторина; см.: *Courcelle P.* *Ibid.* P. 164–168; *Du Roy O.* *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391.* P., 1966. P. 71; *Морескини К.* Указ. соч. С. 500–501.

трещали о нем, и, слыша это название, я только и мечтал об этой книге, как о чем-то великом и божественном; – я же самостоятельно прочитал ее и понял. Когда я беседовал по поводу этих категорий с людьми, которые говорили, что они с трудом их поняли и то лишь с помощью ученых наставников, объяснявших их не только словесно, но и с помощью многочисленных рисунков на песке, то оказалось, что они могут сказать мне о них только то, что я узнал сам при своем самостоятельном чтении. По-моему, книга эта совершенно ясно толковала о сущностях, например, человеке, и о том, что им присуще: например, фигура человека – какова она; сколько в нем футов роста; его родство, например, чей он брат; место, где он находится; время, когда родился; стоит ли он, или сидит; обутый он или вооруженный; делает ли что-то, или что-то претерпевает. Под эти десять категорий, для которых я привел некоторые примеры, и под саму категорию сущности подходит бесконечное число явлений<sup>49</sup>.

Вместе с тем, как замечает далее Августин<sup>50</sup>, при попытке применить аристотелевские категории к Богу оказывается, что не все они применимы к Нему, либо применимы лишь в несобственном смысле. В самом деле, категория сущности, которая по-латыни передается как *substantia*, предполагает, что сущность есть основа и подлежащее (*subjectum*) различных свойств, или акциденций<sup>51</sup>. Однако Бог по Своей природе абсолютно прост и неизменен<sup>52</sup>, так что в Нем нет и не может быть различия между сущностью и свойствами, субъектом и предикатами, а значит, Он не может в собственном смысле быть назван *субстанцией*, что автоматически предполагало бы в Нем наличие *акциденций*. В самом деле, как поясняет Августин:

Даже если прилично говорить о Боге, что Он существует в качестве субстанции (*subsistere*), [это выражение] правильно понимается только относительно тех вещей, в которых как в подлежащих (*subjectis*) существует то, о чем говорится, что оно существует в некоем подлежащем (*in aliquo subjecto*), как, например, цвет или форма в теле <...> Итак, если Бог существует в качестве субстанции, то чтобы Он мог называться субстанцией в собственном смысле (*proprie*), в Нем должно существовать что-то как в подлежащем (*tanquam in subjecto*), и тогда Он уже не будет простым (*simplex*); а также для Него тогда будет не одно и то же – быть и быть всем тем, что о Нем говорится по отношению к Нему Самому, как, например, великий, всемогущий, благой и все, что подобным образом весьма прилично говорится о Боге. Однако недопустимо говорить, что Бог подстоит и подлежит (*subsistat et subsit*) Своей благодати и что Его благодать не есть субстанция или, скорее, сущность (*essentia*), а также и то, что Бог не есть Своя благодать, но что она существует в Нем как в подлежащем. Отсюда ясно, что Бог называется субстанцией в несобственном смысле (*abusive*), чтобы этим более употребительным словом обозначить сущность (*essentia*), чем Он называется истинно и в собственном смысле (*vere ac proprie*), так что, возможно даже, что только одного Бога следует называть сущностью (*essentiam*). В самом деле, Он единственный, Кто подлинно существует (*est vere*), поскольку Он существует неизменно, и это Свое имя Он объявил Своему слуге Моисею, когда сказал: *Я есмь Тот, Кто есмь*, и Скажи им: *Тот, Кто есть (qui est), послал меня к вам* (Исх. 3:14)<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> *Aug. Confess. IV 16.28* (пер. М.Е. Сергиенко уточнен).

<sup>50</sup> *Aug. Confess. IV 16.29*.

<sup>51</sup> См.: *De Trinit. VII 5.10* и *VII 4.9*.

<sup>52</sup> *immutabilis simplexque substantia; incommutabilis simplexque natura, De Trinit. VII 1.2; XV 17.28; ср.: De civ. Dei XI 10; Contra serm. Arrian. 14.*

<sup>53</sup> *De Trinit. VII 5.10; см. также: V 5.6 VII 4.9.*

Таким образом, принцип Божественной простоты, выраженный Августином в краткой формуле: «Бог потому называется простым, что то, что Он имеет, есть Он Сам»<sup>54</sup>, привел его к полному отождествлению в Боге сущности и ее атрибутов. Хотя идея субстанциальной простоты первоначально встречается у Плотина<sup>55</sup>, вместе с тем не исключено, что источником данного учения Августина могло быть и аристотелевское учение о Перводвигателе, который представляет собой первичную и простую сущность, находящуюся в состоянии чистой актуальности (ἡ οὐσία πρῶτη καὶ ἡ ἀπλῆ καὶ κατ' ἐνέργειαν), где, как мы уже отмечали выше, совпадает сущность (οὐσία) и деятельность (ἐνέργεια)<sup>56</sup>.

Но если в Боге нет ничего иного, кроме сущности, то как тогда следует понимать христианское учение о Троице? Что такое три Божественных Лица (personae) – Отец, Сын и Св. Дух? Для решения этого затруднения Августин вновь обращается к аристотелевским категориям. Сначала он анализирует деление категорий на субстанцию и акциденции, с одной стороны, и на отделимые и неотделимые акциденции (accidentia separabilia et inseparabilia) – с другой. Если первые (например, цвет в теле) способны утрачиваться с течением времени, тем самым производя изменения в самом субъекте (т. е. в субстанции), то вторые (например, твердость в камне) неизменно присутствуют в субстанции все время ее существования и исчезают только вместе с ее разрушением<sup>57</sup>. Однако, как мы указали выше, в Боге нет и не может быть различия между субстанцией и акциденциями, которых в Нем вообще нет: «В Боге нет ничего привходящего, поскольку в Нем нет ничего, что подвержено изменениям или может быть утрачено»<sup>58</sup>. При этом, как утверждает Августин, не все в Боге автоматически означает Его сущность, но есть нечто, что высказывается о Нем, но не есть Его сущность. Это – категория отношения (relatio, relativum, relativum praedicamentum, ad aliquid). Действительно, согласно Августину:

Хотя в Боге нет ничего, что говорилось бы согласно привходящему признаку (secundum accidens), ибо в Нем нет ничего изменчивого, однако не все, что о Нем говорится, говорится согласно сущности (secundum substantiam). Ведь [кое-что] говорится в отношении чего-либо (ad aliquid), как говорится об Отце в отношении Сына и о Сыне – в отношении Отца, что не есть привходящее (accidens), ибо один есть всегда Отец, а другой – всегда Сын <...> Но поскольку и Отец называется Отцом только по причине того, что у Него есть Сын, и Сын называется Сыном только по причине того, что Он имеет Отца, то Они называются так не согласно сущности (non secundum substantiam), поскольку никто из Них не называется так Сам по Себе (ad se ipsum), но только по отношению друг к другу и одного к другому (ad invicem atque ad alterutrum). Однако [Они называются так и] не согласно привходящему признаку (secundum accidens), поскольку и название «Отец», и название «Сын» у Них вечно и неизменно

<sup>54</sup> ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est, De civ. Dei XI 10; ср. также: De fide et symb. 9, 20; Confess. IV 14.29; De Trinit. V 5.6; V 10.11; VI 4.6; VII 1.2; VII 5.10; XV 5.8. Из этого принципа Божественной простоты следует также, что все атрибуты Бога тождественны между собой; см., например, De Trinit. VI 1.2.

<sup>55</sup> См.: Plotin. Enn. II 6.1; V 3.12; V 5.10; VI 7.17; VI 7.41; VI 8.7–8; VI 8.12–13; VI 8.15; VI 8.21 и др. Плотин, так же как и Августин (Confess. IV 14.29), считал аристотелевские категории применимыми только к материальному миру, поскольку в умопостигаемом мире есть свои категории («высшие роды») из платоновского «Софиста», см. Enn. V 1.4; VI 2.3).

<sup>56</sup> См.: Aristot. Metaphys. XII 6, 1071b 20–22; XII 7, 1072a 25–35; Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012. С. 348.

<sup>57</sup> De Trinit. V 4.5.

<sup>58</sup> De Trinit. V 4.5; ср.: V 5.6.

(aeternum atque incommutabile). Поэтому хотя «быть Отцом» и «быть Сыном» – это разные вещи, но у Них не разная сущность, поскольку Они называются так не согласно сущности, а согласно отношению (*non secundum substantiam, sed secundum relativum*); причем это отношение (*relativum*) не есть случайный признак, ибо оно неизменно<sup>59</sup>.

Так Августин сделал гениальное открытие, которое стало его определяющим вкладом в развитие тринитарной доктрины на Западе<sup>60</sup>: он ввел в нее теорию «относительной предикации» Лиц, или «теорию отношений» (*relationes*), впоследствии трансформировавшуюся в средневековую схоластическую доктрину о «субсистентных отношениях» (*relationes subsistentes*)<sup>61</sup>. Согласно этой теории, три Божественных Лица, Отец, Сын и Св. Дух, обладая одной и той же Божественной сущностью, отличаются друг от друга благодаря *отношениям*, существующим между Ними как обладающими особыми личными признаками (*proprietas personarum*)<sup>62</sup>. В свете этого представления о различии Лиц согласно *категории отношения* (*relativum praedicamentum*) Августин рассматривает такие личные признаки Отца и Сына, как «нерожденный» и «рожденный», которые, будучи различны по смыслу, не означают вместе с тем различие в сущности, поскольку «то, что говорится относительно, не указывает на сущность» (*quod autem relative pronuntiat, non indicat substantiam*), ведь Сын называется «рожденным» (*genitus*) по отношению к Родителю (*ad genitorem*), т. е. к Отцу, а Отец – Родителем по отношению к Сыну; и даже когда Отец называется «нерожденным» (*ingenitus*), то называется так не Сам по Себе (*non ad se ipsum*), но тем самым указывается, что Он не происходит от Родителя (*ex genitore non sit*)<sup>63</sup>.

Что касается третьего лица Троицы, Святого Духа, то для ответа на вопрос, относится ли Его имя к сущности Бога или оно также указывает на какое-то отношение, Августин обращается к Библии и предшествующей латинской патристической традиции, согласно которой Св. Дух – это *Дар Божий* (*donum Dei*)<sup>64</sup>. Это понятие указывает на *соотнесенность* дара с дарителем, каковым в Троице, по мнению Августина, выступают *одновременно* Отец и Сын, а значит, Дар – это то общее, что у Них есть и что Их объединяет. В самом деле, Августин замечает:

Тот Святой Дух, Который не есть сама Троица, но мыслится в Троице, когда в собственном смысле (*proprie*) называется Святым Духом, то называется так относительно (*relative*), так как Он относится и к Отцу, и к Сыну (*et ad Patrem et ad Filium refertur*), ибо Святой Дух есть Дух и Отца, и Сына (*et Patris et Filii Spiritus*). Однако само отношение из этого имени не очевидно. Но оно становится очевидным тогда, когда Он называется *Даром Божиим* (*donum Dei*). В самом деле, Он есть Дар Отца и Сына (*donum enim est Patris et Filii*), поскольку, как говорит Господь, Он *от Отца исходит* (Ин.

<sup>59</sup> De Trinit. V 5.6; ср.: De civ. Dei XI 10; De Trinit. V 6.7; V 8.9; V 9.12; VII 1.1–2; VIII Prooem. I; Ep. 170.6; 238.14.

<sup>60</sup> См.: Ayres L. Augustine and the Trinity. Camb.; N.Y., 2010. P. 213. По мнению И. Шевалье, Августин, опираясь на аристотелевское учение о категориях, развил в стройную логическую теорию то, что у греческих авторов содержалось лишь в виде отдельных мыслей и высказываний (*Chevalier I. Saint Augustin et le pensée grecque. Les relations trinitaires. Fribourg, 1940. P. 170*).

<sup>61</sup> Сам термин *relatio subsistens* появляется только у Фомы Аквинского (см.: *Thomas Aquinas. Sum. Theol. I, q. 29, a. 4, resp.*); см. также: Ayres. 2010. P. 268–272.

<sup>62</sup> См.: De civ. quaest. 56.2; De lib. arb. III 21; Serm. 71.12.18; De civ. Dei XI 24; Contra Maximin. II 10.3.

<sup>63</sup> De Trinit. V 7.8; ср.: VIII Prooem. 1.

<sup>64</sup> См.: Деян. 8:20; Ефес. 3:7; а также: *Hilar. Pict. De Trinit. II 1, 3*.

15:26), и, как утверждает апостол: *Кто Духа Христова не имеет, тот и не Его* (Рим. 8:9), то есть, он имеет в виду самого Святого Духа. Следовательно, когда мы говорим: «дар дарителя» (*donum donatoris*) и «даритель дара» (*donator doni*), мы называем их взаимно по отношению друг к другу (*relative utrumque ad invicem*). Следовательно, Святой Дух есть некая невыразимая общность Отца и Сына (*quaedam ineffabilis communio Patris Filii*)<sup>65</sup>.

Таким образом, если главным принципом *единства* Лиц Троицы у Августина является Их *единая сущность* или *субстанция* (*una essentia, una substantia*), то принципом Их *различия* являются Их *взаимные отношения* (*relationes*), понимаемые не как временные и случайные признаки, наподобие акциденций, но как необходимые, вечные и неизменные. Именно эти взаимные отношения особым образом характеризуют то, чем каждое из Лиц Троицы отличается от остальных, будучи тождественным с Ними во всем, что касается сущности. Кроме того, Августин совершенно не допускал возможности понимать в Боге сущность в смысле родовидового понятия («второй сущности» из аристотелевских «Категорий»), а лицо – в смысле индивидуально-го понятия («первой сущности» аристотелевских «Категорий») <sup>66</sup>, поскольку простая, единичная и неделимая Божественная сущность не может, подобно роду или виду, подразделяться на три индивидуальных Лица<sup>67</sup>. Поэтому у Августина взаимные отношения Лиц Троицы не могут рассматриваться как отношения трех различных *индивидов*, обладающих независимым и самостоятельным существованием, как он сам ясно утверждает: «Мы не должны понимать то, что человек был сотворен по образу вышней Троицы, т. е. по образу Божию, таким образом, что этот самый образ мыслился как три человека»<sup>68</sup>. Другими словами, отношения между Лицами Троицы у Августина не рассматриваются наподобие отношений между независимыми индивидами или личностями, например отцом и сыном или господином и рабом. Как представляется, отношения в Троице у Августина – это не что иное, как *внутренние отношения одной и той же единичной Божественной сущности (una eademque substantia) к самой себе*<sup>69</sup>. Они подобны отношению человеческого ума как единичной бестелесной субстанции (*una mens, una substantia, unum subjectum*) к самому себе, как это хорошо видно на примере различных «психологических тринитарных моделей» Августина<sup>70</sup>.

В самом деле, в этих «психологических тринитарных моделях» Августин также использует категорию отношения. Так, рассматривая триаду *ум – знание – любовь* (*mens, notitia, amor*), Августин обращает внимание на то, что все три ее элемента находятся в определенных отношениях друг с другом:

Все они целиком суть во всех целиком <...> ведь ум любит себя целиком, и знает себя целиком, и знает целиком всю свою любовь и любит целиком все свое знание, когда все эти три совершенны по отношению к самим себе (*ad se ipsa*). Итак, все эти три [элемента] чудесным образом нераздельны друг с другом (*inseparabilia sunt a semetipsis*); и каждый из них

<sup>65</sup> Aug. De Trinit. V 11.12; ср.: VII 4.7; VIII Prooem. 1; XV 19.37; De fide et symb. 19 и др.

<sup>66</sup> См.: Aristot. Cat. 2a 11–27.

<sup>67</sup> См.: De Trinit. VII 4.8; 6.11; см. также: Cross R. Quid tres? On what precisely Augustine professes not to understand in «De Trinitate» 5 and 7 // Harvard Theological Review. 2007. Vol. 100. P. 225.

<sup>68</sup> De Trinit. XII 7.9.

<sup>69</sup> См.: Chevalier I. Saint Augustin et le pensée grecque. P. 37; Hill W. The Thee-Personed God: The Trinity as a Mystery of Salvation. Washington, 1982. P. 61. См. также LaCugna C.M. God for Us. Trinity and Christian Life. San Francisco, 1991. P. 103.

<sup>70</sup> Подробнее об этих моделях см. в нашей книге: Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. С. 474–530.

по отдельности есть субстанция, и все вместе они суть одна субстанция и одна сущность, когда они сказываются взаимно по отношению друг ко другу (relative ad invicem)<sup>71</sup>.

Как отмечают исследователи, Августин, развивая мысль о том, что ум, знание и любовь, образуя единую духовную субстанцию, отличаются друг от друга только благодаря взаимным отношениям, «пытается объяснить различия между Лицами Троицы посредством [категории] отношения»<sup>72</sup>. То же самое можно сказать и о другой «психологической триаде» Августина: *память – мышление – воля* (memoria, intellectus, voluntas), в которой единство ума (mens) как их общей субстанции, гарантирует *тождество* между элементами триады, а их *взаимные отношения* обеспечивают различия между ними:

О памяти, насколько о ней говорится как о жизни, уме и сущности (substantia), говорится как о самой себе (ad se ipsam). Памятью же она называется относительно чего-то (ad aliquid relative). То же самое я сказал бы и о мышлении, и о воле, ибо они называются мышлением и волей относительно чего-то (ad aliquid dicuntur). Но каждый сам по себе (ad se ipsam) есть жизнь, ум и сущность (essentia). Вот почему эти три суть одно, ибо они суть одна жизнь, один ум, одна сущность (una vita, una mens, una essentia); и как бы иначе они ни назывались, каждое по отдельности, когда о нем говорится самом по себе, они также будут называться и все вместе, не во множественном, а в единственном числе. Три же они потому, что относятся взаимно друг к другу (ad se invicem referuntur); ведь если бы они не были равны, не только каждое по отдельности каждому по отдельности, но и каждое отдельное по отношению ко всем вместе, то они, конечно же, не содержали бы друг друга<sup>73</sup>.

Таким образом, Августин с помощью анализа отношений между элементами этих «психологических триад», с одной стороны, и их носителем – умом, который представляет собой их единую субстанцию и жизнь, с другой стороны, пытается подвести основание под учение о том, что и в Божественной Троице *одна сущность* (essentia), или *субстанция* (substantia), обеспечивает единство Божественных Лиц, а Их *внутренние отношения* (relationes) производят различия между Ними<sup>74</sup>. Прямым продолжателем Августина в деле адаптации аристотелевского учения о категориях к нуждам христианской тринитарной доктрины был Боэций, к которому мы теперь и обратимся.

Прежде всего необходимо отметить, что Северин Боэций (ок. 480–525 гг.) прекрасно знал аристотелевский «Органон»; следуя по стопам Марии Викторина, он перевел на латынь основные логические трактаты Аристотеля: «Категории», «Об истолковании», первую и вторую «Аналитики», «Топику» и «Софистические опровержения», а также «Введение» Порфирия к «Категориям» Аристотеля (Isagoge), на которое он составил два комментария – один краткий в форме диалога (Dialogi in Porphyrium), а другой – пространный, состоящий из пяти книг (Commentaria in Porphyrium). Боэций также составил комментарии и на логические трактаты самого Аристотеля – один на «Категории» (в четырех книгах) и два на «Об истолковании» (малый в двух книгах и большой в шести). Комментарий Боэция на аристотелевскую «Топику» не

<sup>71</sup> De Trinit. IX 5.8.

<sup>72</sup> Sullivan J. E. The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence. Dubuque (Iowa), 1963. P. 119.

<sup>73</sup> De Trinit. X 11.18

<sup>74</sup> Ср.: Ep. 169.2. См. также: Paissac H. Théologie de Verbe: saint Augustin et saint Thomas. P., 1951. P. 52–54.

сохранился. Более того, он написал ряд самостоятельных трактатов по логике: “De syllogismo categorico” («О категорическом силлогизме», в двух книгах), “Introductio ad syllogismos categoricos” («Введение к категорическому силлогизму»), “De syllogismo hypotetico” («О гипотетическом силлогизме», в двух книгах), “De divisione” («О делении») и “De differentiis topicis” («О различных типах умозаключений»), в которых развивал идеи Аристотеля. Но самое важное для нас, что в своих теологических сочинениях (так наз. *Opuscula sacra*), особенно в трактатах “De Trinitate” и “Utrum Pater”, Боэций под влиянием Августина с помощью аристотелевских категорий пытается разрешить проблему соотношения единства и троичности в Боге. В этих трактатах, так же как и в других *Opuscula sacra*, Боэций отдает явное предпочтение рациональной аргументации перед цитатами из Библии или из сочинений отцов Церкви. Логические методы, такие как категориальный анализ, родовидовое деление, определение понятий, аксиомы, силлогизмы<sup>75</sup>, чем Боэций владел в совершенстве, играют основную роль в его богословских построениях, отчего он по праву считается «отцом» средневековой схоластики<sup>76</sup>. Как отмечает К. Морескини, «со схоластической философией Боэция сближает предпринятый им труд по переводу Аристотеля, и прежде всего его трактатов по логике, а также сам рабочий метод, к которому он прибегает при составлении философского комментария, и, наконец, концепция философии не только как любви к мудрости, но и как высшей науки, приводящей к Богу, содержание которой сводится, таким образом, к истолкованию и оправданию веры»<sup>77</sup>.

В самом деле, приверженность Боэция аристотелевской философии и ее методам видна уже из того деления наук (*disciplinae*), точнее *философии*, которое приводит Боэций в своих комментариях на “*Isagoge*” Порфирия и в трактате «О Троице». Вслед за Аристотелем<sup>78</sup> Боэций различает три части философии: *теоретическую* (*speculativa*), *практическую* (*activa*) и *логическую* (*rationalis*)<sup>79</sup>; причем последняя часть – логика, которая у Аристотеля формально не входила в состав философии, по мнению Боэция, является одновременно и частью философии, и ее орудием<sup>80</sup>. В свою очередь, теоретическая часть философии также разделяется на три части: *физическую* (*naturalis*), *математическую* (*mathematica*) и *теологическую* (*theologica*)<sup>81</sup>. Из них теология – это отвлеченная наука (*abstracta*), изучающая Божественную сущность (*Dei substantia*), отделенную от вещей (*separabilis*), нематериальную и неподвижную (*et materia et motu caret*)<sup>82</sup>. В этом определении Боэций строго следует Аристотелю, согласно которому теология (она же первая философия)<sup>83</sup> изучает неподвижную и вечную сущность, отделенную от чувственно воспринимаемых вещей (*οὐσία τις αἰδῖος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν*), лишённую материи (*ἄνευ ὕλης*), не имею-

<sup>75</sup> См. *Boeth.* De Trinit. 2–4; Quomodo subst. 14–55; Contra Eutych. et Nest. 1–3 и др.

<sup>76</sup> См. *Майоров Г.Г.* Судьба и дело Боэция // *Боэций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 316–317; *Жильсон Э.* Философия в Средние века. М., 2004. С. 106.

<sup>77</sup> *Морескини К.* История патристической философии. С. 547–548.

<sup>78</sup> См.: *Aristot.* Metaphys. VI 1, 1025b–1026a.

<sup>79</sup> *Boeth.* Com. in Porph. I, PL 64, 73D.

<sup>80</sup> *Ibid.* 74C. Согласно Боэцию, логика (*logica disciplina*) упорядочивает способы рассуждения (*disputandi modos*), умозаключения (*ratiocinationes*) и пути различения (*internoscendi vias*), чтобы легко можно было узнать, какое рассуждение в каком случае истинно, а какое – ложно (Com. in Porph. I, PL 64, 73B).

<sup>81</sup> De Trinit. 2.5–20. О философии, ее делении и методах у Боэция см.: *Майоров Г.Г.* Судьба и дело Боэция. С. 357–358, 377–378.

<sup>82</sup> De Trinit. 2.14–16.

<sup>83</sup> См.: *Aristot.* Metaphys. VI 1, 1025b–1026a.

щую частей и неделимую (ἀμερῆς καὶ ἀδιαίρετός)<sup>84</sup>. Методы именно этой философской теологии<sup>85</sup> Боэций пытается использовать для исследования христианской веры в Бога-Троицу.

Действительно, исходя из десяти аристотелевских категорий, Боэций говорит, что к Богу более всего применима категория *сущности* (substantia, essentia, греч. οὐσία)<sup>86</sup>:

Бог есть οὐσία, то есть сущность (essentia), поскольку Он существует (est) и в особенности есть Тот, от Кого происходит бытие всех вещей (a quo omnium esse proficiscitur). Он есть οὐσίωσις, то есть осуществленность (subsistentia), ибо Он существует Сам по Себе, не нуждаясь ни в чем (subsistit enim nullo indigens). О Нем [говорится] также ὑφίστασθαι, ибо Он существует как субстанция (substat)<sup>87</sup>.

В духе аристотелевского учения о Перводвигателе как неподвижной, вечной и нематериальной сущности<sup>88</sup> Боэций утверждает, что Божественная сущность есть «форма без материи (sine materia forma), и потому она есть то, что она есть» (id quod est)<sup>89</sup>, или «то подлинное Единое, в котором нет никакого множества»<sup>90</sup>. Вследствие этого единства и простоты Божественной сущности ее бытие тождественно ей самой<sup>91</sup>; все ее атрибуты суть сама субстанция<sup>92</sup>, а потому Бог не может быть назван в собственном смысле «подлежащим» (subjectus) своих атрибутов<sup>93</sup>. Как мы показали выше, эта идея Божественной простоты также восходит через Августина к Аристотелю и его представлению о совпадении в Перводвигателе сущности и энергии<sup>94</sup>. Практически повторяя Августина слово в слово, Боэций говорит, что все 10 аристотелевских категорий совпадают в Боге с первой категорией – сущностью. Так, когда Бог называется, например, справедливым, этим обозначается Его свойство или качество (qualitas), но такое, которое есть сама субстанция, поскольку для Бога «быть» и «быть справедливым» – одно и то же<sup>95</sup>. Точно так же, когда Бог называется великим или величайшим, этим обозначается присущее Ему количество (quantitas), но такое, которое есть сама субстанция, ибо для Бога «быть» и «быть великим» – одно и то же<sup>96</sup>. Другими словами, согласно Боэцию, три первые аристотелевские категории (praedicamenta) – *сущность, качество, количество* – сказываются о Боге «соединенно и совокупно» (conjuncte atque copulate), поскольку в Боге нет ничего, кроме того, что есть Он Сам (nihil aliud est nisi quod est), т. е. в Нем совпадают субстанция и ее предикаты<sup>97</sup>.

<sup>84</sup> Aristot. Metaphys. XII 6, 1071b 4–20; XII 7, 1073a 5–12.

<sup>85</sup> Craemer-Ruegenberg I. Die Substanzmetaphysik des Boethius in den Opuscula sacra. Diss. Köln, 1969. S. 79; Майоров Г.Г. Судьба и дело Боэция. С. 378.

<sup>86</sup> См. De Trinit. 2.14–16; 4.14–16; Utrum Pater 5–23; De fide cath. 11–15; Contra Eutych. et Nest. 3.87–101. Ср. Consol. III 10.58–62; V 6.4 и др.

<sup>87</sup> Contra Eutych. et Nest. 3.87–90.

<sup>88</sup> Aristot. Metaphys. XII 6, 1071b 4–20; XII 7, 1073a 5–12.

<sup>89</sup> De Trinit. 2.29–31; ср. 2.14–16; 2.18–21; 4.24–26.

<sup>90</sup> unum vere nec ulla pluralitas, De Trinit. 4.24–26; ср. 2.30.

<sup>91</sup> ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum; esse suum et id quod est unum habet, Quomodo substantiae 36–37; 45–46 (аксиомы IV и VII); ср. De Trinit. 4.34–36. Для всех остальных вещей Боэций вводит различие между бытием и «тем, что есть», т. е. самой вещью: Diversum est esse et id quod est (Quomodo substantiae 28–30, аксиома II).

<sup>92</sup> De Trinit. 4.16–44.

<sup>93</sup> De Trinit. 4.104: de Deo qui subjectus non est.

<sup>94</sup> См.: Marenbon J. Boethius. Oxf., 2003. P. 83; Bradshaw D. The Opuscula sacra: Boethius and theology // The Cambridge Companion to Boethius. Camb., 2009. P. 110.

<sup>95</sup> Boeth. De Trinit. 4.16–20; 40–41.

<sup>96</sup> De Trinit. 4.20–24; 41–44.

<sup>97</sup> De Trinit. 4.28–29; 34–36; Utrum Pater 24–32; 65–68.

Другие из оставшихся семи аристотелевских категорий при высказывании о Боге, как замечает Боэций, тоже ведут себя особым образом. Так, в отношении *места* можно сказать и то, что Бог находится повсюду (*ubique*), поскольку всякое место находится при Нем и готово быть им воспринято (*ad eum capiendum*); и то, что Он не может находиться ни в каком месте, поскольку Он вообще не может быть вмещен каким-либо пространством<sup>98</sup>. Относительно *времени* можно сказать, что Бог есть всегда (*semper est*); однако это не следует понимать в смысле бесконечно протяженного существования во времени: Бог есть всегда, поскольку это «всегда» относится в Нем к такому настоящему времени (*praesentis temporis*), которое постоянно (*permanens*), неподвижно и устойчиво и создает вечность (*aeternitatem*)<sup>99</sup>. Категории *обладания* (*habere*) и *действия* (*facere, actus, operatio*), так же как и категории качества и количества, в Боге тождественны Его бытию (*idem est in eo esse, quod agere*)<sup>100</sup>. Что же касается категорий *положения* (*situm esse*) и *страдания* (*pati*), то они вовсе не применимы к Богу<sup>101</sup>. Остается вопрос лишь о четвертой категории – *отношении* (*ad aliquid*); и именно с ее помощью, Боэций, так же как и Августин, строит свою тринитарную доктрину.

В самом деле, внутри 10 категорий Боэций различает два типа. Категории *первого типа* указывают на саму вещь (*quasi rem monstrant*) и говорят о том, что она есть *нечто* (*esse aliquid*); это первые три категории: сущность, качество и количество. При их изменении изменяется и сама вещь. Категории *второго типа* указывают на сопутствующие этой вещи *обстоятельства* (*quasi circumstantias rei*) и ничего не говорят о ее собственном бытии или сущности, но только связывают ее каким-то образом с чем-то внешним (*extrinsecus, praedicatio exterioribus datur*), не изменяя ничего в самой вещи, – это остальные семь категорий. Первый тип категорий (т. е. сущность, качество, количество) Боэций называет «категориями сообразно предмету» (*praedicationes secundum rem, или secundum se*). Те из них (т. е. качество и количество), которые высказываются о подлежащих вещах (*de rebus subjectis*), называются также «акциденциями сообразно предмету» (*accidentia secundum rem*). Поскольку же Бог, как мы выяснили, не является в собственном смысле подлежащим акциденций, которые совпадают в Нем с самой субстанцией, то применительно к Нему эти категории также называются «категориями сообразно сущности предмета» (*secundum substantiam rei praedicatio*)<sup>102</sup>.

Согласно рассмотренному выше делению категорий на два типа, три Лица Троицы – Отец, Сын и Святой Дух – не могут высказываться о Боге как категории *первого типа*, т. е. *по сущности* (*substantialiter*), поскольку в этом случае они либо привнесли бы в Божественную сущность различие, либо, согласно принципу Божественной простоты, должны были бы сказываться безразлично как о каждом Лице по отдельности, так и о всех трех Лицах сразу<sup>103</sup>. Значит, делает вывод Боэций, Лица Троицы могут высказываться о Боге только как категории *второго типа*, а точнее, как одна из них, а именно – категория *отношения* (*relatio, relativum, ad aliquid*). Действительно, «Отец» есть Отец кого-то, т. е. Сына; «Сын» тоже есть Сын кого-то, т. е. Отца; наконец, «Дух» тоже есть чей-то Дух, т. е. Дух Отца и Сына<sup>104</sup>. Далее, как мы выясни-

<sup>98</sup> De Trinit. 4.45–59.

<sup>99</sup> De Trinit. 4.59–87.

<sup>100</sup> Quomodo substantiae 165–167; De Trinit. 4.78–80.

<sup>101</sup> De Trinit. 4.97–98.

<sup>102</sup> De Trinit. 4.83–108.

<sup>103</sup> De Trinit. 5.1–5; 6.1–14; Utrum Pater 14–48.

<sup>104</sup> De Trinit. 5.1–40; 6.1–14; Utrum Pater 48–65.

ли, категория отношения не может что-либо прибавить, отнять или изменить в вещи самой по себе (*secundum se*), т. е. в ее сущности (*variare essentiam*); она говорит не о том, что есть вещь по своей сути (*in eo quod est esse*), а о том, как вещь выступает в сравнении (*in eo quod est in comparatione aliquo modo se habere*), причем не всегда с чем-либо другим (*ad aliud*), но иногда и с одним и тем же (*ad idem*)<sup>105</sup>. Так категория отношения, не создавая различия вещей (*alteritatem rerum*), о которых она высказывается, создает в Боге не различие сущности, а различие Лиц (*alteritatem personarum*)<sup>106</sup>.

Таким образом, согласно Боэцию, множественность (*numerositas*) Троицы возникает в области категории отношения (*in eo quod est praedicatio relationis*); в то же время в Боге сохраняется полное единство (*unitas*) в том, что касается сущности, действия и всего остального, что сказывается о Боге Самом по Себе<sup>107</sup>. Другими словами, «сущность сохраняет единство [Бога], а отношение размножает [Его] в Троицу»<sup>108</sup>. При этом Боэций поясняет, что отношение Лиц Троицы друг к другу не есть отношение между различными вещами, например господином и рабом, которые различаются как две единичные субстанции, связанные взаимным отношением. Отношение в Троице подобно отношению *одного и того же к одному и тому же*, т. е. одной и той же вещи к самой себе:

Нужно знать, что категория отношения (*relativam praedicationem*) не всегда применяется только к разным предметам (*ad differens*), как в нашем примере – к господину и рабу; ибо они различны. Но ведь всякое равное равно равному (*omne aequale aequali aequale est*), и подобное подобно подобному (*simile simili simile est*), и одно и то же тождественно тому же самому (*idem ei quod est idem idem est*). Так вот, отношение в Троице Отца к Сыну и Их Обоих к Святому Духу подобно отношению одного и того же к одному и тому же<sup>109</sup>.

По всей вероятности, Боэций имеет здесь в виду *численное тождество* субъекта, относящееся к одному из трех аристотелевских типов тождества<sup>110</sup>:

О тождественном (*idem*) говорится тремя способами (*tribus modis*): во-первых, по роду; так, например, человек – то же самое, что и лошадь, поскольку у обоих один и тот же род – животное. Во-вторых, по виду; так, Катон – то же, что и Цицерон, поскольку оба по виду люди. В-третьих, по числу, как например, Туллий и Цицерон – числом ведь он один<sup>111</sup>.

При этом Боэций поясняет: то обстоятельство, что ни в какой другой вещи нельзя найти такого же совпадения тождества и различия, какое есть между тремя Лицами в Боге, объясняется свойственной по природе всем преобладающим вещам *инаковости* (*cognata caducis rebus alteritas*)<sup>112</sup>, которая явля-

<sup>105</sup> De Trinit. 5.17–22; 30–33. Пример последнего отношения, который приводит Боэций: человек может быть то левым, то правым в зависимости от того, с какой стороны к нему подойти (Ibid. 5.22–29).

<sup>106</sup> De Trinit. 5.33–40.

<sup>107</sup> De Trinit. 6.1–7; ср.: Utrum Pater 58–65.

<sup>108</sup> substantia continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem, De Trinit. 6.7–10; ср.: Utrum Pater 55–57.

<sup>109</sup> similis est relatio in Trinitate Patris ad Filium et utriusque ad Spiritum sanctum ut ejus quod est idem ad id quod est idem, De Trinit. 6.14–22; ср. In Categ. Arist. II, PL 64, 219BC. По мнению Дж. Маренбона, Боэций имеет в виду, что «некоторые отношения, такие как подобие и равенство, являются самосоотносительными» (*reflexive*, Marenbon J. Boethius. P. 86).

<sup>110</sup> См.: Aristot. Top. A 7 103a 1–40.

<sup>111</sup> Boeth. De Trinit. 1.18–23.

<sup>112</sup> De Trinit. 6.22–24.

ется «принципом всякого множества» (*principium pluralitatis alteritas est*)<sup>113</sup>. Таким образом, в понимании Боэция, Божественная Троица – это вечное и неизменное отношение Бога как абсолютно простой единичной сущности к Самому Себе: Тот, Кто тождественен – это Бог как Отец (*субъект*); Тот, Кому Он тождественен – это Он Сам, но уже как Сын (*объект*); наконец, само тождество, посредством которого Бог тождествен Самому Себе и связан с Самим Собой – это Тот же Самый Бог, но уже как Святой Дух (*отношение равенства или тождества*)<sup>114</sup>. Так Боэций придал тринитарному учению Августина совершенную логическую форму, где отношения между Отцом, Сыном и Святым Духом интерпретируются в соответствии с законом тождества ( $A = A$ ) как отношения Бога к Самому Себе.

Подводя итоги, следует сказать, что тринитарная доктрина Мария Викторина, Августина и Боэция, в которой широко использованы логические идеи и категории Аристотеля, предвосхитила позднейшие схоластические спекуляции в области тринитарной теологии на Западе вплоть до XV века. Как справедливо заметил Морис Недонсель, «Боэций является одним из этапов на пути, который ведет от Августина к [теории] “субсистентных отношений” Фомы Аквинского»<sup>115</sup>. Однако эта схоластическая теория требует своего специального исследования, что выходит за рамки настоящей статьи.

### Сокращения

PL – *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* / Accurante J.-P. Migne. Parisiis, 1844–1864.

SC – *Sources chrétiennes*. Paris: Les Éditions du Seif, 1942–

### Список литературы

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

Жильсон Э. Философия в Средние века / Пер. с фр. А.Д. Бакулова. М.: Республика, 2004. 678 с.

<sup>113</sup> De Trinit. 1.13–14; ср. *Craemer-Ruegenberg I. Die Substanzmetaphysik des Boethius*. S. 103.

<sup>114</sup> Сходную интерпретацию предлагает И. Кремер-Рюгенберг, утверждая, что у Боэция «Бог Сам должен быть Духом и ставить Себя в сопоставление с Самим Собой. Он ставит Себя в сопоставление с Самим Собой тем, что в совершенстве мыслит Самого Себя и так рождает Сына» (*Craemer-Ruegenberg I. Die Substanzmetaphysik des Boethius*. S. 104). По мнению Г.Г. Майорова, у Боэция Лица Троицы «рассматриваются как относительно различные выражения того же самого Бога. Отношение, говорит Боэций, не создает “инаковости” (*alteritas*) в вещах, оно создает только различие “лиц”, т. е. как бы “обликов”, ракурсов предмета. Поэтому, хотя “лица” Троицы различны, отношение между ними есть отношение того же самого к тому же самому, так как они неразличимы в своей субстанции, в своих действиях и т. п., а следовательно, суть одно и то же» (*Майоров Г.Г. Судьба и дело Боэция*. С. 381). В связи с этим нам представляется неубедительной предложенная Д. Брэдшоу интерпретация тринитарного учения Боэция, согласно которой отношения между Лицами Троицы у него подобны отношениям трех абсолютно равных единичных субстанций, например трех медных шаров одного и того же качества и размера или трех равных геометрических фигур (например, треугольников), отличающихся друг от друга лишь по числу (см.: *Bradshaw D. The Opuscula sacra: Boethius and theology*. P. 112).

<sup>115</sup> *Nédoncelle M. Les variations de Boèce sur la personne* // *Revue des sciences religieuses*. 1955. Vol. 29. P. 233.

- Майоров Г.Г.* Судьба и дело Боэция // *Боэций*. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 315–413.
- Морескини К.* История патристической философии / Пер. с итал. Л.П. Горбуновой. М.: Греко-лат. каб. Ю.А. Шичалина, 2011. 864 с.
- Фокин А.Р.* Христианский платонизм Мария Викторина. М.: Имперіум Пресс, 2007. 256 с.
- Фокин А.Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия; ИФ РАН, 2014. 782 с.
- Aristotelis categoriae et liber de interpretatione* / Ed. L. Minio-Paluello. Oxf.: Clarendon Press, 1949. 96 p.
- Aristotelis physica* / Ed. W.D. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1950. 762 p.
- Aristotelis topica et sophisticus elenchi* / Ed. W.D. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1958. 260 p.
- Aristotle*. De anima / Ed. W.D. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1961. 338 p.
- Aristotle's Metaphysics*: in 2 vols. / Ed. W.D. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1924.
- Augustinus Hipponensis*. Confessiones // PL. T. 32. Col. 659–868.
- Augustinus Hipponensis*. Contra Maximinum // PL. T. 42. Col. 743–814.
- Augustinus Hipponensis*. Contra sermonem Arrianorum // PL. T. 42. Col. 683–708.
- Augustinus Hipponensis*. De civitate Dei // PL. T. 41. Col. 13–803.
- Augustinus Hipponensis*. De diversis quaestionibus octoginta tribus // PL. T. 40. Col. 11–100.
- Augustinus Hipponensis*. De fide et symbolo // PL. T. 40. Col. 181–195.
- Augustinus Hipponensis*. De libero arbitrio // PL. T. 32. Col. 1221–1310.
- Augustinus Hipponensis*. De Trinitate // PL. T. 42. Col. 819–1098.
- Augustinus Hipponensis*. Sermones // PL. T. 38. Col. 23; T. 39. Col. 1638.
- Ayres L.* Augustine and the Trinity. Camb., N.Y.: Cambridge University Press, 2010. 360 p.
- Boethius*. Commentaria in Porphyrium // PL. T. 64. Col. 71–158.
- Boethius*. Contra Eutychen et Nestorium // PL. T. 64. Col. 1337–1354.
- Boethius*. De consolatione philosophiae // PL. T. 63. Col. 580–862.
- Boethius*. De fide catholica // PL. T. 64. Col. 1333–1338.
- Boethius*. De Trinitate // PL. T. 64. Col. 1247–1256.
- Boethius*. Dialogi in Porphyrium // PL. T. 64. Col. 9–70.
- Boethius*. In Categorias Aristotelis // PL. T. 64. Col. 159–294.
- Boethius*. Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona // PL T. 64. Col. 1311–1314.
- Boethius*. The Theological Tractates / Ed. and transl. by H.F. Stewart, E.K. Rand, S.J. Tester. L.: William Heinemann LTD, 1918. 420 p.
- Boethius*. Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur (Utrum Pater) // PL T. 64. Col. 1299–1302.
- Bradshaw D.* The Opuscula sacra: Boethius and theology // The Cambridge Companion to Boethius / Ed. by J. Marenbon. Camb., 2009. P. 105–128.
- Chevalier I.* Saint Augustin et le pensée grecque. Les relations trinitaires. Fribourg: Librairie de Université, 1940. 179 p.
- Courcelle P.* Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore. P.: E. de Boccard éditeur, 1948. 434 p.
- Craemer-Ruegenberg I.* Die Substanzmetaphysik des Boethius in den Opuscula sacra. Diss. Köln, 1969. 264 S.
- Cross R.* Quid tres? On what precisely Augustine professes not to understand in «De Trinitate» 5 and 7 // Harvard Theological Review. 2007. Vol. 100. P. 215–232.
- Du Roy O.* L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. P.: Études augustiniennes, 1966. 540 p.
- Gilson E.* History of Christian Philosophy in the Middle Ages. N.Y.: Random House, 1955. 829 p.

*Hadot P.* Introduction // *Marius Victorinus*. Traités théologiques sur la Trinité. P., 1960. P. 7–89.

*Hadot P.* Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. P.: Études augustiniennes, 1971. 424 p.

*Hadot P.* Porphyre et Victorinus. Vol. I. P.: Études augustiniennes, 1968. 493 p.

*Henry P.* The «AdversusArium» of Marius Victorinus: the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity // *Journal of Theological Studies*. 1950. No. 1. P. 45–47.

*Hill W.* The Thee–Personed God: The Trinity as a Mystery of Salvation. Washington: Catholic University of America Press, 1982. 354 p.

*La Cugna C.M.* God for Us. Trinity and Christian Life. San Francisco: Harper San Francisco, 1991. 434 p.

*Marenbon J.* Boethius. Oxf.: Oxford University Press, 2003. 252 p.

*Nédoncelle M.* Les variations de Boèce sur la personne // *Revue des sciences religieuses*. 1955. Vol. 29. P. 201–238.

*Paissac H.* Théologie de Verbe: saint Augustin et saint Thomas. P.: Les Éditions du Serf, 1951. 247 p.

Platonis opera: in 5 vols / Ed. J. Burnet. Oxf.: Clarendon Press, 1900.

*Plotinus*. Enneades // *Plotini opera* / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Vol. I–III. Leiden: Brill, 1951–1973.

*Sullivan J. E.* The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence. Dubuque (Iowa): The Priory Press, 1963. 356 p.

### **Aristotle's Categories in Latin Trinitarian theology (Marius Victorinus, Augustine, Boethius)**

*Alexey Fokin*

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

From the second half of 4<sup>th</sup> century A.D. some of the Latin Patristic theologians began to use Aristotle's categories, such as 'substance' and 'relation', 'potency' and 'act', 'matter' and 'form', to explain the Trinitarian doctrine. So, Marius Victorinus draws distinction between the Father as pure Being (*esse*) identical with God's substance, and the Son as its determined form (*ens, esse formatum*). He views the Father as potency, and the Son as its act, while the Holy Spirit is regarded as substantial connection (*connexio*) between them. Augustine also ascribes to God the categories of essence and relation and treats the persons of the Trinity as the three relations in one substance. Finally, Boethius expressed the similar teaching in a perfectly logical way as a system where the relations between Father, Son, and Spirit are interpreted according to the law of identity ( $A = A$ ) as relations of God to Himself. This kind of Trinitarian doctrine, looking back at Aristotle's *Categories*, was transmitted to the western scholasticism where it got transformed into a doctrine of 'subsistent relations' in God.

**Keywords:** Greek philosophy, Aristotle, logics, *Categories*, *Metaphysics*, Theology, Trinitarian Doctrine, Marius Victorinus, Augustine, Boethius

### **References**

- Augustinus Hipponensis. "Confessiones", *PL* 32, col. 659–868.
- Augustinus Hipponensis. "Contra Maximinum", *PL* 42, col. 743–814.
- Augustinus Hipponensis. "Contra sermonem Arrianorum", *PL* 42, col. 683–708.
- Augustinus Hipponensis. "De civitate Dei", *PL* 41. Col. 13–803.
- Augustinus Hipponensis. "De diversis quaestionibus octoginta tribus", *PL* 40, col. 11–100.

- Augustinus Hipponensis. "De fide et symbolo", *PL* 40, col. 181–195.
- Augustinus Hipponensis. "De libero arbitrio", *PL* 32, col. 1221–1310.
- Augustinus Hipponensis. "De Trinitate", *PL* 42. Col. 819–1098.
- Augustinus Hipponensis. "Sermones", *PL* 38, col. 23 et 39, col. 1638.
- Ayres, L. *Augustine and the Trinity*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2010. 360 pp.
- Boethius. "Commentaria in Porphyrium", *PL* 64, col. 71–158.
- Boethius. "Contra Eutychen et Nestorium", *PL* 64, col. 1337–1354.
- Boethius. "De consolatione philosophiae", *PL* 63, col. 580–862.
- Boethius. "De fide catholica", *PL* 64, col. 1333–1338.
- Boethius. "De Trinitate", *PL* 64, col. 1247–1256.
- Boethius. "Dialogi in Porphyrium", *PL* 64, col. 9–70.
- Boethius. "In Categorias Aristotelis", *PL* 64, col. 159–294.
- Boethius. "Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantia bona", *PL* 64, col. 1311–1314.
- Boethius. "Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur", *PL* 64, col. 1299–1302.
- Bradshaw, D. "The Opuscula sacra: Boethius and Theology", *The Cambridge Companion to Boethius*, ed. by J. Marenbon. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 105–128.
- Bradshaw, D. *Aristotel' na Vostoke i na Zapade. Metafizika i razdelenie khristianskogo mira* [Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom], trans. by A. Fokin and A. Kyrzhelev. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2012. 383 pp. (In Russian)
- Burnet, J. (ed.) *Platonis opera*, 5 vols. Oxford: Clarendon Press, 1900.
- Chevalier, I. *Saint Augustin et le pensée grecque. Les relations trinitaires*. Fribourg: Librairie de Université, 1940. 179 pp.
- Courcelle, P. *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*. Paris: E. de Boccard éditeur, 1948. 434 pp.
- Craemer-Ruegenberg, I. *Die Substanzmetaphysik des Boethius in den Opuscula sacra*. Diss. Köln, 1969. 264 S.
- Cross, R. "Quid tres? On what precisely Augustine professes not to understand in «De Trinitate» 5 and 7", *Harvard Theological Review*, 2007, vol. 100, pp. 215–232.
- Du Roy, O. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris: Études augustiniennes, 1966. 540 p.
- Fokin, A. *Christianskiy platonizm Mariya Victorina* [Christian Platonism of Marius Victorinus]. Moscow: Imperium Publ., 2007. 256 pp. (In Russian)
- Fokin, A. *Formirovanie trinitarnoy doctriini v latinskoy patristike* [The Formation of Trinitarian Doctrine in Latin Patristics]. Moscow: Ss. Cyril and Methodius Theological Institute for Postgraduate Studies Publ., Institute of Philosophy Publ., 2014. 782 pp. (In Russian)
- Gilson, E. *Filosofiya v Crednie veka* [History of Christian Philosophy in the Middle Ages], trans. by A. Bakulov. Moscow: Respublika Publ., 2004. 678 pp. (In Russian)
- Hadot, P. "Introduction", in: Marius Victorinus, *Traité théologiques sur la Trinité*. Paris: Les Éditions du Serf, 1960, pp. 7–89.
- Hadot, P. *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*. Paris: Études augustiniennes, 1971. 424 pp.
- Hadot, P. *Porphyre et Victorinus*, vol. I. Paris: Études augustiniennes, 1968. 493 pp.
- Henry, P. "The 'Adversus Arium' of Marius Victorinus: the First Systematic Exposition of the Doctrine of the Trinity", *Journal of Theological Studies. New Series*, 1950, no 1, pp. 45–47.
- Henry, P., Schwyzer, H.-R. (eds.) *Plotini opera*, 3 vols. Leiden: Brill, 1951–1973.
- Hill, W. *The Thee-Personed God: The Trinity as a Mystery of Salvation*. Washington: Catholic University of America Press, 1982. 354 pp.
- La Cugna, C.M. *God for Us. Trinity and Christian Life*. San Francisco: Harper San Francisco, 1991. 434 pp.

Marenbon, J. *Boethius*. Oxford: Oxford University Press, 2003. 252 pp.

Mayorov, G. "Sudiba i delo Boeziya" [Fate and Work of Boethius], in: Boeziy, *Utesh-enie filosofii i drugie tractate* [Boethius, Consolation of Philosophy and other Treatises]. Moscow: Nauka Publ., 1990, pp. 315–413 (In Russian).

Minio-Paluello, L. (ed.) *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1949. 96 pp.

Moreschini, C. *Istoriya patristicheskoi filosofii* [Storia della filosofia patristica], trans. by L. Gorbunova. Moscow: GLK Publ., 2011. 864 pp. (In Russian)

Nédoncelle, M. "Les variations de Boèce sur la personne", *Revue des sciences religieuses*, 1955, vol. 29, pp. 201–238.

Paissac, H. *Théologie de Verbe: saint Augustin et saint Thomas*. Paris: Les Éditions du Serf, 1951. 247 pp.

Ross, W.D. (ed.) *Aristotelis topica et sophistic elenchi*. Oxford: Clarendon Press, 1958. 260 pp.

Ross, W.D. (ed.) *Aristotelis physica*. Oxford: Clarendon Press, 1950. 762 pp.

Ross, W.D. (ed.) *Aristotle, De anima*. Oxford: Clarendon Press, 1961. 338 pp.

Ross, W.D. (ed.) *Aristotle's Metaphysics*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924.

Stewart, H.F., Rand E.K. and Tester S.J. (eds.) *Boethius, The Theological Tractates*. London: William Heinemann LTD, 1918. 420 pp.

Sullivan, J.E. *The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence*. Dubuque, Iowa: The Priory Press, 1963. 356 pp.

*Т.Б. Длугач*

## ДВЕ КОНЦЕПЦИИ КОНСТРУКТИВИЗМА XVIII ВЕКА (КАНТ, ФИХТЕ)

*Длугач Тамара Борисовна* – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: dlugatsch@yandex.ru

Автор статьи ставит своей целью раскрыть роль принципа конструирования в работах И. Канта и И.Г. Фихте. Кант заострил внимание на активности познающего разума. Он был первым в европейской философии XVIII века, кто показал, что без активной деятельности разума познание вообще невозможно. К тому же выводу придет позже и К. Маркс, только итоги будут различны: для Канта это будет означать, что знание ограничивается только феноменами, для Маркса – что мы знаем мир как он есть на самом деле. Деятельность выступает для Канта в виде эксперимента, о чем он пишет в Предисловии ко 2-му изданию «Критики чистого разума». Реальный эксперимент, согласно Канту, определяется мысленным экспериментом, в результате которого появляется предмет чистого чувственного созерцания. Модель всеобщего предмета – схема – существует только в мышлении, и лишь на ее основе познается единичный предмет. В схематизме по сути дела раскрывается акт построения (конструирования) и познания разумом предметов. В концепции Фихте усиливается конструктивная роль разума; с точки зрения философа, сознание проходит один и тот же путь дважды: первый раз – когда оно создает из наличных составных сознания предмет познания, и второй раз – когда оно отправляется от сконструированного таким образом предмета и создает (тоже путем конструирования) образ предмета. Исходной для Фихте является духовно-практическая, идеальная деятельность, по ее указаниям строится затем и действительная практическая деятельность.

**Ключевые слова:** конструирование, схема, человек, разум, Кант, Фихте, конструктивизм, реализм

---

### Начала принципа конструирования у Канта

Когда приступают к анализу немецкой классической философии, то исходят из ее определения как наукоучения. Это означает, что эта философия берет из логики науки некоторые черты, ориентируется на ее мировоззренческие установки, черпает из науки материал для своих выводов. Правда, можно сказать, сославшись на доказательство известного российского философа В.С. Библера, что наукоучением была вся философия, начиная с XVII века,

когда наука вышла на первый план духовной жизни общества, и даже еще раньше, начиная с Р. Декарта. Именно Декарт сделал научные принцип механики всеобщим методом познания и черпал из механики основания своей философской системы.

Чем же отличается от философии XVII века немецкая классическая философия? Прежде всего установкой на научный эксперимент. Все помнят упоминания И. Канта в первой «Критике» об экспериментах Г. Галилея, Г.Э. Штала, Э. Торричелли. Речь здесь идет о том, что разум усматривает в природе только то, что он создает по собственному проекту, и что он должен не тащиться у природы на поводу, а заставлять отвечать на его вопросы. Дело пока не касается суждений а priori, речь идет об активной деятельности разума. Разум не просто впитывает в себя то, что доставляют ему органы чувств; нет, он проводит собственные мысленные эксперименты, которые затем воплощаются в реальные действия.

Но прежде чем перейти к этим глубинным основаниям ума, пройдем немного тем путем, который Кант предложил своим читателям, имея в виду активные его действия, хотя и здесь скрыты некоторые загадки. Мы говорим о первом, так называемом фигурном, синтезе в «Критике чистого разума».

Как известно, философия Канта соединяет в себе некоторые элементы как сенсуализма, так и рационализма. Сенсуалистическая традиция заключается в признании ощущений первым и важным источником знания. Посредством наших пяти органов чувств мы получаем разные сведения о сторонах изучаемого предмета. Казалось бы, бесспорно, что в ощущениях содержится опытное, апостериорное знание и что, согласно Канту, придавать ему априорную форму могут только пространство и время, в рамках которых они объединяются. Но это не совсем так; с удивлением мы находим в первой «Критике» страницы, на которых Кант доказывает, что ощущения... априорны. «Если допустить, – пишет он, – что существует нечто познаваемое а priori во всяком ощущении как ощущении вообще (хотя бы частное ощущение и не было дано), то оно заслуживает названия антиципации в необычном значении, так как особенно поразительной кажется способность предварять опыт в том именно, что касается материи опыта»<sup>1</sup>. Кант имеет в виду то, что не эмпирично, но это касается глубинного фундамента ощущений. И это не специфичность ощущений, так как Кант говорит об ощущениях вообще. Может быть, это «след» от самой объективности? Действительно, что присуще всем ощущениям? Ведь ощущения несут в себе не только особенные свойства вещи, но и просто вещьность, предметность. Есть ли нечто близкое ей в словах самого Канта? Читаем: «Но то, что в эмпирическом созерцании соответствует ощущению, есть реальность; между реальностью в явлении и отрицанием существует непрерывная связь многих возможных промежуточных состояний, различие между которыми всегда меньше, чем различие между данным ощущением и нулем, т. е. совершенным отрицанием; иными словами, реальное в явлении всегда имеет некоторую величину, но не экстенсивную (курсив мой. – Т.Д.)»<sup>2</sup>.

Исходя из этих слов, можно понять, что, во-первых, речь идет о некоей имеющейся в ощущениях предметности (реальности), а во-вторых, сколь бы малым ни было воздействие такой предметности, но если его сохраняет ощущение, оно не сводится к нулю. Это – интенсивная величина, на которой впоследствии построит всю свою философию глава Марбургской школы Г. Коген.

<sup>1</sup> Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. II. Ч. 1. М., 2006. С. 293.

<sup>2</sup> Там же.

Мы видим, что у Канта появляется новое понятие – реальности, и оно существенно отлично от вещи самой по себе; наше предположение подтверждается словами Канта: «Следовательно, кроме созерцания явления содержат в себе материал для какого-нибудь *объекта вообще*, т. е. реальное в ощущении как чисто субъективное представление, которое дает нам лишь сознание того, что субъект подвергся аффицированию и которое относят к *объекту вообще* (курсив мой. – Т.Д.)»<sup>3</sup>.

Поиск какой-то иной, кроме вещи самой по себе, предметности, объясняется тем, как понималось мышление в немецкой классической философии. Главная ее проблема заключалась в том, чтобы определить, что является предметом мысли. С одной стороны, предмет мышления должен находиться в мышлении. Но, с другой стороны, речь идет о *познании не себя* (вернее, не в первую очередь себя), а *внешнего* предмета. Т. е. должно быть как бы два предмета познания: один – в мышлении, другой – вне его, при этом они должны как-то друг с другом соотноситься. В этом выражен парадокс мышления, которое должно и остаться внутри себя, и выйти за свои пределы; и этот парадокс по-своему решает каждый из представителей немецкой классической философии. Кант решает его так: в мысли предметом признается *реальность* (не явление, т. к. в явлении кроме объективного содержится нечто субъективное); вне мысли – вещь сама по себе. Она потому и непознаваема, что выходит за границы мысли, но она должна соотноситься с мысленным предметом – она и соотносится, но как закраина, как предел, к которому стремится познание, никогда его не достигая.

Если мы теперь вернемся к ощущениям, то вспомним, что их объединение совершается силой воображения, потому что ни в одном из них нет объединяющей силы. Ощущения, объединенные силой воображения (*Eihbildungskraft*), дают эмпирическому восприятию целостный предмет.

Вопрос об априорности ощущений был включен в рассмотрение Кантом как бы попутно, на пути анализа синтетических способностей мышления. После осуществления первого синтеза встает вопрос о синтезе явлений (образующихся в результате синтеза ощущений) с категориями. Надо сначала заметить, что сила воображения относится к рассудку; правда, она как будто не совсем его законное дитя, так как рассудок содержит как будто только категории, но, как видим, это не совсем так. К способности воображения (т. е. к рассудку) относится также та сила, которую Кант называет схемой. Она понадобилась Канту, чтобы иметь возможность синтезировать совершенно неоднородные между собой явления и категории. Что между ними может быть сходного? Согласно Канту, это время.

Время содержится во всяком явлении, все они существуют во времени. Но и категории содержат в себе время, потому что каждая из них есть объединение по определенному принципу. Так, категория причинности означает особый вид синтеза, когда за некоторым А следует совершенно отличное от него В, а целокупность есть не что иное, как множество, рассматриваемое в качестве единства. Но во всех категориях мы предполагаем объединение *во времени*; оно же относится к внутреннему чувству, и если мы глубже вдумаемся в это понятие, то убедимся, что время означает *действие*. Если бы речь шла о пространстве как образе внешнего чувства, то оно бралось бы как одномоментный результат; когда же речь идет о времени, то всегда имеется в виду последовательность действий, совершаемых умом. Собственно, Кант прямо говорит об этом: если мы мыслим число вообще, то «это, скорее,

<sup>3</sup> Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. II. Ч. 1. С. 293.

представление о *методе*, каким представляют в одном образе (слово “образ” в данном случае метафора. – Т.Д.) множество (например, тысячу) сообразно некоторому понятию, чем сам этот образ, который... я вряд ли смогу обозреть и сравнить с понятием (курсив мой. – Т.Д.)»<sup>4</sup>.

Итак, речь идет о внутреннем действии, мысленном действии, в результате которого образуется схема (Schema), родственная явлению и категории; близость с категорией – в ее неэмпиричности, в чистоте; близость с явлением – в чувственности, хотя и особого рода. Это – *чистая* чувственность, хотя такое сочетание на первый взгляд и представляется странным. Фактически речь идет о мысленном действии, порождающем всеобщее понятие, или всеобщий предмет познания (чистый предмет).

Мы не можем получить такое знание из эмпирии – она всегда единична, а во всеобщем нуждается всякое знание, прежде всего наука, на которую Кант и ориентируется. Кант пишет: «Понятию о треугольнике вообще не соответствовал бы никакой *образ* треугольника. В самом деле, *образ* всегда ограничивался бы только частью объема этого понятия и никогда не достиг бы всеобщности понятия, благодаря которой понятие приложимо ко всем треугольникам – прямоугольным, остроугольным и т. п. *Схема* треугольника не может существовать нигде, кроме как в мысли... (курсив мой. – Т.Д.)»<sup>5</sup>.

Схема представляет собой всеобщее понятие треугольника, или же, что то же самое, – всеобщий треугольник в его способе построения по самым важным точкам; потому это и схема. И хотя Кант сомневается в том, что искусство схематизма – искусство, скрытое в глубине человеческой души, – когда-нибудь будет разгадано, на самом деле он разгадал его давно: это мысленное действие, мысленный эксперимент, посредством которого создается чистый чувственный предмет.

Так появляется в философии Канта *чистое чувственное созерцание*, представляющее эмпирический предмет через его всеобщую форму; «в основе наших чистых чувственных понятий (треугольника вообще. – Т.Д.) лежат не образы предметов, а схемы»<sup>6</sup>. Правда, Кант указывает на то, что не совсем понятно, как строится этот всеобщий предмет: надо ли для этого иметь сначала перед собой эмпирический предмет или же это свойство нашего ума – исходить первоначально из всеобщего? Но такой чистый (неэмпирический) объект позволяет единственно верным способом представить и понять эмпирический предмет.

Таким образом, мы имеем двойное созерцание – чистое чувственное и эмпирическое. И именно посредством схематизма создается всеобщее понятие о любом эмпирическом предмете (а также и его чистое созерцание) – доме, собаке и пр. «Понятие о собаке означает правило, согласно которому моя способность воображения может *нарисовать* облик четвероногого животного в самом общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте, или же каким бы то ни было возможным образом *in concreto* (курсив мой. – Т.Д.)»<sup>7</sup>.

Видно, что для Канта действие ума, мышления – необходимое средство познания. Конечно, здесь речь идет о мысленной деятельности, но Кант, как мы помним, говорит и о реальных экспериментах. Такого рода деятельность Кант еще называет конструированием, главным образом по отношению к математическим понятиям.

<sup>4</sup> Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. II. Ч. 1. С. 259.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же.

Если, например, философу предложить понятие треугольника и попросить выяснить, как относится сумма его углов к величине прямого угла, то со своим методом анализирования он ничего не достигнет. «Но пусть за этот же вопрос возьмется геометр. Он тотчас начнет с конструирования треугольника. Зная, что два прямых угла имеют такую же величину, как все смежные углы, исходящие из одной точки и лежащие на одной прямой, он продолжает одну из сторон своего треугольника и получает два смежных угла, сумма которых равна двум прямым углам... Так, руководствуясь все время созерцанием (имеется в виду чистое созерцание. – *Т.Д.*), он через цепь выводов приходит к совершенно очевидному и вместе с тем всеобщему решению вопроса»<sup>8</sup>. Математическое конструирование, в данном случае геометрическое конструирование, посредством которого математика в чистом созерцании вводит в действие многообразное, относящееся к схеме треугольника вообще, т. е. относящееся к его понятию, благодаря чему должны получаться общие синтетические положения, – главный метод математики. Но математик конструирует не только геометрические фигуры, но и алгебраические величины.

Включение Кантом в процесс познания действия (мысленного) было таким же значительным шагом, как включение К. Марксом в познание практики. Это позволило Канту найти своеобразный ответ на вопрос об истине.

Тема конструирования детально обсуждалась и обсуждается в философской литературе<sup>9</sup>. В отечественной литературе можно привести в пример работы В.А. Лекторского; в зарубежной – Т. Рокмора; Э. фон Глазерфельд связывает конструктивизм Канта с теорией Ж. Пиаже. Правда, в последнее время эта тема начинает истолковываться релятивистски: думают, что конструирование несет на себе печать субъективности, вследствие чего объективные свойства предмета искажаются и истина становится недостижимой. Вопрос этот спорен.

В последнее время наблюдается также противостояние реализма и конструктивизма; сторонники последнего полагают, что вообще не существует ничего «данного», а есть только наши конструкции. Как считает Лекторский, «можно снять жесткую дихотомию конструктивизма и реализма в эпистемологии и философии науки»<sup>10</sup>. И это будет «конструктивный реализм», предполагающий иное понимание конструкции. Автор ссылается при этом на исследования американского психолога Дж. Гибсона, полагающего, что восприятие – это процесс извлечения информации из внешнего мира. Как это осуществляется?

В отличие, например, от Канта, сторонники нового направления полагают, что извлекаемая информация соответствует особенностям самого реального мира, но таким, которые соотносятся с особенностями познающего существа, с его телесной спецификой, не только с ощущениями. А что такое телесная специфика? Подчеркивается, что исследователь имеет дело с такой реальностью, которая воспроизводится человеческой деятельностью и вне этой деятельности не существует. Кроме того, «согласно позиции конструктивного реализма, Я во всех своих ипостасях, в том числе и в качестве познающего, может быть понято как существующее в социальных комму-

<sup>8</sup> Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. II. Ч. 1. С. 909.

<sup>9</sup> На эту тему многие авторы высказывали интересные идеи на недавнем круглом столе «Конструктивизм vs реализм» (Институт философии РАН, 19 ноября 2014 г.). См.: Лекторский В.А., Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г., Труфанова Е.О., Пирожкова С.В., Розин В.М. Конструктивизм vs реализм // Эпистемология и философия науки. 2015. Т. 43. № 1. С. 19–53.

<sup>10</sup> Там же. С. 23.

никациях, т. е. как продукт и одновременно условие социально-культурного конструирования. Это не означает, что субъективная реальность и Я фиктивны. Нет, они вполне реальны, однако это особый тип реальности»<sup>11</sup>. Но надо сказать, что такой подход и к Я, и к реальности был свойственен и Марксу, так что не вполне понятно, что нового дает конструктивный реализм. Ясно, однако, что одно из начал ему положил Кант, соединив Я и реальность в явлении и предложив конструктивную деятельность в качестве одного из важных инструментов познания. Как пишет Лекторский, «реальность выявляется, актуализируется для субъекта только через его конструктивную деятельность»<sup>12</sup>, что не дает искажения реальности.

О синтезах у Канта можно сказать еще следующее: хотя второй синтез, категориальный, объединяет не только сами категории, но и явления с категориями, все же он происходит так, что чувственное эмпирическое созерцание сохраняет свою автономию. И это фактически является сохранением предмета для познания. *Предмет опыта* – это познанный предмет, а *явление* – это предмет для познания. Таким сложным образом Кант обеспечивает сложное взаимодействие мышления с окружающим миром.

Ведь «для познания, – пишет Кант, – необходимо иметь, во-первых, понятие, посредством которого вообще мыслится предмет... и во-вторых, созерцание, посредством которого вообще предмет дается; в самом деле, если бы понятию не могло быть дано соответствующее созерцание, то оно было бы мыслью по форме, но без всякого предмета и посредством него не было бы возможно никакое знание о какой бы то ни было вещи, потому что в таком случае, насколько мне известно, не было бы и не могло бы быть ничего, к чему моя мысль могла бы быть применена. Но всякое возможное для нас созерцание чувственно (эстетика), следовательно, мысль о предмете вообще посредством чистого рассудочного понятия может превратиться у нас в знание лишь тогда, когда это понятие относится к предметам чувств»<sup>13</sup>.

Рассуждения Канта указывают на потребность мышления в предмете, к которому они относятся. Он понимает, что мышление не может быть беспредметным, иначе оно перестало бы быть мышлением; тем не менее предмет должен представлять предметное содержание *самого* мышления. Этот последний не реален, а идеален, хотя и должен противостоять мышлению о нем. По-видимому, мышление должно расщепиться: оно и расщепляется: на собственно мышление-рассудок и несобственно мышление-чистую чувственность. Именно по отношению к предмету чистого чувственного созерцания мышление делает первый шаг в поисках того, к чему бы оно могло относиться, чтобы быть мышлением о чем-то, он и есть реальность. Второй шаг мышление делает уже за пределы рассудка, к предмету эмпирического созерцания, к явлению. Наконец, третий шаг мышление делает, стремясь вообще за границы теоретического разума к вещи самой по себе. С этим связан последний синтез.

Этот синтез кажется невозможным, так как он соединяет знание с вещью самой по себе. Это особый, так сказать, отрицательный синтез, т. е. мы объединяем наше знание с вещью самой по себе, но в то же время как бы отталкиваем знание о вещи в сторону незнания. Вместе с тем такое незнание, как ни странно, оказывается оборотной и необходимой стороной знания. И в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» Кант пишет:

<sup>11</sup> Лекторский В.А., Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г., Труфанова Е.О., Пирожкова С.В., Розин В.М. Конструктивизм vs реализм. С. 24.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 204.

«...безусловное должно находиться не в вещах, поскольку мы их знаем (поскольку они нам даны), а в вещах, поскольку мы их не знаем [т. е.] как в вещах самих по себе»<sup>14</sup>, и этот синтез, как ни странно, осуществляет философия, задача которой заключается не в том, чтобы синтезировать, а в том, чтобы анализировать. В данном случае никакого конструирования не происходит; вещь сама по себе абсолютно неконструируема; поэтому она и непознаваема. Хотя мы о ней кое-что знаем, и это знание о том, что она существует. Она воплощает в себе *безусловное*, т. е. имеет значение не при условиях чувственности и рассудка, а без этих условий. И одновременно без знания-незнания о вещи самой по себе нельзя обойтись, так как она аффицирует ощущения, а значит, мы знаем о ней еще кое-что: ее воздействие на нас. И речь идет не о том, что в вещи содержатся те свойства, которые мы не знаем сегодня, но узнаем завтра. Нет, речь идет о том, что абсолютно недоступно знанию; вещь сама по себе принципиально выходит за границы всякого возможного опыта. Вместе с этим встает вопрос об объективности знания.

Объективность – нелегкая проблема для трансцендентальной философии.

Известно, что признак объективности принадлежит всеобщему и необходимому, т. е. априорному знанию. И, однако, оно оценивается самим Кантом как объективное только наполовину. «Если истина в соответствии познания с его предметом, то тем самым следует отличать этот предмет от других предметов... Между тем всеобщим критерием истины был бы лишь такой критерий, который был бы значим в отношении всех познаний, безразлично каковы их предметы»<sup>15</sup>. Но так как в этом случае мы отвлекаемся от всякого содержания знания, то такой критерий не может быть дан.

Кант не случайно обращается в поисках объективности к математическим объектам: по Платону, они занимают место между вещами и идеями. Всеобщий треугольник не существует нигде, кроме мысли, и, однако, конструируя его, математик действует не произвольно; треугольник – объективная реальность. Так дело обстоит с математическими объектами; а как – с вещами самими по себе? Как уже было сказано, конструирование есть важное средство познания<sup>16</sup>. Но в познании разум действует не как законодатель, он действует по принципу *als ob* – т. е. так, как *если бы* (*als ob*) он был законодателем. Значит, он действует в практическом, но духовно-практическом смысле.

Что побудило Канта создать такую сложную теорию познания? В первую очередь – это установка на эксперимент. В эксперименте исследователь вовлекает в сферу своего воздействия находящиеся вне его предметы. Он воздействует на них, изменяет их. Он знает их только *измененными* и всегда будет знать их только такими. Какие они сами по себе, он не знает. Когда они вытолкнуты из ситуации воздействия, они неизвестны. Так и рассуждал Кант; условия возможного опыта – это экспериментальное воздействие на предметы.

Причины отличия вещей самих по себе от явлений – в экспериментальной активности разума, причем в лице философского разума он осознает и собственную активность, и несовпадение предмета эксперимента с самим предметом. Дважды ориентируется на предмет познающий разум: первый раз в начале эксперимента, когда он втягивается в плавильный тигель разума, и второй раз – в конце эксперимента, когда, закончив свою работу, ра-

<sup>14</sup> Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. II. Ч. I. С. 23.

<sup>15</sup> Там же. С. 147.

<sup>16</sup> Об этом сказано в книге Е.Н. Князевой, которая подробно разбирает историко-философские предпосылки современных эпистемологических вариантов конструктивизма. См.: Князева Е.Н. Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии. М.; СПб., 2014.

зум любителю полученным произведением – феноменом, прекрасно сознавая его нетождественность самому предмету. Соотнесение предмета возможного опыта с предметом вне всякого опыта, каким бы парадоксальным это ни казалось, и заключает в себе критерий истинного знания, подлинный, а не половинчатый критерий объективности знания, как думал великий философ.

О том, что Кант мыслит предметы сами по себе как абсолютно неконструируемые, свидетельствуют многие страницы первой «Критики»: «Ведь законы, т. е. принципы необходимости того, что относится к *существованию* вещи, имеют дело с понятием, не поддающимся конструированию, коль скоро существование нельзя изобразить ни в каком априорном созерцании»<sup>17</sup>.

К понятию вещи самой по себе Кант подходит тогда, когда он хочет найти совершенно непоколебимые основания знания. Тогда надо двигаться не от условий (чувственности, рассудка) к обусловленному, а от условий к совершенно безусловному; оно находится *за пределами* условий. Оказывается тогда, что это понятие, находящееся на границе, как бы двойственно: оно включено во всю систему теоретического разума и одновременно – в нечто вне ее (поскольку как *основание* разума находится на его границе). Можно привести в пример соотношение уравнений ньютоновской и эйнштейновской физик. Эйнштейновские формулы обосновывают ньютоновские, хотя и выходят за их пределы. Кант предвосхитил в этом случае науку своего времени, показав, что она развивается вследствие выхода за свои пределы, и, действительно, эйнштейновская физика представляет для ньютоновской что-то запредельное, непознаваемое. Вообще же, если выйти за пределы *любой* теории, то это и будет, как предполагал Кант, вещь сама по себе. Между нею и знанием всегда существует некий зазор, мышление никогда не совпадет с бытием. Так как оно – за пределами мышления, то его можно считать ноуменом, идеей предмета. Знать его нельзя, но помыслить нужно. Как?

Не случайно Кант говорит, что идея разума представляет собой аналог схемы чувственности: вещь в себе противостоит мыслимой вещи, предмету опыта, поскольку мы «как бы выводим предмет опыта из воображаемого предмета этой идеи как из основания или причины его»<sup>18</sup>.

Кант сделал справедливое заключение о том, что человек знает предметы постольку, поскольку он изменяет их, втягивает в русло экспериментирования. Но из этого он сделал сомнительный вывод о том, что именно поэтому мы их никогда не можем знать как они есть в действительности. Маркс, как известно, предположил нечто совсем противоположное: лишь изменив предмет, мы его знаем – таким, как он есть на самом деле. Кант как будто делает шаг в эту сторону: он говорит о *практическом* отношении к вещи самой по себе. Ее внеаходимость относительно теоретического разума может означать, что к ней следует подходить не теоретически, а практически. Практическое отношение, по Канту, включает в себя отношения, связанные с вопросами о свободе воли, нравственности, веры в Бога. Они пронизывают человеческую жизнь; поэтому можно сказать, что практическое отношение к вещам в себе – это отношение к неконструируемому бытию всем своим бытием. Рядом с этим бытием человек сосуществует.

Это, во-первых, такая связь человека с миром, когда отбрасываются внешние цели и устанавливается «целесообразность без цели», когда сам человек становится целью. Во-вторых, практика включает в себя нравственный и эстетический интерес к миру. Когда, в-третьих, природа выступает для чело-

<sup>17</sup> Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 58.

<sup>18</sup> Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 3. С. 570–571.

века совершенно самостоятельным миром, самоцелью. Так относится одно целостное бытие к другому целостному бытию – к миру вещей, существующих самими по себе, независимо от человека.

### Роль конструирования в философии Фихте

И.Г. Фихте продолжил линию Канта в понимании человека как деятельного существа. Даже более того, довел принцип деятельности до такого предела, до которого никогда не доходил Кант. Недаром Кант после того, как Фихте посетил его и изложил свои взгляды, сказал: «Избави нас Бог от наших друзей, а от врагов мы избавимся сами».

Фихте сделал Новый шаг в том направлении, чтобы и человеческую реальность, и человека сделать продуктом деятельности разума. Согласно Фихте, существуют две реальности: в одной мы живем и изменяем ее реальными средствами, другую – познаем. И вот эту другую реальность, «реальные» предметы, предназначенные для познания, мы создаем сами. Поэтому сначала разум выступает как практический и лишь потом – как теоретический. Сначала он создает предназначенную для познания реальность, а затем познает ее. Конечно, совсем не так было у Канта: для него внешние вещи существуют сами по себе, от них мы получаем ощущения, и только потом вступает в силу деятельность разума, осуществляющая разные виды синтеза, а нравственность находится вообще за границами теоретического разума, в сфере иного знания. Фихте всегда исходит из самосознания: в нас имеются различные «чувства» – мы можем говорить о красном, прямоугольном, твердом и пр. Но мы не можем относить их к чему-то *вне* нас, их мы имеем *в* себе, и у нас нет такого органа, функция которого была бы в отнесении внутреннего вовне. Поэтому мы говорим лишь о *фактах сознания*, или о восприятиях. Мы их объединяем с помощью продуктивного воображения, и так конструируется предмет, который мы должны затем познавать. Предмет этот дан нам только в разуме, в мышлении, и он – единственно «данный» и единственно реальный предмет, ничего другого «реального» для познания нет. Вне его Фихте, таким образом, не предпосылает для познания никаких действительных вещей; все, что *дано* разуму, создал он сам и содержит в себе – это предмет *внутри* знания.

Самое важное расхождение Фихте с Кантом заключается в отрицании первым вещи самой по себе и ощущений в качестве значений этой вещи. Фихте в этом вопросе удивительно последователен, хотя в конечном счете также возникают недоумения по поводу верности исходных оснований его теории познания. Последовательность Фихте в том, что он не выходит за границы познающего субъекта, предполагая, что знание – это *его* знание и исходить надо из организации субъекта.

Что мы имеем, когда познаем предмет? Мы имеем те сведения, которые Кант (да и все обыкновенные люди) называет ощущениями и которые дают нам представления об отдельных сторонах вещи, т. е. предполагается, что воздействия исходят от вещи. Вот это, казалось бы, простое объяснение Фихте никак не устраивает. Как уже говорилось, согласно Фихте, я ощущаю красное, твердое, теплое и т. д., но это только *мои ощущения*; я могу о них говорить только как о фактах сознания, о своих состояниях, но приписывать их вещи самой по себе мы не имеем никаких оснований. Они – в нас, в нашем восприятии, шире – в нашем сознании, однако у нас нет такого органа, который гарантировал бы нам возможность их отнесения к чему-то вне нашего восприятия и сознания. «Следовательно, предметы, которые ты можешь вос-

принимать, существуют для тебя исключительно благодаря свойствам твоих внешних чувств; ты знаешь о них исключительно на основании твоего знания об этих свойствах твоего зрения, осязания и т. д. Твое утверждение: вне меня есть предметы – опирается на утверждения: я вижу, я слышу, я осязаю и т. д.»<sup>19</sup>.

Тогда надо заключить, что во всяком восприятии я прежде всего воспринимаю только *себя самого* и свое собственное сознание; а то, что не лежит в этом восприятии, т. е. *внешние вещи*, не воспринимается вообще. Я различаю свои собственные состояния и, исходя из этого, различаю предметы. Но такой вывод неправомерен; я не имею права переносить свои ощущения (свои состояния) на совершенно *вне* меня лежащий предмет и выдавать их за свойства самого предмета. Я ощущаю *в себе*, а не в предмете, так как я – я сам, а не предмет; ощущаю, следовательно, я ощущаю только самого себя и свое состояние, но не состояние предмета.

И эту мысль Фихте последовательно проводит во всех своих сочинениях, пытаясь представить ее ясной, как солнце. Суждение мы высказываем не о свойствах тела, а о нашей собственной способности – иметь ощущения цвета, слуха, поверхности и т. д. Но «совершенно непонятно, каким образом созерцающее (Я – Т.Д.) может выйти из этого восприятия и сказать: вне меня и совершенно независимо от меня существует *нечто*, протяженное в пространстве и с такими-то качествами»<sup>20</sup>.

Но мы ведь все же составляем знание как будто о предметах *вне* нас и считаем, что наши восприятия относятся точно к ним. Почему и на каком основании? И здесь Фихте вновь говорит о деятельности, и он называет ее конструированием<sup>21</sup>.

Дело в том, что, как мы уже сказали, у человека есть способность продуктивного воображения, ее, по мнению Фихте, правильно поместил Кант в свою теорию познания. Деятельность воображения объединяет (синтезирует) все имеющиеся в нас ощущения и создает из них целостный предмет. То, что образуется, и есть наш предмет, и кроме него у нас нет никакого другого предмета. Это – предмет, данный в созерцании. Данность его – продукт деятельности разума, конструирования. Разум, как уже говорилось, сначала создает предмет, а затем начинает познавать его; разум сначала практичен, а потом уже теоретичен.

О конструировании Фихте говорит достаточно определенно. Когда мы конструируем, например, треугольник, мы соединяем имеющиеся в нашем восприятии прямые линии с определенным углом; в созерцании я охватываю одним взглядом всю мою способность к конструированию, сразу с единого взгляда, т. е. в созерцании. Если две линии и лежащий между ними угол предполагаются определенными, то этот угол может быть замкнут лишь одной-единственной возможной определенной, т. е. находящейся в данном определенном отношении к предположенным элементам, стороной. Это действительно для конструкции треугольника в свободной фантазии и становится непосредственным и ясным посредством созерцания.

Измерение какой-либо линии есть повторное конструирование по ее образцу, и оно, по словам автора, совершенно одинаково с первоначальным конструированием той же линии. Суждение есть конструирование по данному образцу. Оно должно согласоваться с первоначальным конструированием

<sup>19</sup> Фихте И.Г. Назначение человека // Фихте И.Г. Соч.: в 2 т. Т. 2. СПб., 1993. С. 103.

<sup>20</sup> Фихте И.Г. Факты сознания // Фихте И.Г. Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 625.

<sup>21</sup> Интересные коннотации с идеями Фихте можно найти в монографии С. Галлахера и Д. Захави: Gallaher S., Zahavi D. The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science. L.; N.Y., 2008. P. 25–30.

того, о чем судят. «Уже из сказанного ясно, что сознание не есть простое безжизненное и страдательное зеркало, отражающее внешние предметы, но что оно в себе обладает жизнью и силой... Это внутреннее самозерцание существует, и все»<sup>22</sup>. Каким же образом это *внутреннее* становится *внешним*? Мышление *выносит* имеющееся во внутреннем созерцании вовне, и это *называется выхождением из созерцания*. Так образуется *внешний* предмет, и заметим, что Фихте нигде пока не выходит за границы сознания и самосознания. Такая уж есть способность у человека – он не может с самого начала исходить из чего-то внешнего, он исходит только из самого себя и своих свойств – восприятия, созерцания и мышления и, опираясь только на них, получает внешний предмет. Восприятие, созерцание, выхождение из созерцания, способность воображения – вот вехи образования внешнего предмета. Для человека внешним является то, что он сам полагает как внешнее, вынося из себя самого нечто во-вне. Так образуется предмет, или не-Я, но создает его Я. Поэтому само мышление (объединяющее восприятие, созерцание, продуктивное воображение, выхождение во-вне) есть *объективирующее мышление*. И, как думает Фихте, мы ни разу не сделали незаконного шага, ни разу не апеллировали к предмету вне нас; мы опирались только на то, что нам доступно – на себя, и из себя и своих способностей вывели внешнее; «то, что в созерцании находилось в нас, становится находящимся в пространстве вне нас, обладающим некоторыми ощущаемыми качествами»<sup>23</sup>.

Возможно, сами предметы и существуют *вне* нашего сознания, однако о них мы ничего не знаем; это так называемая первая реальность протекающая без нашего участия. Знаем мы только «вторую реальность», которую мы сами создаем, погружая в нее свое сознание. Предмет познания – это предмет *в* мышлении, и его мы сами делаем внешним. Современный когнитивизм сосредоточивает на этом особое внимание<sup>24</sup>.

Для нас, познающих, не существует ничего, что было бы вне и независимо от познания: когда мы говорим, например, о доме, это означает, что *я знаю* этот предмет как дом; когда я говорю о столе, это значит, что *я знаю* этот предмет как стол. Т. е. любой предмет мыслится вместе с мышлением о нем, вне мышления, сознания (в данном и похожих случаях можно отождествить эти два понятия) нет ничего. «Его (человека. – *Т.Д.*) объект – это, в первую очередь, основные определения сознания, как таковые, как определения сознания, но отнюдь не как вещи, действительно существующие вне сознания»<sup>25</sup>.

Сложность фихтеанской теории познания заключается в том, что сознание проходит один и тот же путь дважды: первый раз – когда оно создает из наличных состояний сознания «реальный» предмет познания, и второй раз – когда оно отправляется от сконструированного таким образом предмета и создает (тоже путем конструирования) образ предмета. Часто Фихте называет первый предмет прообразом, а второй – копией прообраза. Когда мы судим о вторых определениях сознания, мы «порождаем сознание второй степени, оно кажется нам в этой связи сознанием по преимуществу, чистым сознанием, отделенным от вещи»<sup>26</sup>, в то время как первое сознание кажется по преимуществу вещью.

<sup>22</sup> Фихте И.Г. Факты сознания. С. 626–627.

<sup>23</sup> Там же. С. 629.

<sup>24</sup> Johnson S.P. Perceptual Completion in Infancy // Neoconstructivism: The New Science of Cognitive Development. Oxf., 2010. P. 49.

<sup>25</sup> Фихте И.Г. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии // Фихте И.Г. Соч.: в 2 т. Т. 1. СПб., 1993. С. 599.

<sup>26</sup> Там же. С. 648.

Но ясно одно: ни в каком случае мы не можем выйти за пределы сознания; это выражено в словах: «знали ли вы когда-либо что-нибудь без того, чтобы вы обладали сознанием, и, следовательно, могли ли вы когда-либо со всем вашим знанием, – и так как это знание, поскольку вы не превратились в пни и чурбаны, неразрывно связано с вашим существом, – могли ли вы когда-нибудь со всем вашим существом выйти за пределы определенного сознания?»<sup>27</sup> Нет, никогда человек не может выйти за пределы самого себя.

Итак, исходной для Фихте является духовно-практическая, идеальная деятельность, по ее указаниям строится затем и действительная практическая деятельность. Фихте был одним из наиболее последовательных мыслителей, считавших, что деятельность создает весь мир для человека. Человек живет в тех условиях, которые создал сам, и познает ту мысленную реальность, которую спроектировал, сконструировал сам. И философ прекрасно видит, что деятельность лишь со временем делает человека господином природы. На ранних этапах человек подвержен ударам судьбы – стихийным бедствиям, извержениям вулканов, землетрясениям, наводнениям и пр. Голод, холод, болезни уничтожают то, что он с трудом создал. Но со временем при помощи науки человек научается побеждать стихийные силы природы и делается ее господином – идея Фихте, которая позднее будет продолжена Марксом. Согласно Фихте, на каждом витке своей жизни человек, действуя, основывает свою деятельность на конструкциях, позволяющих узнать действительность и изменить ее с целью воплощения нравственных идеалов и приближения лучшего мира.

Завершая наше рассмотрение, еще раз отметим, что одной из существенных черт немецкой классической философии является ее внимание к активной, конструктивной деятельности в процессе познания и жизни человека. Применение принципа конструирования в концепциях Канта и Фихте позволяет обосновать переход от мысленной, духовно-практической деятельности к деятельности материально-практической. У Канта это – реальные эксперименты, у Фихте – переделка природы. Близкие идеи высказывают и другие представители немецкой классической философии. В этом они приближаются к Марксову объяснению жизни человека и в этом ставят перед нынешними философами задачу дальнейших исследований конструктивной деятельности человека.

### Список литературы

- Кант И.* Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1963–1966.
- Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. II. Ч. 1. М.: Наука, 2006. 1081 с.
- Князева Е.Н.* Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии. М.; СПб: Центр гуманитар. инициатив; Университет. кн., 2014. 352 с.
- Лекторский В.А., Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г., Труфанова Е.О., Пирожкова С.В., Розин В.М.* Конструктивизм vs реализм // Эпистемология и философия науки. 2015. Т. XLIII. № 1. С. 19–53.
- Фихте И.Г.* Назначение человека / Пер. с нем. В.М. Брадиса и Т.В. Поссе // *Фихте И.Г.* Соч.: в 2 т. Т. 2. СПб., 1993. С. 9–224.
- Фихте И.Г.* Факты сознания / Пер. с нем. О. Давыдовой; под ред. Э.Л. Радлова // *Фихте И.Г.* Соч.: в 2 т. Т. 2. СПб., 1993. С. 621–769.

<sup>27</sup> *Фихте И.Г.* Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии. С. 647–648.

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

Gallagher S., Zahavi D. *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. L.; N.Y.: Routledge, 2008. 244 p.

Johnson S.P. *Perceptual Completion in Infancy // Neoconstructivism: The New Science of Cognitive Development* / Ed. by S.P. Johnson. Oxf., 2010. P. 45–60.

## Two 18th century concepts of construction (Kant and Fichte)

*Tamara Dlugach*

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

The author proposes to explore the role of the principle of construction in the writings of Kant and Fichte. Kant brought to attention the activity of cognisant reason: in 18<sup>th</sup> century he was the first European philosopher who demonstrated that no cognition at all is possible in the absence of active reason. Later Marx would arrive to the same conclusion, though with a different outcome: while for Kant this vision of the role of active reason meant that knowledge must needs be limited to phenomena, for Marx it was the indication that we know the world as it actually is. Activity, according to what Kant writes in the preface to the second edition of the *Critique of Pure Reason*, has the form of experiment, the real experiment being determined by the thought experiment in which the object of pure sensual contemplation is created. The model of universal object, a scheme, exists only in thought, and it is only in relation to it that a singular object can be known. The schematism is actually where the act of constructing and cognizing of the objects by reason is manifested. In Fichte, the constructive role of reason attains even greater importance: according to him, conscience traverses the same path twice, first when from the given states of conscience it creates the object of knowledge, and the second time when, parting from the constructed object, it creates, again by way of constructing, the image of the object. For Fichte, at the origin there always is practical activity of the spirit which dictates the subsequent course of actual practical activity.

**Keywords:** construction, scheme, man, reason, Kant, Fichte, constructivism, realism

## References

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

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

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

Gallagher, S. and Zahavi, D. *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London; New York: Routledge, 2008. 244 pp.

Johnson, S.P. “Perceptual Completion in Infancy”, *Neoconstructivism: The New Science of Cognitive Development*, ed. by S.P. Johnson. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 45–60.

Kant, I. *Sochineniya* [Collected Works], 6 vols. Moscow: Mysl’ Publ., 1964. (In Russian)

Kant, I. *Sochineniya na russkom i nemetskom yazykakh* [Works in Original with a Parallel Russian Translation], ed. by N. Motroschilova and B. Tuschling, vol. II, pt. 1. Moscow: Nauka Publ, 2006. 1081 pp. (In Russian)

Knyazeva, E. *Enaktivizm: novaya forma konstruktivizma v epistemologii* [Enactivism: A New Form of Constructivism in Epistemology]. Moscow; St.Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives Publ.; University Book Publ., 2014. 352 pp. (In Russian)

Lektorskii, V. et al. "Konstruktivizm vs realizm." [Constructivism vs Realism], *Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2015, vol. XLIII, no 1, pp. 19–53. (In Russian)

Ф.О. Нофал

## ФИЛОСОФИЯ АН-НАСАФИ КАК КВИНТЭССЕНЦИЯ МАТУРИДИТСКОГО ВЕРОУЧЕНИЯ

**Нофал Фарис Османович** – аспирант. Луганский государственный университет им. В. Даля. 91034, Украина, г. Луганск, Молодежный квартал 20а; e-mail: faresnofal@mail.ru

В статье проводится исследование философско-теологического подхода 'Абӯ ал-Му'йна ан-Насафӣ и других мутакаллимов Золотого Века исламского Средневековья. Автор анализирует теории ан-Насафӣ, касающиеся проблем божественных атрибутов и «присвоения деяний», равно как и других онтологических, эпистемологических и семантических вопросов (таких, как соотношение имени и сущности, божественное Предопределение, сущность Корана, чтойность знания и др.). Также в работе прослеживается рецепция учений мутазилитов и ашаритов в матуридитской среде. Особое внимание уделено эволюции теологии матуридизма в рамках общего развития «суннитской» ветви классического калама: в частности, показан отход 'Абӯ ал-Му'йна от онтологического ригоризма к метафизическим конструктам ашаризма. Вместе с тем автором дается обзор онтологической терминологии, так или иначе использованной ан-Насафӣ и получившей дальнейшее развитие в каламе и арабоязычном перипатетизме. Отдельно говорится о том, что несмотря на то, что главной целью трактатов ан-Насафӣ являлось «упорядочивание» рефлексивного опыта «*мазхаба ал-Матуридӣ*», их автор продолжил разработку краеугольных для классического калама тем, во многом находя свой, срединный путь между теориями средневековых «спорщиков» Ближнего Востока. Теологическое учение 'Абӯ ал-Му'йна, квинтэссенция мысли матуридизма, послужило ориентиром для дальнейших мутакаллимов классической и постклассической эпох, не утратив своей актуальности и для суннитских богословов сегодняшнего дня.

**Ключевые слова:** ан-Насафӣ, матуридизм, ашаризм, мутазилизм, калам, арабоязычный перипатетизм, арабо-мусульманская философия

---

Парадоксальным образом, но учение матуридизма – третьей по своей величине ветви классического калама – до сих пор нуждается в особом и подробном историко-философском освещении. Несмотря на то, что матуридитское вероучение, складывавшееся в ходе средневековой полемики с мутазилитами и ашаритами, и по сей день живо в суннитской среде<sup>1</sup>, академическое сооб-

<sup>1</sup> Уже Таш Кубрӣ-заде (ум. 968/1561), следуя ашариту ат-Тафтāзāнӣ (ум. 792/1390), замечает, что именно 'Абӯ Мансӯр ал-Матуридӣ (ум. 333/944) и его современник 'Абӯ ал-Хасан ал-Аш'арӣ (ум. 324/936) являются «основателями суннитского калама» (см.: Кубрӣ-заде, Таш. Мифтāх ас-са'āда ва мисбāх ас-сийāда фӣ мавду'āt ал-'улӯм. Бейрут, 1993. Т. 2. С. 151–151).

щество продолжает обходить стороной наследие основателя этой школы и его последователей<sup>2</sup>. Причины этого, на наш взгляд, кроются прежде всего в историческом пути матурдитского калама, дифференцированного самими мусульманскими ересиографами и доксографами лишь в эпоху арабской постклассики (XIV–XIX вв.)<sup>3</sup>. Данная работа представляет собою попытку хотя бы отчасти заполнить эту лауну, обратившись к компаративному исследованию жизни и трудов 'Абу ал-Му'йна ан-Насафи – одного из крупнейших систематизаторов матуридитской школы теолого-философской мысли.

Итак, Маймун б. Мухаммад б. Мухаммад б. Му'тамад б. Макхул, известный как 'Абу ал-Му'йн ан-Насафи, родился в Самарканде около 438-го/1046–1047 года<sup>4</sup>. Семья будущего мутакаллима дала ему блестящее образование: недаром отец и деды 'Абу ал-Му'йна почитались современниками как выдающиеся ученые Насафа<sup>5</sup>. Прожив большую часть своей жизни в Бухаре, Маймун умирает в 508/1114 году, оставив после себя около восьми крупных трактатов, посвященных различным областям богословия, и несколько десятков последователей, знаменитых учеников-правоведов ханафитского мазхаба, философов и хадисоведов<sup>6</sup>. О каламическом же учении ан-Насафи известно сегодня благодаря трем его работам, не раз комментировавшимся различными авторитетами матуридизма, – *«Бахр ал-калям фи 'улм ал-калям»* (Море слов о науке калама), *«Табсират ал-адилла фи 'усул ад-дйн»* («Изучение доказательств в основах религии») и *«ат-Тамхид ли-қавā'ид ат-тавхид»* («Введение в правила единобожия»). Именно эти сочинения мыслителя и послужили основой для реконструкции его теологической системы в предлагаемом исследовании.

<sup>2</sup> К примеру, единственное комплексное исследование теолого-философского учения ал-Матуриди, выполненное западным специалистом, увидело свет сравнительно недавно (*Rudolph U. Al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samarqand*. Leiden, 2014). Что касается других работ востоковедов, посвященных настоящей тематике (тоже весьма немногочисленных), то они представляют собой попытки беглого и, безусловно, фрагментарного обзора отдельных аспектов матуридитских систем (см. общую библиографию в: *Madelung W. Maturidi, Maturidiyya // Encyclopaedia of Islam*. Vol. VI. Leiden; N.Y., 1993. P. 846–848). Что касается арабоязычной литературы, то она подобным образом обходит стороной системное изложение философии матуридизма, зачастую лишая само рассмотрение тех или иных концептов мутакаллимов научного характера, далекого от конфессиональной предвзятости (см. к примеру: *ал-Гали Б. 'Абу Мансур ал-Матуриди: хайату-ху ва ар'у-ху ал-'акдийя*. Тунис, 1989; *ал-Харби 'А. Ал-Матуридийя дирасатан ва тақвиман*. Эр-Рияд, 1993; *аз-Захрани С. 'Абу ал-Му'йн ан-Насафи ва ар'у-ху фи ат-тавхид 'ардан ва нақдан*. Мекка, 2000). Особого внимания заслуживает недавно опубликованное на русском языке введение в историю раннего матуридизма, принадлежащее перу А. Мунинова (*Мунинов А. Ранний период в эволюции матуридитского учения // Вестн. КазНУ. Сер. Религиоведение*. 2015. № 1. 2015. С. 83–94).

<sup>3</sup> Упоминаний о матуридизме как таковом мы не находим даже у таких классиков арабо-мусульманской средневековой доксографии, как Ибн Хазм (ум. 456/1064) и аш-Шахрастанй (ум. 548/1153). Однако Ибн Таймийя (ум. 728/1328) не только упоминает о матуридитском вероучении (см.: *Ибн Таймийя, 'Абу ал-'Аббас*. Дар' та'аруд ал-'ақл ва ан-нақл. Эр-Рияд, 1991. Т. 2. С. 245; *Ибн Таймийя, 'Абу ал-'Аббас*. Маджму' ал-фатāва. Эр-Рияд, 1960. Т. 6. С. 290), но и сочиняет о нем не дошедший до нас трактат (*Ибн Қаййим ал-Джавзийя*. Асмā' му'аллафāt Ибн Таймийя. Бейрут, 1976. С. 19, 23). Следует отметить, что, будучи изначально связанным с ханафитским мазхабом фикха, матуридизм был широко распространен на территории Средней и Малой Азии, с чем и связано его укрепление на Ближнем Востоке во времена экспансии турок-сельджуков (XI в.).

<sup>4</sup> *Аз-Захаби, Шамсуддин*. Та'рих ал-ислам ва вафиййāt ал-машāхир ва ал-а'лām. Бейрут, 2003. Т. 11. С. 119.

<sup>5</sup> См.: *аз-Захрани С. 'Абу ал-Му'йн ан-Насафи ва ар'у-ху фи ат-тавхид 'ардан ва нақдан*. Мекка, 2000. С. 81–82.

<sup>6</sup> См., к примеру: *ал-Лакнави, Мухаммад*. Ал-Фавā'ид ал-бахийя фи тарāджим ал-ханафийя. Бейрут, 1998. С. 39–40, 52–53, 120–121, 149–150 и др.

Свои трактаты 'Абӯ ал-Му'йн открывал традиционным для каламического дискурса XI–XII вв. образом – с рассмотрения эпистемологических проблем<sup>7</sup>, которые естественным образом были связаны с вопросами онто-теологическими. Пытаясь дать корректную, на его взгляд, дефиницию категории «знание» ('илм), ан-Насафӣ, вопреки классической арабо-мусульманской традиции, сознательно разводит ее с понятием «познание» (*ма'рифат*)<sup>8</sup>: вначале мыслитель полагал, что *познание-знание* («познание известного в соответствии с его [сутью]»), будучи процессом, является прерогативой твари (*махлӯқӣн*), но не совершенного Творца, изначально объемлющего своим знанием ('ихтāта) все бытие<sup>9</sup>. Немного иной предстает перед нами теория познания мутакаллима в его более поздней работе, где автор подходит к знанию апофатически, определяя его как «то, что делает своего носителя знающим ('āлим)»<sup>10</sup>; в свою очередь познание выступает здесь как некий модус устремленности субъекта познания к знанию: «Так, познание соотносится со знанием так же, как цель соотносится с волеием»<sup>11</sup>.

Вышеизложенное позволяет нам очертить тот метафизический контекст, в который 'Абӯ ал-Му'йн вписывает одну из центральных проблем калама – вопрос о божественных атрибутах (*сифāt*) и их соотношении с Самостью Аллаха, с одной стороны, и с возникшим миром – с другой. К примеру, мутазилиды, отрицавшие реальное, обособленное существование атрибутов Господа, выводили их наличие в божественной Самости дедуктивно: «Знай, что первый атрибут Вечного (велик Он и преславен!), который узнается нами доказательно – это могущество; остальные же атрибуты выводятся из него (*йатараттаб 'алай-хи*)», – замечает 'Абд ал-Джаббār (ум. 415/1025) в своей известной «сумме» мутазилитского калама «*Изъяснение пяти первооснов*»<sup>12</sup>. Не менее важным для онтологии мутазилизма представляется статус вещи (*шай'*), могущей являться, несмотря на свое небытие ('адам), утвержденной (*сāбит*) своей сущностью, а значит, и умопостигаемой (*ма'қӯл*)<sup>13</sup>. Ашариты же, оппонировавшие мутазилидам, выдвигали прямо противоположные тезисы: «субстанциональные» атрибуты Всевышнего<sup>14</sup> существуют реально (*зā'ида* [*'алā аз-зāt*]), не будучи ни тождественными Самости Бога, ни отличными (*зайри-хā*) от Нее<sup>15</sup>; также последователи ал-'Аш'арӣ (ум. 324/936)

<sup>7</sup> Ср.: *ал-Мāтуридӣ*, 'Абӯ Мансӯр. Китāб ат-тавхїд. Бейрут-Стамбул, 2001. С. 3–20; *ал-Бāқиллāни*, 'Абӯ Бақр. Китāб ат-тамхїд. Бейрут, 1957. С. 6–22 и др.

<sup>8</sup> См. подробнее: *Нофал Ф.О.* Гносеология ан-Наззāма в контексте му'тазилитской и обшечаламской теории познания // *Філософські дослідження*. Вып. 19. Луганськ, 2013. С. 32–33.

<sup>9</sup> *Ан-Насафӣ*, 'Абӯ ал-Му'йн. Бахр ал-калām фӣ 'илм ал-калām. Дамаск, 2000. С. 61.

<sup>10</sup> *Ан-Насафӣ*, 'Абӯ ал-Му'йн. Табсїрат ал-адилла фӣ 'усӯл ад-дїн. Анкара, 1993. С. 18.

<sup>11</sup> Там же. С. 18.

<sup>12</sup> 'Абд ал-Джаббār, *ал-қāдї*. Шарх ал-'усӯл ал-хамса. Каир, 1996. С. 151.

<sup>13</sup> См.: *ал-Бағдāдї*, 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фїрақ. Бейрут, 1982. С. 164–165. Тем не менее вокруг категории «утвержденности» в мутазилитской среде шли ожесточенные споры: к примеру, ал-Джуббā'ї (ум. 303/916) и его сын 'Абӯ Хāшим (ум. 321/933) мыслили утвержденную в небытии вещь содержащей все свои видовые характеристики, в то время как ал-Ка'бї (ум. ок. 317/929) считал «утвержденность» вещи ее первичным, предельным предикатом, лишаящим ее каких-либо других свойств (таких, как субстанциональность или акцидентальность) (см.: *ан-Нїсāбурї*, 'Абӯ Рашид. Ал-Масā'ил фӣ ал-хїлāф байн ал-басрїїйн ва ал-бағдāдїїйн. Триполи, 1979. С. 36–37).

<sup>14</sup> Этот вечный тип (*сифāt аз-зāt*; букв. «атрибуты Самости») атрибутов следует отличать от сотворенных «оперативных» атрибутов (*сифāt ал-аф'āl*).

<sup>15</sup> *Ибн Фӯрак*, 'Абӯ Бақр. Мақālāt аш-шайх 'Абӯ ал-Хасан ал-'Аш'арї. Каир, 2005. С. 28; *ал-Бāқиллāни*, 'Абӯ Бақр. Китāб ат-тамхїд. Бейрут, 1957. С. 262; *ал-Амидї*, *Сайфуддїн*. Абкār ал-афкār фӣ 'усӯл ад-дїн. Каир, 2005. Т.1. С. 298.

отождествляли утвержденность вещи с ее существованием (*вуджуд*), а ее, в свою очередь, – с чтойностью (*мāхиййа*), лишая небытийствующее (*ма'дўм*) самой вечности (*шай'иййа*)<sup>16</sup>.

Матуридитская школа калама уже в лице своего основателя<sup>17</sup> как одна из «[школ-]утвердителей атрибутов» (*муṣбитий ас-ṣифāt*) примыкает в вышеупомянутой проблематике к ашаритской онтологии и теологии, очерчивая эпистемологию этой ветви арабской мысли. С одной стороны, знание не может объять одни только вещи<sup>18</sup>, так как, по мнению матуридитов, небытийствующая вещь, пусть и доступная познанию, не является, в строгом смысле, вещью<sup>19</sup>; с другой – знание должно быть определено так, чтобы, имея актуальный бытийный статус как атрибут, оно не противоречило неизменяемости божественной Сущности. Крайне абстрактное определение «знания» ан-Насафи по его же собственному признанию призвано служить «пресечением беззаконию противников»<sup>20</sup>, навязывающих своими дефинициями определенный позитивный нарратив всей традиционной для калама теологии.

Особо важным для 'Абў ал-Му'йна представлялся вопрос о границах рационального богопознания. Еще первыми мутазилистами была сформулирована идея о способностях человеческого разума, обязующих его познать своего Творца вне зависимости от ниспослания Откровения (*вахийй*)<sup>21</sup>. Следуя заданной основателем натурфилософии калама 'Абў ал-Хузайлем ал-'Аллāфом (ум. 235/849) парадигме, одни мыслители мутазилизма включали знание о Боге в число «необходимых», «неизбежных знаний» (*ма'āриф дарўриййа*), а другие – в круг немногочисленных неэлитарных «доказательных», «умозрительных знаний» (*ма'āриф истидлāлиййа*), подвластных и простецам-невеждам<sup>22</sup>. Как ал-Мāтуридий, так и ан-Насафи принимали в общих чертах учение мутазилизма об автономности мысли индивида от постепенно разворачивающегося в истории *revelatio*: «Тот разумный, кого не достигло Откровение... считается нами не оправданным [в своем отказе от поиска Аллаха], и должен он найти доказательство тому, что у мира есть Создатель»<sup>23</sup>, – пишет Маймўн б. Муḥаммад, противостоящий ашаритам-субъективистам.

Однако, в таком случае, что есть вера (*имāн*) и может ли она присутствовать в сердце не исследовавшего мир «подражателя» (*муқаллид*)? Для матуридитов, как и для ашаритов, вера являет собой «постулирование» (*и'тиқād*), «утверждение истинности» (*таṣдиқ*)<sup>24</sup> вероучительных тезисов, но не предполагает связки «слова», «постулирования» и «дела», характерной для мутазилитской и традиционалистской теологии<sup>25</sup>. Само «постулирование», согласно большинству мутакаллимов, может обладать статусом «знания о

<sup>16</sup> См. подробнее: *аз-Заркāн, М.* Фахруддйн ар-Рāзй ва āрā'у-ху ал-калāмиййа ва ал-фалсафиййа. Б.м., 1963. С. 164–172; *Ибн Фўрак, 'Абў Бакр.* Мақālāt аш-шайх 'Абў ал-Ḥасан ал-'Аш'арй. Каир, 2005. С. 262.

<sup>17</sup> *Ал-Мāтуридий, 'Абў Мансўр.* Китāб ат-тавḥйд. Бейрут; Стамбул, 2001. С. 210–220.

<sup>18</sup> Отметим, что как мутазилисты, так и некоторые ашариты определяли знание как «полагание (*и'тиқād*)» или «познание вещи таковой, какой она является».

<sup>19</sup> *Ан-Насафи, 'Абў ал-Му'йн.* Баḥр ал-калām фй 'илм ал-калām. Дамаск, 2000. С. 63; *он же.* Табсират ал-адилла фй 'уṣўл ад-дйн. Анкара, 1993. С. 11.

<sup>20</sup> *Ан-Насафи, 'Абў ал-Му'йн.* Табсират ал-адилла фй 'уṣўл ад-дйн. Анкара, 1993. С. 19.

<sup>21</sup> См., например: *ал-Гурāбий, 'А.* 'Абў ал-Хузайл ал-'Аллāф. Каир, 1949. С. 98–99.

<sup>22</sup> *'Абд ал-Джаббār, ал-қāдий.* Шарḥ ал-'уṣўл ал-ḥамса. Каир, 1996. С. 51.

<sup>23</sup> *Ан-Насафи, 'Абў ал-Му'йн.* Баḥр ал-калām фй 'илм ал-калām. Дамаск, 2000. С. 140.

<sup>24</sup> *Ал-Бāқиллāний, 'Абў Бакр.* Ал-Инсāф фй-мā йаджиб и'тиқāду-ху ва лā йаджўз ал-джахл би-хи. Каир, 2000. С. 33; *ал-Мāтуридий, 'Абў Мансўр.* Китāб ат-тавḥйд. Бейрут-Стамбул, 2001. С. 373–379; *ан-Насафи, 'Абў ал-Му'йн.* Баḥр ал-калām фй 'илм ал-калām. Дамаск, 2000. С. 75; *он же.* Табсират ал-адилла фй 'уṣўл ад-дйн. Анкара, 1993. С. 40–43.

<sup>25</sup> *'Абд ал-Джаббār, ал-қāдий.* Шарḥ ал-'уṣўл ал-ḥамса. Каир, 1996. С. 770.

Боге» лишь при наличии достаточного для него основания; таковым основанием, по слову 'Абӯ ал-Му'йна, служит Откровение или проповедь пророка. «Аллах обещал воздать добром за веру; добро же невозможно получить, кроме как по произволению Аллаха и Его обещанию. Так как Он обещал воздать добром за деяние безотносительно к трудностям, постигшим за него деятеля, то и награда за веру подражателя не зависит от легкости принятия им чти-мых [истин]»<sup>26</sup>, – заключает мыслитель, тем не менее называя мусульманина, оставившего умозрение, «грешником» (*āsim*).

Отдельно 'Абӯ ал-Му'йн излагает классические для калама доказательства сотворенности мира и бытия его Создателя космологического и телеологического характера. Главным аргументом для ан-Насафӣ представляется т. н. доказательство от акциденций (*далїл ал-а'рāд*), или «доказательство от возникновения» (*далїл ал-худӯс*), выдвинутое еще мутазилистами: «Увидев, что недвижимая [вещь] поколебалась после своей неподвижности, и признав через доказательство, что покой и движение суть две акциденции... и что движение возникло в теле после того, как то покоилось – мы поняли, что оно возникло сейчас... Покой же существовал – и обратился в небытие, когда существовало движение; так мы познали, что он есть возникшее, ибо вечное не приемлет небытия. Вечное же – Необходимо-Сущее благодаря Себе... Установив возникаемость акциденций, мы увидим, что субстанция (*джавхар*) неотделима от возникших акциденций... А коль скоро субстанция неотделима от акциденций, то субстанция не может [бытийно] предшествовать акциденции... Раз доказано, что мир возник, и что мир есть возможно-сущее, а не необходимо-сущее... то у него должен быть Творец»<sup>27</sup>. В трактате «*Бахр ал-калām*», написанном, по-видимому, прежде других, Маймӯн значительно сокращает свой силлогизм: «Существование изделия свидетельствует о существовании изготовившего его»<sup>28</sup>. Вместе с тем ан-Насафӣ модифицирует телеологический аргумент басрийского мутазилиита ан-Наззāма (ум. 231/845–846): «В каждой из воплощенностей мира объединились противоположные, разные качества (*табā'и'*), которые по своей природе отталкивают друг друга... их нахождение вместе указывает на то, что они [существуют вместе] не сами по себе, но благодаря Могуущественному»<sup>29</sup>.

Определяя чтойность (*мā'иййа*) Божества, ан-Насафӣ строго следует общим для трех крупнейших школ калама парадигмам: Аллах не может быть акциденцией, так как сам термин '*арад* применим лишь по отношению к «тому, что не обладает [длительным] пребыванием (*бақā'*)»<sup>30</sup>; «субстанцией» (т. е. «тем, что существует благодаря себе») же Всевышний не может быть назван потому, что, в противном случае, Он стал бы носителем акциденций, несо-

<sup>26</sup> *Ан-Насафӣ, 'Абӯ ал-Му'йн*. Табсират ал-адилла фӣ 'усӯл ад-дйн. Анкара, 1993. С. 41.

<sup>27</sup> Там же. С. 82–106; ср. *ан-Насафӣ, 'Абӯ ал-Му'йн*. Ат-Тамхїд ли-қавā'ид ат-тавхїд. Каир, 1986. С. 123–128.

<sup>28</sup> *Ан-Насафӣ, 'Абӯ ал-Му'йн*. Бахр ал-калām фӣ 'илм ал-калām. Дамаск, 2000. С. 89.

<sup>29</sup> *Ан-Насафӣ, 'Абӯ ал-Му'йн*. Табсират ал-адилла фӣ 'усӯл ад-дйн. Анкара, 1993. С. 79–80; ср. *Нофал Ф. О.* Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. М., 2015. С. 86–87. Некоторые исследователи (*аз-Захрāнӣ, С.* 'Абӯ ал-Му'йн ан-Насафӣ ва āра'у-ху фӣ ат-тавхїд 'ардан ва нақдан. Мекка, 2000. С. 148) замечают, что данный аргумент великого басрийца был ранее приведен в «Китаб ат-тавхїд» ал-Мāтурїдї (*ал-Мāтурїдї, 'Абӯ Мансӯр*. Китаб ат-тавхїд. Бейрут-Стамбул, 2001. С. 17–18), заключая о цепочке (ан-Наззāм – ал-Мāтурїдї – ан-Насафӣ) прямого его заимствования. Однако очевидно, что основатель матуридизма строго следовал логике ан-Наззāма, объединяя противоположности в рамках макрокосма и отрицая их сошествие в одной точке пространства, в то время как 'Абӯ Му'йн настаивал на возможности их нахождения в отдельно взятой вещи, в той или иной субстанции.

<sup>30</sup> *Ан-Насафӣ, 'Абӯ ал-Му'йн*. Табсират ал-адилла фӣ 'усӯл ад-дйн. Анкара, 1993. С. 145.

вместимых с Его внеположностью миру преходящих явлений<sup>31</sup>. Следовательно, Бог является «вещью (*шай*'), не похожей на другие вещи»<sup>32</sup>, Самостью (*нафс*)<sup>33</sup>, «чтойностью... пречистой от всякой родовой [принадлежности] и схожести [с чем-либо]»<sup>34</sup>. Примечательно, что мутакаллим с осторожностью использует само понятие *мā'иййа* именно из-за его материалистической коннотации, выведшей из теологического оборота калама другой термин, весьма близкий (и даже родственный) первому, – *мāхиййа*<sup>35</sup>.

Атрибуты Всевышнего, согласно учению ал-Мāтуридī, представляют собой семь «субстанциональных», «самостных» атрибутов (знание, воление, могущество, слух, видение, речь, жизнь) и один «оперативный» (образование – *таквйн*), с которым сопряжены действия Бога (например, созидание (*тахлīқ*), награждение (*тарзīқ*), наказание ('*иқāб*) и т. д.). По 'Абū Мансūру, оба типа атрибутов являются вечными и неотделимыми от божественной Самости: однако если первые атрибуты константны по своей сущности, то второй, завися от воления Аллаха, является мостом между бытием и небытием, онтологически необходимым для существования всякой вещи, всякого процесса<sup>36</sup>. Что касается «поведанных атрибутов» (*ақ-сифāt ал-хабариййа*), описанных в вероучительных источниках (таких, как «укрепление [на Престоле]», или «рука»), то основатель матуридизма постулировал их реальное существование, используя известный принцип нон-квалификационизма «*иқсбиту-хā/амирру-хā би-лā кайф*» («утвердите/примите их без [вопроса]: “Как?”»): «Мы знаем, что он [исполнил] сие, не уподобляясь твари – и верим тому [неизведанному], что пожелал [здесь] Аллах!»<sup>37</sup>.

'Абū ал-Му'йн в своих трудах развивает концепцию божественных атрибутов шейха школы. Допуская использование традиционной классификации атрибутов, ан-Насафи тем не менее считает ее де-факто бесполезной: «Нет нам нужды в различении между [атрибутами], ибо все они вечны»<sup>38</sup>. При этом в ранних работах мыслитель следует традиционалистам, игнорируя атрибут «образование» и приписывая все «оперативные» атрибуты божественной самости<sup>39</sup>; однако позже ан-Насафи возвращается к проблеме метафизики атри-

<sup>31</sup> *Ан-Насафи, 'Абū ал-Му'йн*. Табсират ал-адилла фī 'усūл ад-дйн. С. 148–154. Интересно, что, по ан-Насафи, христиане совершают ошибку, «приписывая» Богу Природу (*substantia*), «что тождественна Самости... и называется “Отцом”, равно как и «два атрибута – знание, называемое “Сыном”, и жизнь, называемая “Духом Святым”» (Там же. С. 155).

<sup>32</sup> Там же. С. 205–206; *он же*. Бахр ал-калām фī 'илм ал-калām. Дамаск, 2000. С. 99.

<sup>33</sup> *Ан-Насафи, 'Абū ал-Му'йн*. Бахр ал-калām фī 'илм ал-калām. Дамаск, 2000. С. 100.

<sup>34</sup> *Ан-Насафи, 'Абū ал-Му'йн*. Табсират ал-адилла фī 'усūл ад-дйн. Анкара, 1993. С. 212–213.

<sup>35</sup> *Ал-Хаййāt, 'Абū ал-Хусайн*. Китāб ал-интисар ва ар-радд 'алā Ибн ар-Равандī ал-мулхид мā қасад би-хи мин ал-казиб 'алā ал-муслимйн ва ат-та'н 'алай-хим. Каир, 1925. С. 133–134. По-видимому, во времена Дирāра б. 'Амра (ум. ок. 190/805) и Хāфса ал-Фарда (II/VII–IX вв.) термины «чтойность» и «существование» еще не были четко оформлены и тем более разграничены; именно этим фактом можно объяснить «имманентизирующей» характер концепта *мāхиййа* уже на ранних этапах развития классического калама. Как явствует из доктографических источников, лишь мутазилиты после ал-Хаййāта (ум. 311/932–933) под влиянием перипатетических источников (см., например, возникший в указанный выше период: *ал-Ибādī, Исхāқ б. Хунайн*. Мақалат ал-лām мин китāб мā ба'д ат-табī'а ли-'Аристо // Аристо 'инд ал-'араб. Кувейт, 1978. С. 8) сформировали классические для арабской философской мысли категории «существование», «утвержденность» и «чтойность», прочно связав последнюю с «материей» (*хайўлā*).

<sup>36</sup> *Ал-Мāтуридī, 'Абū Мансūr*. Китāб ат-тавхїд. Бейрут-Стамбул, 2001. С. 50–51, 160; *он же*. Та'вилат 'ахл ас-сунна. Бейрут, 2003. Т.1. С. 268.

<sup>37</sup> *Ал-Мāтуридī, 'Абū Мансūr*. Китāб ат-тавхїд. Бейрут-Стамбул, 2001. С. 158; *он же*. Та'вилат 'ахл ас-сунна. Бейрут, 2003. Т. 1. С. 83–85.

<sup>38</sup> *Ан-Насафи, 'Абū ал-Му'йн*. Табсират ал-адилла фī 'усūл ад-дйн. Анкара, 1993. С. 310.

<sup>39</sup> *Ан-Насафи, 'Абū ал-Му'йн*. Бахр ал-калām фī 'илм ал-калām. Дамаск, 2000. С. 16–17.

бутов Создателя, ведь, по мнению философа, само существование действия Аллаха должно опираться на некий онтологический базис, подобный силе (*қуува*), на которой зиждется действие (*фи'л*) индивида. Выдвигая «образование» в качестве подобного базиса, Маймун четко очертил различие между **созиданием** как таковым и **созидаемым** во избежание вывода о вечности творения<sup>40</sup>. Таким образом, ан-Насафй противопоставляет себя ашаритам, которые, отождествив акт творения с его предпосылкой, обозначили его как возникший во времени атрибут Всевышнего.

«Поведанные атрибуты» подвергались в трудах мутакаллама символично-аллегорическому толкованию (*та'вил*) во вполне мутазилитском (и зрелом ашаритском) духе. К примеру, «укрепление [на Престоле]» (*истивā'*) трактовалось ан-Насафй как «возвышение» над ним (*ғалаба*)<sup>41</sup> или «владение» им (*истийлā'*)<sup>42</sup>. Здесь 'Абӯ ал-Му'йн отходит от доктрины ал-Матурийдй подобно тому, как отошли от относительного нон-квалификационизма ал-'Аш'арй и ал-Бақиллāнй (ум. 402/1013), представители зрелого ашаризма ал-Бағдāдй (ум. 429/1037)<sup>43</sup>, ал-Джувайнй (ум. 478/1085), ал-Амидй (ум. 631/1233)<sup>44</sup> и другие.

Теология калама со времен мутазилизма была связана и с онтолого-семиотическим дискурсом – в частности, через вопрос о соотношении имени (*исм*), поименованного (*мусаммā*) и именованного (*тасмиййа*). Для мутазилизов, не признававших божественные атрибуты самостоятельными смыслами (*ма'āни*; ед. ч. *ма'нā*)<sup>45</sup>, «благие имена» Аллаха (*асмā'у Аллā ал-хуснā*) служили лишь именованными, относимыми к единому «смыслу» – Самости Всевышнего; в противном случае, как полагали «обособившиеся», учитывая число божественных имен, утверждение тождества имени и поименованного приводит к грубому политеизму. Ашариты после ал-'Аш'арй, отстаивавшие древнюю семитскую идею об идентичности имени поименованному, руководствовались логикой как Корана, велевшего «призывать Аллаха Его благими именами» (7:180) и назвавшего идолопоклонников «поклоняющимися именам» (19:40), так и арабского языка. В связи с этим ал-Бақиллāнй разрабатывает особую классификацию имен, которые являются либо *самостными-по-себе* («Существующий», «Самость», «Вещь» и т. д.), либо *самостными-по-атрибуту* («Знающий», «Могущественный» и т. д.), либо *оперативными-по-атрибуту* («Оживляющий», «Дарующий» и т. д.); последний тип атрибутов объявляется философом «чем-то иным, нежели Бог»<sup>46</sup>. Так или иначе, но эпоним матуридизма, также отождествивший определенные имена Аллаха и Его Самость, еще до ал-Бақиллāнй подробно исследовал статус тех или иных *ал-асмā' ал-хуснā*: одни имена, выводящиеся из атрибутов, он считал поименованным, а другие, которые могут быть отнесены к Богу лишь в описательном, но не в онтологическом ключе, – простым именованным<sup>47</sup>.

<sup>40</sup> *Ан-Насафй, 'Абӯ ал-Му'йн*. Табсират ал-адилла фй 'усул ад-дйн. Анкара, 1993. С. 317.

<sup>41</sup> *Ан-Насафй, 'Абӯ ал-Му'йн*. Бахр ал-калām фй 'илм ал-калām. Дамаск, 2000. С. 115.

<sup>42</sup> *Ан-Насафй, 'Абӯ ал-Му'йн*. Табсират ал-адилла фй 'усул ад-дйн. Анкара, 1993. С. 184; ср. 'Абд ал-Джаббār, *ал-қāфй*. Шарх ал-'усул ал-хамса. Каир, 1996. С. 126.

<sup>43</sup> *Ал-Бағдāдй, 'Абдулқāхир*. 'Усул ад-дйн. Стамбул, 1928. С. 112. Сам ал-Бағдāдй приписывает ал-'Аш'арй следующее мнение: «Аллах создал в Престоле действие, которое назвал "укреплением"» (там же. С. 113).

<sup>44</sup> *Ал-Амидй, Сайфулдин*. Абқār ал-афқār фй 'усул ад-дйн. Каир, 2005. Т. 1. С. 115–116.

<sup>45</sup> Подробнее о концепте «смысл», его формировании и роли в арабо-мусульманской культуре см.: *Нофал Ф. Му'аммар б. 'Аббād ас-Суламй ва арā'у-ху ал-калāmиййа ал-фалсафиййа*. Бейрут, 2015.

<sup>46</sup> *Ал-Бақиллāнй, 'Абӯ Бакр*. Китāб ат-тамхйд. Бейрут, 1957. С. 227–235.

<sup>47</sup> *Ал-Матурийдй, 'Абӯ Мансур*. Китāб ат-тавхйд. Бейрут, Стамбул, 2001. С. 65–66.

Ан-Насафи возвращается к ашаритской позиции по проблеме соотношения имени и поименованного. «Было приказано нам, – пишет ’Абӯ ал-Му’йн, – признавать единство Аллаха Всевышнего; если бы имя “Аллах Всевышний” не было бы Аллахом, то единство принадлежало бы не Аллаху, а имени. *Алиф, лām и хā’* не означают ничего другого, кроме Аллаха»<sup>48</sup>. При этом философ отвергает саму идею упорядочивания имен Бога, которые, по его мнению, могут быть поведаны людям только Законом (*би-т-тавқиф*) – а значит, при извечности всех атрибутов, имена, из них выводимые, в равной степени указывают и на Самость Бога, и на смыслы, в Ней бытийствующие<sup>49</sup>. Тут мутакаллим акцентирует внимание своего читателя на том, что семантическое наполнение имени бинарно по своей сути: в качестве означаемого имени выступает и смысл, и его Носитель как таковой, извечно связанные апофатической диалектикой причастности и инаковости.

Как и ал-Мāтуриди, ’Абӯ ал-Му’йн следует ашаритской парадигматике в своем учении о природе Корана. Избегая мутазилитского тезиса о сотворенности самой речи Бога во времени, мутакаллимы двух вышеуказанных школ стремились выявить особую связь между словом Всевышнего и его буквенным воплощением; следствием подобных поисков стало разграничение т. н. самостной речи (*ал-калām ан-нафсийй*) – смысле, бытийствующем в самости субъекта, – и «речи внешней», выражаемой через «буквы» (*хурӯф*) и «звуки» (*асвāt*). Исходя из этого текст Священного Писания мусульман объявляется ими возникшим, а смыслы, за ним стоящие, – непреходящим атрибутом Аллаха<sup>50</sup>.

Другой крайне важной темой классического калама, замыкающей ряд его собственно теологических проблем, является вопрос о соотношении воли Бога и действий твари. В свете многих доктринальных текстов, обосновавших как детерминацию человеческого деяния, так и полную свободу воли индивида, уже в достаточно ранних каламических спорах были разработаны два магистральных пути решения пресловутой дилеммы: с одной стороны, мутазилиты считали волю (*ирāда*) человека, сопряженную с его творческим могуществом (*қудра*), полностью автономной, могущей «сотворить» самостоятельное действие через способность к действию (*иститā’a*); в свою очередь, Дирār б. ’Амр, принимавший в общих чертах концепцию предопределения джахмитов, отрицавших даже присущность атрибута «способности к действию» человеку, ввел в арабскую мысль категорию «присвоения» (*касб*), подразумевающую присваивание рабом Аллаха созданных Им деяний<sup>51</sup>. Идея «присвоения» была перенята ал-’Аш’арй, значительно развившим общую метафизическую схему детерминированного деяния: человек, обладающий творимым (*хāдица*) и акцидентальным могуществом, тождественным его «способности к действию», «присваивает» деяния-божественные творения; при этом могущество человека не имеет никакого влияния (*та’сйр*) на сущность деяния – истинным деятелем (*фā’ил ал-хақиқа*) им объявлялся именно Бог<sup>52</sup>. Фатализму основателя школы противостояли многие его последователи-ашариты – в частности, ал-Бақиллāни утвердил за могуществом человека активное начало, «дифференцирующее» присваиваемое им модально-безликое божественное действие: «Сотворенное могущество может по-

<sup>48</sup> Ан-Насафи, ’Абӯ ал-Му’йн. Бахр ал-калām фй ’илм ал-калām. Дамаск, 2000. С. 37.

<sup>49</sup> См.: ан-Насафи, ’Абӯ ал-Му’йн. Табсират ал-адилла фй ’усӯл ад-дйн. Анкара, 1993. С. 138–204.

<sup>50</sup> Ал-Мāтуриди, ’Абӯ Мансӯр. Китаб ат-тавхйд. Бейрут; Стамбул, 2001. С. 57–73; ан-Насафи, ’Абӯ ал-Му’йн. Табсират ал-адилла фй ’усӯл ад-дйн. Анкара, 1993. С. 251.

<sup>51</sup> ’Абд ал-Джаббār, ал-қāдй. Шарх ал-’усӯл ал-хамса. Каир, 1996. С. 363.

<sup>52</sup> Ибн Фӯрак, ’Абӯ Бакр. Мақālāt аш-шайх ’Абӯ ал-Хасан ал-’Аш’арй. Каир, 2005. С. 92–109.

влиять на предикат сотворенного [Аллахом действия]... Ведь мы различаем между словом “сотворил” и словами “помолился”, “попостился”, “посидел”, “встал”... Завися от деяния, сотворенное могущество оформляет свою сторону деяния, от которой зависит награда или наказание»<sup>53</sup>.

В целом ал-Матуридӣ склонялся к теории присвоения ал-'Аш'арӣ, внедряя в нее, однако, одну важную деталь: творимое Богом «сопутствующее» (*муйассира*)<sup>54</sup> могущество человека имеет свойство «согласиться» или «отказаться» от присвоения того или иного деяния<sup>55</sup>. Ан-Насафӣ, как и шейх матуридизма, идет дальше ал-'Аш'арӣ, приводя, однако, теоцентричную логику теории последнего к антропоцентричному «знаменателю»: по мнению мутакаллима, «Аллах... не творит деяния без воли к нему раба... Аллах Всевышний – Творец деяния раба в соответствии с его волеием; без выбора раба и его желания Аллах Всевышний не творил бы какого-либо его деяния»<sup>56</sup>. Так, возвращаясь к мутазилитской схематизации деяния, 'Абӯ ал-Му'йн особо выделил сотворенное Богом в человеке могущество<sup>57</sup> и его волеие, составляющее предпосылку и причину божественного действия. Мысль о подчиненности творения Аллахом деяний человеческого волеию нашла свое отражение в трудах поздних матуридитов (например, 'Убайд Аллāха б. Мас'уда (ум. 747/1346–1347)).

Фигуре 'Абӯ ал-Му'йна ан-Насафӣ было суждено сыграть выдающуюся роль в истории матуридитской школы калама, сравнимой разве что со вкладом ал-Бāқиллāнӣ в разработку ашаритской доктрины. Несмотря на то, что главной целью трактатов ан-Насафӣ служила систематизация рефлексивного опыта «*мазхаба ал-Мāтуруидӣ*», их автор продолжил разработку краеугольных для классического калама тем, во многом находя свой, срединный путь между построениями средневековых «спорщиков» Ближнего Востока. А теологическое учение 'Абӯ ал-Му'йна, гармонично венчавшее всю его религиозно-философскую систему, явило собою подлинную квинтэссенцию мысли матуридизма, послужив ориентиром для дальнейших мутакаллимов классической и постклассической эпох.

## Список литературы

- 'Абд ал-Джаббāр, ал-қāдӣ. Шарҳ ал-'усӯл ал-ҳамса. Каир: Мактабат Вахба, 1996. 830 с.
- Ал-Амидӣ, Сайфуддйн. Абкār ал-афкār фӣ 'усӯл ад-дйн: в 5 т. Каир: Дār ал-кутуб ал-қавмиййа, 2005.
- Ал-Бағдādӣ, 'Абдулқāхир. 'Усӯл ад-дйн. Стамбул: Мағба'ат ад-Давла, 1928. 360 с.
- Ал-Бағдādӣ, 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут: Дār ал-Афāқ, 1982. 320 с.
- Ал-Бāқиллāнӣ, 'Абӯ Бакр. Ал-Инсāф фӣ-мā йаджиб и'тиқāду-ху ва лā йаджӯз ал-джахл би-хи. Каир: ал-Мактаба ал-'Азхариййа ли-т-турās, 2000. 570 с.
- Ал-Бāқиллāнӣ, 'Абӯ Бакр. Китāб ат-тамхїд. Бейрут: ал-Мактаба аш-шарқиййа, 1957. 400 с.
- Ал-Гāлӣ Б. 'Абӯ Мансӯр ал-Мāтуруидӣ: ҳайāту-ху ва āрā'у-ху ал-'ақдиййа. Тунис: Дār ат-Туркӣ ли-н-нашр, 1989. 325 с.

<sup>53</sup> *Аш-Шахрастāнӣ, 'Абӯ ал-Фатҳ*. Китāб ал-милал ва ан-ниҳал. Бейрут, 1992. С. 84–85.

<sup>54</sup> Таковой тип могущества отличается от «могущества потенциального» (*мужкина*), выражающегося в физическом здоровье субъекта действия (*ал-Гāлӣ, Б. 'Абӯ Мансӯр ал-Мāтуруидӣ: ҳайāту-ху ва āрā'у-ху ал-'ақдиййа*. Тунис, 1989. С. 222).

<sup>55</sup> *Ал-Мāтуруидӣ, 'Абӯ Мансӯр*. Китāб ат-тавхїд. Бейрут; Стамбул, 2001. С. 259–263.

<sup>56</sup> *Ан-Насафӣ, 'Абӯ ал-Му'йн*. Табсират ал-адилла фӣ 'усӯл ад-дйн. Анкара, 1993. С. 386.

<sup>57</sup> *Ан-Насафӣ, 'Абӯ ал-Му'йн*. Ат-Тамхїд ли-қавā'ид ат-тавхїд. Каир, 1986. С. 294.

- Ал-Гурабӣ 'А.* 'Абӯ ал-Хузайл ал-'Аллāф. Каир: Мағба'ат ал-Ҳиджāзӣ, 1949. 154 с.  
*Аз-Заркāн М.* Фаҳруддин ар-Рāзӣ ва āрā'у-ху ал-калāмиййа ва ал-фалсафиййа. Б.м., 1963. 680 с.
- Аз-Захабӣ, Шамсуддйн.* Та'риҳ ал-ислām ва вафиййāt ал-машāхир ва ал-а'лām: в 17 т. Бейрут: Дār ал-ғарб ал-ислāмийй, 2003.
- Аз-Захрāнӣ С.* 'Абӯ ал-Му'йн ан-Насафӣ ва āрā'у-ху фӣ ат-тавҳид 'ардан ва нақдан. Мекка: Джāми'ат 'Умм-ал-Қурā, 2000. 570 с.
- Ал-'Ибādӣ Исхāқ б. Ҳунайн.* Мақālāt ал-лām мин китāб мā ба'д ат-табӣ'а ли-'Аристо // *Аристо* 'инд ал-'араб. Кувейт, 1978. С. 1–11.
- Ибн Қаййим ал-Джавзиййа.* Асмā' му'аллафāt Ибн Таймиййа. Бейрут: Дār ал-китāб ал-джадйд, 1976. 30 с.
- Ибн Таймиййа, 'Абӯ ал-'Аббās.* Дар' та'аруд ал-'ақл ва ан-нақл: в 11 т. Эр-Рияд: Джāми'ат Муҳаммад б. Са'уд ал-ислāмиййа, 1991.
- Ибн Таймиййа, 'Абӯ ал-'Аббās.* Маджмӯ' ал-фатāвā: в 37 т. Эр-Рияд: Мағба'т ал-ҳукӯма, 1960.
- Ибн Фӯрак, 'Абӯ Бакр.* Мақālāt аш-шайх 'Абӯ ал-Ҳасан ал-'Аш'арӣ. Каир: Мактабат ас-сақāфа ад-дīниййа, 2005. 372 с.
- Қубрӣ-заде, Тāш.* Мифтаҳ ас-са'āда ва мисбāх ас-сийāда фӣ мавду'āt ал-'улӯм: в 3 т. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 1993.
- Ал-Лакнавий, Муҳаммад.* Ал-Фавā'ид ал-бахиййа фӣ тарāджим ал-ҳанафиййа. Бейрут: Дār ал-'Арқам, 1998. 632 с.
- Ал-Мāтуридӣ, 'Абӯ Мансӯр.* Китāб ат-тавҳид. Бейрут-Стамбул: Дār Сāдир-Мактабат ал-иршād, 2001. 1000 с.
- Ал-Мāтуридӣ, 'Абӯ Мансӯр.* Та'вилат 'ахл ас-сунна: в 5 т. Бейрут: Дар ар-Рисала, 2003.
- Ан-Насафӣ, 'Абӯ ал-Му'йн.* Баҳр ал-калām фӣ 'илм ал-калām. Дамаск: Дār ал-Фарфӯр ли-т-тибā'а ва ан-нашр, 2000. 355 с.
- Ан-Насафӣ, 'Абӯ ал-Му'йн.* Табсират ал-адилла фӣ 'уеъл ад-дйн. Анкара: Ри'āsат аш-шу'ун ад-дīниййа ли-л-джумҳуриййа ат-туркиййа, 1993. 607 с.
- Ан-Насафӣ, 'Абӯ ал-Му'йн.* Ат-Тамхид ли-қавā'ид ат-тавҳид. Каир: Дār ат-тибā'а ал-муҳаммадиййа, 1986. 436 с.
- Ан-Нисāбӯрӣ, 'Абӯ Рашид.* Ал-Масā'ил фӣ ал-ҳилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи: Ма'хад ал-инмā' ал-'арабийй, 1979. 420 с.
- Нофал Ф.* Му'аммар б. 'Аббād ас-Суламӣ ва āрā'у-ху ал-калāмиййа ал-фалсафиййа. Бейрут: Дār ал-Фārāбӣ, 2015. 120 с.
- Ал-Ҳаййāt, 'Абӯ ал-Ҳусайн.* Китāб ал-интисār ва ар-радд 'алā Ибн ар-Рāвандӣ ал-мулҳид мā қасад би-хи мин ал-казиб 'алā ал-муслимйн ва ат-та'н 'алай-хим. Каир: Мағба'ат Дār ал-кутуб ал-мисриййа, 1925. 320 с.
- Ал-Ҳарбӣ 'А.* Ал-Мāтуридиййа дирāsатан ва тақвйман. Эр-Рияд: Дār ал-'āсима, 1993. 576 с.
- Аш-Шахрастāнӣ, 'Абӯ ал-Фатҳ.* Китāб ал-милал ва ан-ниҳал. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 1992. 734 с.
- Муминов А.* Ранний период в эволюции матуридитского учения // *Вестн. КазНУ. Сер. Религиоведение.* 2015. № 1 С. 83–94.
- Нофал Ф.О.* Гносеология ан-Наззāма в контексте му'тазилитской и общекаламской теории познания. // *Філософські дослідження.* Вып. 19. Луганськ, 2013. С. 32–39.
- Нофал Ф.О.* Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. М.: Яз. славян. культуры; Садра, 2015. 152 с.
- Madelung W.* Maturidi, Maturidiyya // *Encyclopaedia of Islam / Ed. by H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, E. Levi-Provencal et. al. Vol. VI. Leiden; N.Y., 1993. P. 846–848.*
- Rudolph U.* Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand. Leiden: Brill, 2014. 362 p.

## 'Abū Mu'īn an-Nasafī's theology as quintessence of al-Māturīdī's philosophy

Faris Nofal

PhD student. Lugansk National University named after V. Dahl. 20a Molodezhny kvartal, Lugansk, 91034, Ukraine; e-mail: faresnofal@mail.ru

The present paper offers a comparative study of philosophical and theological positions of 'Abū Mu'īn an-Nasafī and other *mutakallimun* of Islamic Golden Age. The author examines an-Nasafī's theories concerning God's knowledge and other attributes, the so-called '*kasb*' theory and other ontological, epistemological and semantic problems. He further inquires into the reception of *mutazili*' and *ashari*' teachings in early *maturidi*' thought. Particular attention is paid to the evolution of *Maturidi* theology in the context of 'Sunni' branch of classical Kalam development. There follows a brief overview of ontological terminology used by an-Nasafī and further developed in Kalam and Arabic Peripatetic school.

**Keywords:** an-Nasafī, maturidism, mu'tazilism, ash'arism, kalam, Arabic Peripatetic School, Classical Arabic philosophy

## References

'Abd al-Jabbār, al-qāḍī. *Sharḥ al-'uṣūl al-khamsa* [The Explanation of Five Principles]. Cairo: Maktabat Wahbeh, 1996. 830 pp. (In Arabic)

Ad-Dhahabī, Shamsuddīn. *Ta'rīkh al-islām wa waḥyiyāt mashāhīr al-a'lām* [The History of Islam and Well-Known Men Deaths], 17 vols. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmiyy, 2003. (In Arabic)

Al-ʿAmidī, Sayfuddīn. *Abkār al-afkār fī 'uṣūl ad-dīn* [The First Thoughts in the Principles of Religion], 5 vols. Cairo: Dār al-kutub al-qawmiyya, 2005. (In Arabic)

Al-Baghdādī, 'Abdulqāhir. *Al-Farq bayn al-firaq* [The Difference between the Sects]. Beirut: Dār al-ʿĀfāq, 1982. 320 pp. (In Arabic)

Al-Baghdādī, 'Abdulqāhir. *'Uṣūl ad-dīn* [The Principles of Religion]. Istanbul: Maṭba'at ad-Dawla, 1928. 360 pp. (In Arabic)

Al-Bāqillānī, 'Abū Bakr. *Al-Inṣāf fī mā yajib i'tiqādu-hu wa lā yajūz aj-jahl bi-hi* [Exposition of Which is Must to be Known and Which is Forbidden to be Forgotten]. Cairo: al-Maktaba al-Azhariyya li-t-turāth, 2000. 570 pp. (In Arabic)

Al-Bāqillānī, 'Abū Bakr. *Kitāb at-tamhīd* [The Prolegomena Book]. Beirut: al-Maṭba'a al-Sharqiyya, 1957. 400 pp. (In Arabic)

Al-Ghālī, B. *'Abū Maṣū' al-Māturīdī: ḥayātu-hu wa ʿarā'w-hu al-'aqdiyya* ['Abū Maṣū' al-Māturīdī: His Life and Doctrinal Views]. Tunis: Dār at-Turkī li-n-nashr, 1989. 325 pp. (In Arabic)

Al-Ghurābī, 'A. *'Abū al-Hudhayl al-'Allāf* ['Abū al-Hudhayl al-'Allāf]. Cairo: Maṭba'at al-Ḥidjāzī, 1949. 154 pp. (In Arabic)

Al-Ḥarbī, 'A. *Al-Māturīdiyyah dirāsāt-an wa taqwīm-an* [A Study in Maturidism]. Riyadh: Dār al-'Aṣimah, 1993. 576 pp. (In Arabic)

Al-'Ibādī, Ishāq b. Ḥunayn. "Maqālat al-lām min kitāb mā ba'd at-ṭabī'a li-'Aristō" [Subject 'L' from Aristo' 'Mataphysics'], *'Aristō 'ind al-'arab* [Aristo and Arabs]. Kuwait, Wakālat al-Maṭbū'āt, 1978, pp. 1–11. (In Arabic)

Al-Khayyāt, 'Abū al-Ḥusayn. *Al-Intiṣār wa ar-radd 'alā Ibn ar-Rāwandī al-mulḥid* [Victory over Ibn ar-Rāwandī the Atheist and Response to Him]. Cairo: Maṭba'at Dār al-kutub al-miṣriyyah, 1925. 320 pp. (In Arabic)

Al-Laknawī, Muḥammad. *Al-Fawā'id al-bahiyya fī tarājim al-ḥanaḥiyya* [Splendid Benefits in Hanafī Scholars' Biographies]. Beirut: Dār al-'Arqam, 1998. 632 pp. (In Arabic)

Al-Māturīdī, 'Abū Maṣū'. *Kitāb at-tawḥīd* [The Book in The Oneness of God]. Beirut-Istanbul: Dār Ṣādir-Maktabat al-Irshād, 2001. 1000 pp. (In Arabic)

- Al-Māturīdī, 'Abū Maṣṣūr. *Ta'wīlāt 'ahl as-sunnah* [Sunni Exegesis], 5 vols. Beirut: Dār ar-Risālah, 2003. (In Arabic)
- An-Nasafi, 'Abū al-Muṭīn. *At-Tamhīd li-qawā'id at-tawhīd* [The Prolegomena in God's Oneness' Principles]. Cairo: Dār at-ṭibā'a al-muḥamadiyya, 1986. 436 pp. (In Arabic)
- An-Nasafi, 'Abū al-Muṭīn. *Baḥr al-kalām fi 'ilm al-kalām* [The Sea of Talking in Kalam]. Damascus: Dār al-Farfūr li-ṭ-ṭibā'ah wa an-nashr, 2000. 355 pp. (In Arabic)
- An-Nasafi, 'Abū al-Muṭīn. *Tabṣīrat al-adilla fi 'uṣūl ad-dīn* [A Study in the Arguments of the Principles of Religion]. Ankara: Ri'āsat as-shu'ūn ad-dīniyyah li-l-djamhūriyyah at-turkiyyah, 1993. 607 pp. (In Arabic)
- An-Nisābūrī, 'Abū Rashīd. *Al-Masā'il fi al-khilāf bayn al-baṣriyyīn wa al-baghdādiyyīn* [Titles in Difference between Basriyyin and Baghdadiyyin]. Tripoli: Ma'had al-inmā' al-'arabiyy, 1979. 420 pp. (In Arabic)
- As-Shahrastānī, 'Abū al-Faṭḥ. *Kitāb al-milal wa an-niḥal* [A Book of Religions and Sects]. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyyah, 1992. 734 pp. (In Arabic)
- Az-Zahrānī, S. *'Abū al-Muṭīn an-Nasafi wa āra'u-hu fi at-tawhīd* ['Abū al-Muṭīn an-Nasafi and His Views on The Oneness of God]. Makkah: Jāmi'at 'Umm al-Qurā, 2000. 570 pp. (In Arabic)
- Az-Zarkān, M. *Fakhrud-dīn ar-Rāzī wa āra'u-hu al-kalāmiyyah wa al-falsafiyyah* [Fakhrud-dīn ar-Rāzī and His Kalamical and Philosophical Views]. 1963. 680 pp. (In Arabic)
- Ibn Fūrak, 'Abū Bakr. *Maqālāt as-shaykh 'Abū al-Ḥasan al-Ash'arī* [Teachings of sheikh 'Abū al-Ḥasan al-Ash'arī]. Cairo: Maktabat ath-thaqāfa ad-dīniyyah, 2005. 372 pp. (In Arabic)
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. *Asmā' mu'allafāt Ibn Taymīyyah* [The Titles of Ibn Taymīyya Writings]. Beirut: Dār al-kitāb al-ja'dīd, 1976. 30 pp. (In Arabic)
- Ibn Taymīyyah, 'Abū al-'Abbās. *Dar' ta'āruḍ al-'aql wa an-naql* [Averting the Conflict between Reason and <religious> Tradition], 11 vols. Riyadh: Jāmi'at al-malik Sa'ūd al-islāmiyyah, 1991. (In Arabic)
- Ibn Taymīyyah, 'Abū al-'Abbās. *Majmū' al-fatāwā* [Compendium of Fatwas], 37 vols. Riyadh: Maṭba'at al-ḥukūmah, 1960. (In Arabic)
- Kubrī-zadeh, Ṭāsh. *Miftāḥ as-sa'ādah wa miftāḥ as-siyādah fi mawḍū'āt al-'ulūm* [The Key of Happiness and The Light of Might in The Sciences' Themes], 3 vols. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyyah, 1993. (In Arabic)
- Madelung, W. "Maturidi", "Maturidiyya", *Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, ed. by H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, E. Levi-Provencal et. al. Leiden; New York: Brill, 1993, pp. 846–848.
- Muminov, A. "Rannii period v evolyutsii maturiditskogo ucheniya" [The early period in evolution of Maturidi doctrine], *Vestnik KazNU*, 2015, no 1, pp. 83–94. (In Russian)
- Nofal, F. "Gnoseologiya an-Nazzama v kontekste mu'tazilitskoi i obshchekalamskoi teorii poznaniya" [Gnoseology of an-Nazzam in the context of mu'tazilical and kalamical theory of awareness], *Filosofs'ki doslidzhennya*, vol. 19. Luhansk: Vidavnitstvo SNU im, Dhalya, 2013, pp. 32–39. (In Russian)
- Nofal, F. *Ibrahim ibn Sayyar an-Nazzam*. Moscow: Yaziki slavyanskoy kulturi Publ.; Sadrah Publ., 2015. 150 pp. (In Russian)
- Nofal, F. *Mu'ammār b. 'Abbād as-Sulamī wa āra'u-hu al-kalāmiyyah al-falsafiyyah* [Mu'ammār b. 'Abbād as-Sulamī and His Religious and Philosophical Teachings]. Beirut: Dār al-Fārābī, 2015. 120 pp. (In Arabic)
- Rudolph, U. *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand*. Leiden: Brill, 2014. 362 pp.

## МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

*А.В. Прокофьев*

### «НЕ УПУСКАЙ ИЗ ВИДУ ИНТУИЦИЙ...» (теоретические проблематизации интуитивных моральных суждений в современной этике)\*

*Прокофьев Андрей Вячеславович* – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avprok2006@mail.ru

В статье исследовано, каким образом в этической теории используется знание о содержании и психологических основаниях сильных, устойчивых, непосредственных убеждений в отношении морального качества определенных действий. В современной этике они часто именуется интуитивными моральными суждениями или просто моральными интуициями. Автор статьи последовательно рассматривает три теоретические модели, опирающиеся на их анализ. В качестве точки отсчета использован социальный интуитивизм Дж. Хайдта, в соответствии с которым автоматические реакции доминируют в моральном опыте, и это превращает моральное рассуждение (а с ним и философию морали) во вторичную, поверхностную и не имеющую никакой обязывающей силы деятельность. Философское исследование морали Хайдт заменяет ее психологическим или эволюционно-биологическим исследованием. Автор демонстрирует, что модель Хайдта оставляет нерешенным вопрос об обосновании морали и в силу этого не является ее полноценным объяснением. Среди теорий, которые допускают возможность обоснования и отбора моральных норм на основе рассуждения и сохраняют при этом интерес к анализу интуиций, автор выделяет два подхода: модель Ф. Кэмм и модель П. Сингера и Т. Тоншо. Кэмм осуществляет обоснование и отбор норм на основе проверки согласованности интуитивных убеждений между собой. Сингер и Тоншо пытаются отделить те интуиции, которые отвечают моральному разуму и обладают действительной императивной силой, от тех, которые являются следствием особых условий биологической эволюции человека и должны быть отброшены. В числе первых – основные положения консеквенциалистской этики, в числе вторых – деонтологические ограничения поступков. Автор демонстрирует слабость модели Сингера и Тоншо и преимущества модели Кэмм.

**Ключевые слова:** мораль, этика, психология морали, моральные интуиции, утилитаризм, деонтологическая этика, Хайдт, Кэмм, Сингер, Тоншо

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, исследовательский проект № 14-03-00429, тема «Моральная императивность: источники, природа, формы репрезентации».

Когда возникает вопрос о причинах воспроизведения людьми тех образцов поведения, которые обозначаются словами «моральный» и «нравственный», одним из ответов является указание на то, что эти образцы поведения вызывают непосредственное одобрение. Они мгновенно и автоматически опознаются как правильные и достойные, а их противоположность – как нечто недопустимое и отвратительное. В языковом обиходе современной этики и психологии морали для обозначения сильных, устойчивых, непосредственных убеждений, определяющих оценку типических поступков в типических ситуациях, принято использовать понятие «интуитивные суждения» или проще – «интуиции»<sup>1</sup>. Этот вариант употребления слова «интуиция» следует отличать от более широкого его смысла, который предполагает, что на интуитивной основе может формироваться уверенность в правильности какого-то набора общих принципов поведения или даже единственного нормативного критерия, являющегося основой всех моральных оценок. Именно широкое значение слова «интуиция» определяет контуры масштабной философской дискуссии об этическом интуитивизме. В ней центральное место занимает анализ возможности непосредственно очевидных моральных аксиом, принципов, нормативных доводов<sup>2</sup>. Обсуждаемые в данной статье интеллектуальные сюжеты имеют с дискуссией об этическом интуитивизме лишь частичное пересечение.

В качестве непосредственных реакций на морально значимые ситуации интуитивные оценочные суждения противостоят тем, которые носят опосредствованно-выводной характер, то есть представляют собой результат рассуждения, в котором задействованы общие нормативные посылки (принципы) и информация о ситуации, на которую они проецируются. В этом случае ситуация сначала подвергается ценностно-нейтральному описанию, а затем проблематизируется в моральном отношении на основе одного или нескольких предписаний, касающихся поступков или черт характера. Как правило, при этом возникает столкновение нескольких возможных оценок, имеющих разное качество (действия участников ситуации одобряются или осуждаются) или разные количественные характеристики (одобрение или осуждение имеют разную степень интенсивности). В итоге, опираясь на те или иные доводы, индивид останавливается на одной из оценок, в наибольшей степени обоснованной. Процедура является многошаговой, требующей специальных усилий и сознательной. Психологи называют такой путь формирования оценок «когнитивным», или «дискурсивным».

Присутствие в моральном опыте этих двух элементов порождает ряд связанных между собой вопросов. Каков механизм формирования нравственных интуиций? Как они соотносятся с оценками, опирающимися на рассуждение, внутри некоей общей системы? Как влияет это соотношение на способы построения этической теории? В рамках современных дискуссий о природе и содержании морали было выдвинуто несколько ответов на эти вопросы, ставших основой более или менее целостных теоретических концепций. В данной статье я хотел бы провести их краткий сравнительный анализ.

<sup>1</sup> См.: Sinnott-Armstrong W., Young L., Cushman F. Moral Intuitions // *The Moral Psychology Handbook*. Oxf., 2010. P. 246.

<sup>2</sup> См. подробнее: *Артемова О.В.* Интуитивизм в этике (из истории английского этического интеллектуализма Нового времени) // *Этическая мысль*. Вып. 10. М., 2010. С. 90–113.

### Социально-интуитивистское понимание морали

Очень удобной точкой отсчета для решения этой задачи является теоретический проект, предложенный Дж. Хайдтом и получивший авторское обозначение «социально-интуитивистская модель» морали. Ключевая мысль Хайдта состоит в том, что длительная традиция интерпретировать процесс вынесения моральных оценок как процесс рационального рассуждения, оканчивающийся принятием решения о наилучшем в данной ситуации поступке, не отвечает психологическим реалиям. Эта традиция преобладает в философии и широко распространена в психологии среди исследователей, развивающих идеи Ж. Пиаже и Л. Кольберга. Однако эксперименты, проведенные и обобщенные Хайдтом, показывают, что моральные оценки выносятся на основе мгновенных, безотчетных психических реакций, а аргументация, апеллирующая к ценностям, принципам и нормам, имеет исключительно вспомогательный характер. Недостоверный вывод о роли рассуждения в моральном опыте, по Хайдту, формируется на основе эмпирических исследований, которые навязывают испытуемым именно дискурсивный путь решения тех проблем, которые в естественных условиях, скорее всего, решаются интуитивно. У интервьюируемых в ходе подобных исследований нет выбора: переходить ли им к развернутому обсуждению предложенных ситуаций, отчитываясь перед экспериментатором об отправных посылах и промежуточных шагах своих оценок, или же рассматривать эти оценки в качестве не требующих рационального обоснования. Подобное вынужденное состояние может вести к временному, искусственному искажению действительной позиции индивида (что грозит неточностью анализа содержательной стороны морального чувства), а также не позволяет ответить на вопрос о реальной роли непосредственных реакций и ступенчатых последовательных рассуждений в моральном опыте.

Хайдт, напротив, предлагает не принимать заранее тезис о решающей роли рассуждения и обратить внимание на те случаи, когда преобладающая часть испытуемых оказывается неспособна провести рационализацию своего выбора или предлагает такие варианты его рационализации, которые заведомо не являются внутренне согласованными и хоть сколько-то убедительными. Подобная смена исследовательского фокуса позволяет Хайдту установить роль шести основных элементов, из которых складывается все многообразие моральных оценок. Их список таков: 1) интуитивные суждения, возникающие автоматически и без усилий; 2) рассуждения, которые индивид использует во внутреннем плане для подтверждения уже вынесенной оценки, 3) рассуждения, которые адресованы другим людям с целью убедить их в правильности уже вынесенной оценки; 4) коррекция суждений при столкновении с оценками тех людей, которые являются друзьями, союзниками, знакомыми (хотя те и не предпринимают попыток убеждения в своей правоте); 5) преодоление исходного интуитивного суждения за счет «чистой силы логики», то есть аргументации, обращенной к самому себе; 6) активация противоположной интуиции и превращение ее в доминирующую на основе эмпатических переживаний, но с определенной ролью внутреннего диалога<sup>3</sup>.

Эмпирическая база, на которую опирается Хайдт, позволяет ему сделать вывод о маргинальности последних двух звеньев. Пятым звеном вообще можно пренебречь для всех случаев, исключая крайне редкие психологи-

<sup>3</sup> *Haidt J. The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment // Psychological Review. 2001. Vol. 108. No. 4. P. 818–819.*

ческие типы и представителей сообщества профессиональных философов. Шестое звено представлено в психической реальности шире, но все равно не является определяющим<sup>4</sup>. Другими словами, если в межличностном общении моральное рассуждение присутствует постоянно, то во внутреннем порядке оно осуществляется гораздо реже и в основном с целью формирования аргументации, позволяющей при необходимости убедить окружающих в правильности своих автоматических реакций, то есть подчинено коммуникативным целям. Коммуникативное применение рассуждения, состоящее в предъявлении другим претензий и в попытках оправдать собственные интуитивные суждения, может вести к изменению оценок собеседника, однако этому исходу эффективно противостоит влияние всех тех людей, которые поддерживают имеющиеся интуиции и подхватывают их обоснования.

На уровне базовых метафор Хайдт склоняется к юмовскому описанию отношений разумно-дискурсивного и эмоционально-интуитивного компонентов морального опыта, хотя и смягчает предельно жесткую формулировку шотландского философа. Интуитивное «вижу, что» и дискурсивное «объясняю, почему» соотносятся, по мнению Хайдта, не как господин и раб, а как слон и всадник. При этом всадник является не приручившим слона погонщиком, а всего лишь работником, который обслуживает огромное животное и неспособен противопоставить ничего существенного его подавляющей мощи. «Всадник может делать для слона несколько полезных вещей. Он может дальше него видеть будущее (поскольку в нашей голове мы способны рассматривать разные сценарии) и, следовательно, помогать слону принимать наилучшие решения в настоящем. Он может приобретать новые умения, осваивать новые технологии, которые используются, чтобы помочь слону достичь своих целей и избежать катастроф. И, самое главное, всадник – это выступающий от имени слона оратор, хотя он и не обязательно знает, что у слона на уме. Всадник прекрасно умеет фабриковать *post-hoc* объяснения того, что только что сделал его слон, и способен неплохо находить доводы, оправдывающие то, что слон хочет сделать в следующий момент»<sup>5</sup>. Несмотря на преобладание в этих отношениях интуитивного «слона», они не являются отношениями однозначного диктата – в некоторых случаях и в ограниченных масштабах «всадник» может изменять траекторию движения могучего животного. Обычно это происходит на фоне дискуссий с другими «всадниками», но лишь тогда, когда расхождения «слонов» невелики. В противном случае «слон» может лишь «отпрянуть от оппонента, а всадник начать лихорадочно работать над тем, чтобы дать отпор его нападению»<sup>6</sup>.

Откуда же берутся интуитивные оценки человеческих поступков? В соответствии с позицией Хайдта их основанием является своего рода инвариантная биологическая матрица, наполняющаяся культурно-историческим содержанием. Если отбросить ограничивающие схематизации, свойственные отдельным этическим теориям, то мораль включает в себя ряд обязательных регулятивных модулей (своего рода ценностно-нормативных осей или измерений), которые Хайдт уподобляет вкусовым рецепторам. Каждый модуль имеет свои эволюционные корни в потребностях сообществ предков человека, то есть является ответом на определенный «адаптивный вызов» – фундаментальную трудность, успешно преодоленную в момент

<sup>4</sup> *Haidt J.* The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. P. 818–819.

<sup>5</sup> *Haidt J.* The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion. N.Y., 2012. P. 46.

<sup>6</sup> *Ibid.*

формирования таких сообществ. Полный список модулей включает в себя заботу о другом человеке, честность, верность коллективу, уважение к авторитету и иерархии, святость и ритуальную чистоту, а также индивидуальную свободу и независимость<sup>7</sup>. Однако ни в сфере нормативных критериев, относящихся к отдельным модулям, ни в сфере их взаимодействия между собой невозможно с точностью выделить ядро универсальных стандартов и конвенциональную периферию.

Чем же на этом фоне является этическая теория, в особенности нормативная этика? Правильный ответ на этот вопрос, по мнению Хайдта, содержится в наблюдении одного из основателей социобиологии Э. Уилсона, что этики выявляют «каноны морали», обращаясь к эмоциональным центрам мозга<sup>8</sup>. К нему остается лишь сделать поправки, учитывающие наполнение биологически предопределенной системы оценки специфическим культурным содержанием. Отсюда следует, что этика представляет собой теоретическую экспликацию различного рода «априорных моральных теорий». Под априорными моральными теориями Хайдт понимает набор рассуждений, обобщающих и объясняющих те моральные оценки, которые преобладают в определенном сообществе. Этик пытается придать таким теориям связность и внутреннюю согласованность. Он формулирует общие критерии, которые охватывают ответы определенной группы на вопрос о том, где проходят границы между предосудительным и достойным одобрения, отвратительным и привлекательным, а потом возводит эти критерии к каким-то общезначимым основаниям (разуму, человеческой природе, воле божества и т. д.).

Одна из традиционных форм этики связана с тем, что моральный философ некритически принимает цели априорных моральных теорий в качестве своих собственных, то есть стремится получить достоверное знание о том, какие нормы обладают универсальным и объективным характером, а какие нет. В этом случае он полностью находится во власти какой-то одной из рационализаций интуитивного базиса морали. Другая форма этики нацелена на ценностно-нейтральное описание структур морального сознания. Принадлежащий к ней моральный философ либо стремится создать инвариантную описательную модель морали, либо пытается реконструировать разные культурно-исторические образцы нравственного опыта (Хайдт называет этот подход «этнографией» априорных моральных теорий). Однако даже в последнем случае исследовательская установка морального философа остается сомнительной, поскольку он продолжает изучать вторичные феномены, будучи уверенным в их первичности. Он делает полезное дело, ведь знание о движениях хвоста (которым Хайдт уподобляет сознательную и рациональную составляющую морального опыта) может дать определенную информацию о настроениях, а значит, и о действиях собаки (с которой Хайдт сравнивает его эмоциональную или интуитивную составляющую), однако объяснение поведения собаки на основе первичной и самостоятельной динамики движений ее хвоста является непростительной ошибкой. Таким образом, можно сказать, что социальный интуитивизм Хайдта попросту устраняет этику в двух основных формах ее бытования как фикцию или излишество. Лозунгом обновленной теории морали оказывается фраза, вынесенная в заголовок этой статьи: «Не упускай из виду интуиций и не принимай моральные доводы людей за чистую монету»<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Haidt J. The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion. P. 153–154, 185.

<sup>8</sup> Ibid. P. 32.

<sup>9</sup> Ibid. P. XIV.

### Социальный интуитивизм и нормативный вопрос

Оценивая предложенную Хайдтом концепцию, нельзя не заметить, что она представляет собой утонченный и глубоко продуманный синтез эволюционных и социально-регулятивных подходов к объяснению морали. Хайдт использует последние достижения биологии и социальной психологии, не сводит мораль к обобщенным запросам социальных систем, учитывает потребность каждого отдельного человека в социальной самопрезентации и коллективную потребность членов групп в обсуждении условий совместного существования. Он как будто бы продолжает линию, заданную юмовской критикой Б. Мандевиля. Д. Юм, как известно, требовал при объяснении морали совмещать анализ социальных факторов ее функционирования с анализом природных оснований, без которых потребности сообществ и действия их элит не могли бы определять поведение индивидов. Естественно, что это юмовское требование Хайдт реализует, используя современное социальное, психологическое и биологическое знание, в формировании которого в части психологии морали он сам глубоко вовлечен.

Однако предложенное им описание истоков действенности и силы морали наталкивается на одну неизбежную трудность. Его объяснение морали не может быть полноценной основой представлений морального субъекта о себе самом, в лучшем случае оно способно стать частью такого представления, да и то вспомогательной. Почему? Дело в том, что объяснения морали, ограничивающиеся раскрытием ее биологических и социальных истоков, не могут решить задачи ее обоснования. Под обоснованием морали принято понимать выдвижение аргументов, которые убеждают человека в том, что он должен без внешнего принуждения или прагматической заинтересованности принять определенную систему ценностей и норм в качестве основы своих оценок и поступков. Успех обоснования означает, что тот, к кому оно было обращено, не может далее оставаться моральным релятивистом или следовать требованиям другой ценностно-нормативной системы. В рамках этой процедуры апелляция к психологическим и биологическим истокам моральной нормативности оказывается неэффективной, если не бессмысленной. Представим себе следующее рассуждение: «Я руководствуюсь теми или иными нормативными критериями потому, что у человека есть неискоренимая, эволюционно заданная потребность оценивать свои действия и действия других людей по всем шести регулятивным модулям морали, а моя культура и индивидуальный опыт межличностной коммуникации наполнили эту потребность конкретным содержанием». Может ли оно обладать достаточной мотивирующей силой? Вряд ли. В отличие от рассуждений, укореняющих моральную нормативность в разуме или потребности человека в подлинно человеческом существовании.

Мне представляется, что это состояние дел свидетельствует не только об отсутствии у теорий морали, подобных социально-интуитивистской модели Хайдта, «моралистического эффекта», но и о неполноте самого объяснения. Ведь их создатели, отвечая на вопрос, почему другие люди руководствуются определенными ценностями, не зная, что стоит за ними на уровне источников, не отвечают на вопрос о том, почему они сами продолжают руководствоваться ими, имея вполне отчетливое представление об этих источниках. В этой связи приходится отбросить или предельно смягчить аналитическое требование разграничивать процедуры объяснения и обоснования морали, поскольку цена сохранения этой методологической границы слишком высо-

ка. Если придерживаться ее строго и скрупулезно, то практически полностью исчезает то пространство, в котором могла бы существовать нормативная этика. Ведь объяснение будет носить ценностно-нейтральный характер, а обоснование, если оно касается не отдельного требования, а всей их системы, окажется заведомо бессильным из-за действия юмовского запрета на вывод нормативных следствий из описательных посылок.

Дополнительную остроту обсуждаемой проблеме придает необходимость реагировать на столкновения разных культурно-исторических образцов моральной интуиции. Социально-интуитивистское объяснение морали попросту «повешивает» оценку подобных ситуаций, создает своего рода оценочный тупик. Сами по себе интуитивные суждения подталкивают нас к абсолютно-му неприятию ценностей и норм представителей иной культуры (Хайдт поддерживает тезис, что в сфере моральных убеждений преобладает принцип: «мой социальный порядок есть моральный порядок»)<sup>10</sup>. А научное знание о причинах формирования различных образцов интуитивной моральной оценки заставляет признавать их абсолютную равнозначность. Если наше видение морали будет исходить исключительно из подобного знания, то на его основе мы не сможем предложить никаких инструментов для кросскультурной моральной критики и никаких аргументов в пользу императивов взаимного уважения и мирного сосуществования представителей разных культур. Выход из этого тупика возможен только за счет использования нормативных критериев, черпающих свою силу из такого понимания морали, которое не сводит ее к биологическим, психологическим или социальным закономерностям.

Американский этик К. Корсгаард выразила мысль о принципиальной неполноте социально-биологических концепций морали в виде следующего тезиса: задача этики состоит не только в том, чтобы найти разумное объяснение моральным практикам, а в том, чтобы найти такое разумное объяснение, уверенность в правильности которого позволила бы сохранить верность этим практикам. Именно в этом состоит суть так называемого «нормативного вопроса». Его решение позволяет отклонить моральный скептицизм, неизбежно возникающий на основе тех теорий морали, которые не выявляют причин глубочайшей заинтересованности каждого человека в постоянном исполнении нравственной нормы, несмотря на возможность масштабных и безвозвратных потерь. Если теория полноценно отвечает на нормативный вопрос она имеет одновременно «объяснительную» и «обосновательную» адекватность. Но есть и такие теории, которым не удастся совместить эти две характеристики. В их числе Корсгаард указывает на концепции эволюционно-генетической и социально-регулятивной обусловленности морали<sup>11</sup>. Примечательно, что концепция Хайдта не только не разрешает нормативного вопроса, но и делает его разрешение в принципе невозможным. Интуитивные суждения наделяются в ней абсолютной первичностью, и это исключает возможность продуктивного обсуждения их обоснованности, хотя бы только потому, что результаты такого обсуждения никак не могут изменить основания моральных оценок. Кроме того, отрицание универсального нормативного ядра морали оставляет человеку, пытающемуся ответить на вопрос «почему я должен совершать те или иные поступки?», единственный аргумент: «такова моя культура, и она требует от меня этого». Однако убедительным этот аргумент будет лишь для того, кто принимает метафизику или мифологию, предложенные данной культурой, за чистую монету, то есть обманывается в отношении их подлинной природы.

<sup>10</sup> Haidt J. The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion. P. 17.

<sup>11</sup> Korsgaard C.M. Sources of Normativity. Camb., 1996. P. 9, 14–16.

### Отбор моральных интуиций на основе принципа согласованности

Преодолеть зафиксированное Корсгаард затруднение можно лишь с помощью предположения, что моральные требования, кроме природных и социальных истоков, имеют и какие-то другие, что в основе их лежит некая очевидность, находящаяся в ином измерении по отношению к факторам, фиксируемым эволюционной биологией и социальной психологией. Однако если эта очевидность относится к неким предельно общим утверждениям по поводу наилучших (совершенных) отношений между людьми, то значение автоматических оценочных реакций (интуитивных суждений) оказывается для этики и для рефлексивного морального опыта если не нулевым, то, по крайней мере, небольшим. Система конкретизированных нравственных требований будет в этом случае складываться на основе дедуктивного вывода из предельно общих аксиом<sup>12</sup>. А частные интуитивные суждения, даже если они устойчивы и широко распространены, потребуют внимания лишь в связи с тем, что при их несовпадении с выводами из общих нормативных положений моральному субъекту придется искать эффективные способы преодоления нравственных автоматизмов. Существует ли такая теоретическая позиция, которая была бы нацелена на решение нормативного вопроса, но при этом признавала бы центральную роль частных моральных интуиций?

Такой подход возможен, и он реализован в современной этике. В качестве примера можно привести концепцию Ф. Кэмм. Она твердо уверена, что для философии недостаточно ответа на вопрос о том, как «мораль получила свое развитие» в ходе биологической и культурной эволюции, задача философии – ответить на вопрос: «можем ли мы считать мораль тем, что разумные существа выбрали бы в качестве достойного для развития в себе»<sup>13</sup>. Однако попытки выявить предельно общие нормативные положения напрямую, по мнению Кэмм, обречены на провал. У нас нет такой способности, которая позволяла бы фиксировать их, поэтому выводы нормативной этической теории, построенной по дедуктивному принципу, оказываются заведомо неубедительными. Обоснование отдельного нравственного требования не может быть внешним по отношению ко всей системе таких требований, признаваемых на уровне устойчивых убеждений. Оно осуществляется изнутри за счет того, что моральный субъект убеждается в том, что это требование – органичная часть системы. Для этого он должен проанализировать всю совокупность интуитивных моральных суждений, выявить предельно общие нормативные формулировки, выражением которых они могли бы быть, а затем показать, что между рассматриваемым требованием и полученными формулировками нет противоречия. Другими словами, интуитивные суждения выступают для Кэмм как своего рода первичный материал, на основе которого выдвигаются нормативные обобщения, и одновременно как объект приложения этих обобщений на предмет возможной выбраковки не отвечающих им интуиций. Наличие этой двойной взаимосвязи заставляет Кэмм относиться к интуициям предельно бережно. Она с гордостью принимает предложенное ее оппонентами про-

<sup>12</sup> Нормативные аксиомы могут рассматриваться как удостоверяемые с помощью интуиции в широком смысле этого слова. Обсуждение данного тезиса является важной частью дискуссии об этическом интуитивизме. Однако эта тематика находится за пределами круга проблем настоящей статьи.

<sup>13</sup> *Kamm F.M.* Bioethical Prescriptions: to Create, End, Choose, and Improve Lives. N.Y., 2013. P. 581.

ническое прозвище «охранитель» – preservationist (это слово используется в английском языке для обозначения борца за сохранение редких видов и нетронутых природных экосистем)<sup>14</sup>.

Кэмм полагает, что общим знаменателем всех моральных интуиций является тезис, соответствующий деонтологическому подходу в нормативной этике: мы должны признавать независимую ценность каждой человеческой личности, что тождественно признанию ее неприкосновенности. Последняя оговорка означает, что для моральной оценки действия важно не только итоговое положение каждого человека, затронутого им («что происходит с людьми»), но и то, какими средствами оно достигается («как обращаются с ними»). Соответственно, существуют такие способы обращения с человеком, которые предосудительны вне зависимости от мотивов деятеля и последствий действия. Для определения конкретного содержания ограничений, связанных ценностью личности, Кэмм опирается на метод сопоставления гипотетических ситуаций. Он предполагает поиск частных, промежуточных принципов, каждый из которых регулирует определенную практическую сферу и соответствует подавляющему большинству интуитивных оценочных реакций на различные воображаемые сценарии, относящиеся к этой сфере.

Исследователь, использующий метод сопоставления гипотетических ситуаций, действует по следующему алгоритму. Первый шаг – выдвижение принципа, который мог бы охватывать интуитивные реакции на исходный набор мысленных экспериментов. Обычно они касаются какой-то одной этической проблемы (причинение вреда нападающему в ходе самообороны, причинение вреда третьим лицам ради устранения угрозы, распределение благ и т. д.) и отличаются друг от друга по отдельным условиям, в которых деятелям приходится принимать нравственно значимое решение. Скажем, в случаях А и В определенное действие интуитивно расценивается как допустимое, а в случае С, отличающемся от А и В по такому-то параметру, – как недопустимое. Если, исходя из тезиса о ценности и неприкосновенности личности, различие ситуаций может получить определенное объяснение, то это объяснение тождественно промежуточному нравственному принципу – *a*. Второй шаг – тестирование принципа с помощью моделирования на его основе интуитивных реакций на новые случаи. Если основанием моральных оценок в определенной практической сфере является принцип *a*, то реакция наделенного моральной интуицией человека на еще не рассматривавшийся случай D должна быть следующей (например, действие в нем недопустимо). При совпадении реальной и гипотетической реакции исследователь может считать принцип *a* подтвержденным, при их расхождении – он должен зафиксировать теоретическую развилку, требующую продолжения исследования. Третий шаг – коррекция принципа или интуитивной реакции. Противоречие между оценкой, выведенной на основе принципа, и интуитивным суждением в большинстве случаев означает, что принцип неверен и что его необходимо заменить на тот, который позволил бы объяснить интуитивные реакции на весь ряд случаев ABCD. Однако иногда принцип *a* не удается модифицировать, и тогда исследователю приходится признать ошибочной саму интуитивную реакцию на случай D, которая не укладывается в общую систему моральных оценок. Только это позволяет сохранить когерентность нравственных интуиций.

<sup>14</sup> *Kamm F.M.* In Search of the Deep Structure of Morality. An Interview with Frances Kamm // *Conversations on Ethics*. N.Y., 2009. P. 20.

Своего рода полигоном такой методологии является известная проблема трамвая (trolley problem)<sup>15</sup>. Кэмм предлагает соотнести два мысленных эксперимента «Трамвай» и «Пешеходный мост». В первом случае спасти пятерых человек от движущегося трамвая можно только перенаправив его на стрелке в сторону одного человека. Во втором случае спасти пятерых можно только сбросив на рельсы человека, стоящего на пешеходном мосту, и тем самым остановив дальнейшее движение трамвая. Действия спасителя в первом случае интуитивно воспринимаются как допустимые, во втором – как недопустимые. Объяснением служит принцип, в соответствии с которым причинение смерти одному человеку *в качестве средства* для спасения многих является пренебрежением ценностью личности, нарушением ее неприкосновенности, в силу чего недопустимо, а причинение единичной смерти *в порядке побочного следствия* спасения многих этого статуса не имеет и поэтому допустимо. Тем самым мы получаем одну из версий нормативного принципа, названного в католической моральной теологии «доктрина двойного эффекта».

Однако камнем преткновения оказывается модификация случая «Трамвай», предполагающая, что трамвайные пути, ведущие в сторону одного человека, имеют продолжение, и, двигаясь по ним, трамвай снова начал бы угрожать жизни пятерых. От гибели их спасает только то, что тело одного человека становится препятствием для дальнейшего движения трамвая. Интуитивные суждения помещают этот случай в область допустимого, а сформулированный выше принцип предполагает запрет на такие действия. Значит, требуется переформулировка принципа, которую и дает Кэмм под обозначением «доктрина тройного эффекта». В свете «доктрины тройного эффекта» под абсолютным запретом оказываются лишь те действия спасителя пятерых, которые совершаются *«для того, чтобы»* причинить смерть одному человеку. Этой характеристике соответствует случай «Пешеходный мост». Если же действие спасителя таково, что смерть одного человека служит не целью, а всего лишь осознаваемым условием эффективности предпринимаемых мер, то оно остается допустимым (другое выражение той же мысли: действие совершается не *«для того, чтобы»* убить кого-то, а *«потому, что»* кто-то погибнет). Именно в эту нишу попадает случай с возвращающимся трамваем. Поясняя моральное различие между случаями, Кэмм указывает на тот факт, что в последнем из них имеет место спасение пятерых человек от двух последовательных угроз: фронтальной и боковой. При этом устранять первую угрозу имеет смысл только в том случае, если присутствуют условия для устранения второй, а среди этих условий оказывается причинение смерти одному человеку<sup>16</sup>.

Выводы Хайдта о вторичности и маргинальности дискурсивного компонента морального опыта ставят концепцию Кэмм под вопрос. Ведь даже если нормативная этика превращается в аналитическую работу с моральными

<sup>15</sup> На русском языке с историей этических исследований, посвященных этой проблеме, можно ознакомиться в книге Д. Эдмондса «Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо?» (М., 2016). Краткое описание мысленных экспериментов, которые использовали исследователи, см.: там же. С. 239–241.

<sup>16</sup> См.: *Kamm F.M. Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*. N.Y., 2007. P. 91–129, 132–138. Примеры использования метода сопоставления гипотетических ситуаций можно найти фактически во всех работах Ф. Кэмм: *Kamm F.M. Morality, Mortality: in 2 vols*. N.Y., 1993; *Kamm F.M. Ethics for Enemies: Terror, Torture, and War*. N.Y., 2011; *Kamm F.M. Trolley Problem Mysteries*. N.Y., 2015. В предложенной выше характеристике нормативной этики Ф. Кэмм я не учитывал важное для нее различие между теориями, которые формулируют моральные принципы, отталкиваясь от состояний сознания деятелей (state-of-mind theories) и от структуры самого действия (non-state-of-mind theories).

ми интуициями, то и в этом своем качестве она продолжает отталкиваться от убеждения, что дискурсивные процедуры позволяют осуществлять их отбор. Присвоение какой-то интуитивной реакции статуса объективного оценочного суждения происходит именно за счет того, что к голосу интуиции присоединяется голос рационального рассуждения, основанного на мысли о том, что система интуитивных реакций должна быть внутренне согласованной. Если же Хайдт прав, то, как хорошо понимает Кэмм, на выходе любого этического рассуждения всегда будет лишь «иллюзия объективности». Тот, кто рассуждает об интуициях, даже в исключительно в когерентистском ключе, оказывается в ситуации человека, который находится под гипнозом, выполняет требования гипнотизера, не помня о них, но объясняет свои действия, ссылаясь на какие-то собственные желания, потребности, интересы.

Не удивительно, что Кэмм предпринимает попытку принципиальной критики Хайдта. Она пытается показать, что «интуитивные суждения, в противоположность тому, что полагает Хайдт, обладают не меньшей объективной правильностью, если осознание факторов и рассуждений, которые оправдывают их, приходит уже после вынесения суждения, чем если такое осознание имеется до него». Но и запаздывание рефлексивных процессов не является столь уж безнадежным. Когда кто-то сталкивается с собственной интуитивной оценкой определенной ситуации, он стремится не только установить ее причины, но и обосновать ее. А это заставляет его рассматривать интуитивную оценку как «быстрое и бессознательное рассуждение», которое может быть верным или неверным. Тем самым для него открывается возможность выявлять «иллюзорную корректность» некоторых интуиций и не полагаться на них, даже если непосредственная уверенность в интуициях сохраняется уже «после раскрытия их неадекватных оснований»<sup>17</sup>. Так же как в случае со зрительными иллюзиями: я продолжаю видеть разницу в длине двух одинаковых линий, но после их измерения уже не полностью доверяю своему зрению. В этой перспективе обращение к исследованию эволюционных корней и психологических механизмов вынесения интуитивных суждений в нормативной этике является бессмысленным.

### **Отбор моральных интуиций на основе их психологических и эволюционных корней**

Однако выводы Хайдта о социально-эволюционном характере интуиций и вторичной, оправдательной роли морального рассуждения могут не только оспариваться или игнорироваться нормативной этикой, но и ассимилироваться ею. При определенных условиях их начинают активно использовать теоретики, решающие нормативный вопрос. Это происходит, когда не все, а лишь некоторые моральные рассуждения рассматриваются как вторичные по отношению к эволюционно и культурно предзаданным автоматическим реакциям. Другие избегают такой интерпретации и считаются не просто изобретательным дискурсивным оформлением интересов «интуитивного слона», а вполне убедительной аргументацией в пользу определенной системы моральных обязанностей. Эмпирическим фундаментом этого варианта нормативной этики стали исследования Дж. Грина.

<sup>17</sup> *Kamm F.M.* Should You Save This Child? *Gibbard on Intuitions, Contractualism, and Strains of Commitment // Gibbard A.* Reconciling Our Aims: In Search of Bases for Ethics. N.Y., 2011. P. 120–146.

Грин и его коллеги попытались определить, как в психическом опыте взаимодействуют между собой два типа реакций на морально значимые ситуации – когнитивные и эмоциональные. Они использовали именно то понимание когнитивных реакций, которое было раскрыто в начале данной статьи: когнитивные реакции – это те, которые предполагают, что оценивающий ситуацию субъект сначала дает ее нейтральное описание, а затем в свете определенных критериев формирует свой отклик, что предполагает высокую степень гибкости поведения. По отношению к определенному действию как таковому в рамках когнитивных механизмов формирования поведения нет предрешенных, устойчивых оценок, все решает контекст (например, иногда человеку надо приближаться к автомобилям, иногда следует держаться от них подальше). Когнитивные процессы играют решающую роль для самоконтроля, долгосрочного планирования и т. д. Эмоциональные реакции определяют поведение на негибкой, автоматической, стереотипизированной основе. Действия определенного типа вызывают переживание, которое является однозначным стимулом к их совершению или воздержанию от него (например, никогда не приближайся к змеям или паукам). Эмоциональные процессы играют решающую роль в ситуациях, где нет времени на обдумывание решений и требуется мгновенное реагирование.

На момент проведения упомянутого исследования биологам были известны зоны мозга, проявляющие активность в этих двух случаях (условно – эмоциональные и когнитивные зоны). Кроме того, эмоциональные и когнитивные реакции имеют разную скорость протекания – эмоциональные предельно быстры, когнитивные требуют большего времени. Наконец, борьба реакций, то есть преодоление мгновенного и автоматического эмоционального отклика на когнитивной основе, также должна замедлять скорость процесса вынесения оценки. Именно эти параметры – скорость ответа и активность тех или иных зон мозга – экспериментаторы отслеживали применительно к людям, оценивающим разные способы разрешения морально значимых ситуаций. К примеру, случай «Трамвай» воспринимался большинством испытуемых как ситуация допустимого причинения смерти, причем исследователи фиксировали параллельную активность зон, отвечающих за эмоциональные и когнитивные процессы, а время отклика было длительным. Случай «Пешеходный мост», напротив, рассматривался большинством как ситуация недопустимого причинения смерти, при этом фиксировалась активность эмоциональных зон, а время отклика было предельно коротким. Те, кто оказывался в меньшинстве по отношению к случаю «Трамвай», в свою очередь, давали ответ быстро и задействовали эмоциональные зоны мозга. Те, кто, вопреки большинству, считали возможным столкнуть человека с моста, давали ответ с задержкой и при параллельной активности разных зон<sup>18</sup>.

Эти психологические данные получили следующее «дескриптивное» объяснение: причинение смерти другому человеку при непосредственном контакте с ним имеет гораздо большее эмоциональное значение, чем причинение смерти каким-то более безличным и дистанцированным способом. Поиск причин породил следующую картину эволюционно-исторического генезиса этого различия: «Непосредственное и персонализированное насилие сопровождало нас очень долгое время и уходит своими корнями далеко к

<sup>18</sup> См.: *Greene J.D., Sommerville R.B., Nystrom L.E. et al. An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment // Science. 2001. Vol. 293. P. 2105–2108; Greene J., Haidt J. How (and Where) Does Moral Judgment Work? // Trends in Cognitive Sciences. 2002. Vol. 6. No. 12. P. 517–523.*

нашим предкам-приматам. Приняв во внимание тот факт, что персонализированное насилие является эволюционно очень древним, предшествующим нашим недавно развившимся способностям к сложному абстрактному рассуждению, мы не можем удивляться тому, что у нас имеются врожденные отклики на такое насилие, которые очень мощны, но довольно примитивны... Напротив, когда вред безличен, он не должен приводить в действие эмоциональные отклики, подобные сигналу тревоги, и позволяет людям реагировать в более когнитивном ключе... используя анализ потерь и приобретений»<sup>19</sup>.

Существенно, что границы между эмоциональными и когнитивными реакциями довольно точно соответствуют границам между оценками, формирующимися на основе деонтологических и консеквенциалистских нормативных критериев. Там, где в качестве итогового критерия применяется суммирование интересов в свете будущих последствий действия, активны когнитивные зоны мозга, там, где такое суммирование не задействовано вовсе или отклоняется как нечто отвратительное, их активность невелика. Сами сторонники деонтологической этики, кантианской или этики естественного закона апеллируют не к эмоциям, а к разуму. Они рассуждают о неотчуждаемых правах или абсолютных запретах. Однако для Грина это не более, чем рационализация эмоциональной реакции на персонализированное и недистанцированное насилие: «Разговор о правах, уважении к личностям, доводах, которые мог бы принять каждый, – это вполне естественная попытка объяснить в когнитивных терминах, что мы чувствуем, когда наши, направляемые эмоциями интуиции противоречат холодным расчетам консеквенциализма»<sup>20</sup>.

В конечном итоге рассуждение Грина о нормативном статусе консеквенциалистской этики остается неопределенным. Он не отстаивает ее оправданность, а всего лишь показывает ее неуязвимость для некоторых контраргументов. А вот для части современных утилитаристов аргументация Грина выступает как важное свидетельство в пользу правоты их теоретической позиции в извечном споре с многоликим кантианством. К примеру, П. Сингер задается вопросом: «Какое моральное значение может иметь тот факт, что я убил кого-то способом, который был доступен миллион лет назад, а не тем, который возможен всего два столетия?» – и дает на него однозначный ответ: никакого<sup>21</sup>. Единственная альтернатива состоит в поиске предельно обобщенных, рациональных «этических аксиом», которые можно спроецировать на конкретные ситуации. Среди таких аксиом – тезис о том, что причинение смерти есть зло, но вынужденное причинение смерти одному человеку лучше, чем смерть пятерых (принцип минимизации вреда). Следовать этому принципу, по Сингеру, значит отделять те моральные суждения, которые предопределены спецификой эволюции человека, от тех, которые соответствуют разуму.

Несколько менее категоричен другой современный утилитарист – Т. Тоншо. Для него, как и для Кэмм, частные интуитивные суждения служат своего рода «эмпирическим подтверждением» общих нормативных теорий. Не соответствующая им нормативная теория должна быть отброшена. Однако он признает существование таких частных интуиций, которые лишаются своей значимости в свете их эволюционно-психологических корней. Они могут выполнять полезную эвристическую функцию при недостатке времени и ин-

<sup>19</sup> *Greene J.D.* The Secret Joke of Kant's Soul // *Moral Psychology*. Vol. 3. Camb., 2008. P. 35–80.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Singer P.* Ethics and Intuitions // *Journal of Ethics*. 2005. Vol. 9. No. 3–4. P. 331–352.

формации, они могут рассматриваться как неизбежная автоматическая реакция хорошего, сострадательного человека, однако на них нельзя полагаться, формулируя общие критерии и принципы морально правильных действий. Исследования Грина выступают, по мнению Тоншо, как явное свидетельство ненадежности интуитивного отклика на ситуацию «Пешеходный мост». А совокупность надежных интуиций свидетельствует в пользу утилитаристских критериев<sup>22</sup>.

### **Критика апелляции к психологическим и эволюционным корням морали в нормативной этике**

Мне представляется, что использование в извечном нормативно-этическом споре консеквенциализма и деонтологии аргументов, отсылающих к эволюционным истокам и психологическим механизмам интуитивных оценок, наталкивается на очень серьезные препятствия.

Во-первых, по отношению к таким аргументам оказываются уязвимыми не только интуитивные суждения, касающиеся частных случаев, но и те, которые Сингер называет «моральными аксиомами». Сам принцип минимизации итогового вреда тоже можно объяснить эволюционными причинами, ведь спасение большинства – это оптимальная стратегия выживания малой группы. И, значит, не исключено, что именно генетическое наследие тех времен, когда человек жил малыми группами, скрывает от нас какие-то подлинные аксиомы морали, например что потеря одной жизни так же трагична, как потеря множества жизней, или что любое причинение вреда другому человеку находится под абсолютным запретом<sup>23</sup>. Это не исключено, но и недоказуемо на основе нейропсихологии или эволюционной биологии.

Во-вторых, сомнительно сведение различий, фиксируемых деонтологической этикой, к мере безличности и дистанцированности процесса причинения вреда. К примеру, коренное различие между случаями «Трамвай» и «Пешеходный мост» состоит не в том, что действие спасителя в первом случае сопровождается прямым физическим контактом, а во втором – нет. Ведь, с одной стороны, легко представить, себе дистанцированные способы столкновения человека с мостом (например, посредством механизма, открывающего под ним люк, активация которого производится на сколь угодно дальнем расстоянии). Это не изменяет негативную квалификацию действия обладателями общераспространенных форм нравственной интуиции<sup>24</sup>. А с другой стороны, некоторые действия, предполагающие непосредственное причинение вреда, могут получать их санкцию. Например, если пять человек находятся на путях перед трамваем на подвижной платформе и для их вывода за пределы опасной зоны нужно толкнуть платформу, но она при этом неизбежно раздавит стоящего рядом с путями одного человека, то мы имеем дело с той же степенью непосредственности, как и в случае убийством, которое осуществляется с помощью любого простейшего орудия. Однако этот вариант действий считается допустимым.

<sup>22</sup> *Tannsjo T. Taking Life: Three Theories on the Ethics of Killing. Oxf., 2015. P. 72.*

<sup>23</sup> Обсуждение этой слабости сингеровского интуитивизма см.: *Sandberg J., Juth N. Ethics and Intuitions: A Reply to Singer // Journal of Ethics. 2011. Vol. 15. No. 3. P. 209–226; Berker S. The Normative Insignificance of Neuroscience // Philosophy & Public Affairs. 2009. Vol. 37. No. 4. P. 293–329.*

<sup>24</sup> См.: *Kamm F.M. Neuroscience and Moral Reasoning: A Note on Recent Research // Philosophy & Public Affairs. 2009. Vol. 37. No. 4. P. 330–345.*

В-третьих, то обстоятельство, что в логике Грина и утилитаристов некоторые деонтологические интуиции можно рассматривать как полезные эвристические приемы, то есть как ориентиры, которые замещают подлинное знание о границах допустимого и недопустимого и позволяют получить приемлемые для моральной практики результаты, создает дилемму, обе стороны которой разрушительны для их позиции. Либо критики деонтологической этики должны использовать против нее такие аргументы, которые сводят на нет значение анализа ее психологических и эволюционных корней, либо они не смогут вести речь об эвристической роли деонтологических моральных интуиций, поскольку им придется в духе Хайдта объявить ложным и неразрешимым нормативный вопрос.

Для более подробного раскрытия этой дилеммы можно использовать сравнение, предложенное Тоншо. Когда мы действуем под влиянием страха змей, то в большинстве случаев успешно добиваемся достижения некой практической цели – собственной безопасности. Мы держимся подальше от опасного живого существа. Однако некоторых видов змей можно было бы не опасаться, поскольку они не ядовиты. То есть страх змей является приблизительно и в некоторых случаях ошибочным критерием. Можно представить себе сценарии, в которых следование ему не увеличивает, а уменьшает нашу безопасность. Мэру полезности или ошибочности этого страха мы можем определить на основе достоверного знания о свойствах разных видов змей. Однако рассуждение о происхождении этой эмоции и каких-то ее обобщенных рационализаций (например, принципа «никогда не приближайся к змеям») не играет при этом существенной роли. Оно всего лишь удовлетворяет наше любопытство.

То же самое происходит в сфере нормативной этики. Сначала на какой-то не имеющей отношения к психологии и теории эволюции основе определен нормативный критерий объявляется нами не имеющим морального значения. А уже потом, после возникновения вопросов «откуда же он появился?», «как начал восприниматься в качестве значимого?», этот критерий объявляется побочным продуктом эволюционного процесса. Рассуждение о его истоках и происхождении не устанавливает ошибочность, а всего лишь объясняет возникновение ошибки. Именно таково положение со сведением деонтологических интуиций к разграничениям между непосредственным/опосредствованным и личным/обезличенным причинением вреда. Несущественными с моральной точки зрения последние характеристики объявляются на основе рассуждения, которое не зависит от выявления когнитивных или интуитивных истоков конкретных оценочных суждений.

Вторая сторона дилеммы возникает в том случае, если мы приходим к выводу, что знания, позволяющего устанавливать ошибочность интуитивных суждений (подобного знанию об опасности конкретных видов змей), нет. Но это будет означать, что у нас вообще нет возможности использовать данные психологии и эволюционной теории в нормативном рассуждении. Мы не можем объявить интуитивные отклики на определенные ситуации полезной эвристикой, поскольку лишены точки отсчета для определения полезности или бесполезности (вредности) каких бы то ни было моральных убеждений. Исследования механизмов и происхождения деонтологических и консеквенциалистских оценок будут осуществляться вне поля притяжения нормативной этики. Сингер отчасти избегает подобной дилеммы, поскольку полагает, что ему известны моральные аксиомы. Но если они ему известны, то обращение к нейропсихологии или эволюционной биологии излишне.

Наконец, в-четвертых, экспериментальные данные Грина, возможно, не-безупречны. Во всяком случае, существуют психологические факты, которые не подтверждают его выводы о локализации в мозге и эволюционном возрасте различных психологических механизмов морали. Например, об этом свидетельствуют исследования воздействия алкоголя на решение задач, связанных с проблемой трамвая. Согласно их результатам, пьяные люди проявляют себя как гораздо большие утилитаристы, чем трезвые, хотя алкоголь известен как средство раскрепощения эмоциональных импульсов и самых архаических слоев человеческой психики. Это означает, что приписывание утилитаристской логике принятия решений статуса эволюционного новообразования и проявления освобожденной от ослепляющих эмоций моральной рациональности оказывается под сомнением вместе со всеми далеко идущими теоретическими обобщениями, опирающимися на него<sup>25</sup>. Данное обстоятельство иллюстрирует всю шаткость любых выводов нормативной этики, опирающихся на фундамент позитивных наук.

Серьезность приведенных выше аргументов, на мой взгляд, показывает, что для этической теории, ориентированной на решение нормативного вопроса и одновременно считающей анализ интуитивных реакций обязательным для этики, гораздо более оправданным является путь критики отдельных интуитивных суждений исключительно на основе их согласованности между собой (модель Кэмм), а не на основе отделения исторически случайного содержания общераспространенных моральных представлений от универсального и рационально очевидного (модель Сингера и Тоншо).

### Список литературы

*Артемьева О.В.* Интуитивизм в этике (из истории английского этического интеллектуализма Нового времени) // Этическая мысль. Вып. 10. М., 2010. С. 90–113.

*Эдмондс Д.* Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо? / Пер. с англ. Д. Кралечкина. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2016. 256 с.

*Berker S.* The Normative Insignificance of Neuroscience // *Philosophy & Public Affairs*. 2009. Vol. 37. No. 4. P. 293–329.

*Duke A.A., Bègue L.* The Drunk Utilitarian: Blood Alcohol Concentration Predicts Utilitarian Responses in Moral Dilemmas // *Cognition*. 2015. Vol. 134. P. 121–127.

*Greene J., Haidt J.* How (and Where) Does Moral Judgment Work? // *Trends in Cognitive Sciences*. 2002. Vol. 6. No. 12. P. 517–523.

*Greene J.D.* The Secret Joke of Kant's Soul // *Moral Psychology* / Ed. by W. Sinnott-Armstrong. Vol. 3. Camb., 2008. P. 35–80.

*Greene J.D., Sommerville R.B., Nystrom L.E. et al.* An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment // *Science*. 2001. Vol. 293. P. 2105–2108.

*Haidt J.* The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment // *Psychological Review*. 2001. Vol. 108. No. 4. P. 814–834.

*Haidt J.* *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. N.Y.: Pantheon Books, 2012. 419 p.

*Kamm F.M.* *Bioethical Prescriptions: To Create, End, Choose, and Improve Lives*. N.Y.: Oxford University Press, 2013. 599 p.

*Kamm F.M.* *Ethics for Enemies: Terror, Torture, and War*. N.Y.: Oxford University Press, 2011. 178 p.

<sup>25</sup> *Duke A.A., Bègue L.* The Drunk Utilitarian: Blood Alcohol Concentration Predicts Utilitarian Responses in Moral Dilemmas // *Cognition*. 2015. Vol. 134. P. 121–137. Заведующий лабораторией нейрофизиологии Института психологии РАН Ю.И. Александров в личной беседе сообщил автору статьи о похожих исследованиях, проведенных им и его сотрудниками и подтверждающих данный вывод.

- Kamm F.M.* In Search of the Deep Structure of Morality. An Interview with Frances Kamm // *Conversations on Ethics* / Ed. by A. Voorhoeve. N.Y., 2009. P. 15–42.
- Kamm F.M.* *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*. N.Y.: Oxford University Press, 2007. 520 p.
- Kamm F.M.* *Morality, Mortality*: in 2 vols. N.Y.: Oxford University Press, 1993.
- Kamm F.M.* Neuroscience and Moral Reasoning: A Note on Recent Research // *Philosophy & Public Affairs*. 2009. Vol. 37. No. 4. P. 330–345.
- Kamm F.M.* Should You Save This Child? Gibbard on Intuitions, Contractualism, and Strains of Commitment // *Gibbard A.* *Reconciling Our Aims: In Search of Bases for Ethics*. N.Y., 2011. P. 120–146.
- Kamm F.M.* *Trolley Problem Mysteries*. N.Y.: Oxford University Press, 2015. 264 p.
- Korsgaard C.M.* *Sources of Normativity*. Camb.: Cambridge University Press, 1996. 290 p.
- Sandberg J., Juth N.* Ethics and Intuitions: A Reply to Singer // *Journal of Ethics*. 2011. Vol. 15. № 3. P. 209–226.
- Singer P.* Ethics and Intuitions // *Journal of Ethics*. 2005. Vol. 9. No. 3–4. P. 331–352.
- Sinnott-Armstrong W., Young L., Cushman F.* *Moral Intuitions* // *The Moral Psychology Handbook* / Ed. by J.M. Doris. Oxf., 2010. P. 246–273.
- Tannsjo T.* *Taking Life: Three Theories on the Ethics of Killing*. Oxf.: Oxford University Press, 2015. 330 p.

**‘Keep your eye on the intuitions...’  
(theoretical problematizations of intuitive moral judgments  
in contemporary ethics)**

*Andrey Prokofyev*

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia; e-mail: avprok2006@mail.ru

This paper explores how the knowledge of content and psychological foundations of strong, stable, immediate moral beliefs can be used in ethical theory. In contemporary ethics, such beliefs are usually termed ‘intuitive moral judgments’ or ‘moral intuitions’. The author evaluates three theoretical models that employ the analysis of moral intuitions. First of them, the social intuitionism of Jonathan Haidt, proceeds from the thesis that automatic intuitive reactions dominate our moral experience and considers moral reasoning (and moral philosophy as well) as a secondary, superficial activity lacking any binding force. In place of the philosophical examination of morals Haidt actually substitutes an approach with methods of evolutionary biology. The author proceeds to show that Haidt’s model leaves unanswered the question of justification of morality and therefore can not offer an adequate explanation of it. There are some other theories which, while attempting to find a justification of moral norms and make a reasonable choice among them, still have an interest in the analysis of moral intuitions. Frances Kamm justifies and selects moral norms by establishing coherency in the sphere of intuitive beliefs. Peter Singer and Torbjörn Tännsjö try to separate the intuitions that are rational and have an actual imperative force from those which are generated by specific conditions of human evolution and should be discarded. The first class includes requirements of consequentialist ethics, the second one deontological side-constraints. The author exposes the theoretical vulnerability of the model of Singer and Tännsjö and points to the strengths of Kamm’s model.

**Keywords:** morality, ethics, moral psychology, moral intuitions, utilitarianism, deontological ethics, Jonathan Haidt, Frances Kamm, Peter Singer, Torbjörn Tännsjö

## References

- Artem'eva, O. "Intuitivizm v etike (iz istorii angliiskogo eticheskogo intellektualizma Novogo vremeni)" [Intuitionism in Ethics (from the History of English Ethical Intellectualism of the Modern Times)], *Eticheskaya mysl'*, vol. 10. Moscow: IF RAN Publ., 2010, pp. 90–113. (In Russian)
- Berker, S. "The Normative Insignificance of Neuroscience", *Philosophy & Public Affairs*, 2009, vol. 37, no 4, pp. 293–329.
- Duke, A.A. and Bègue, L. "The Drunk Utilitarian: Blood Alcohol Concentration Predicts Utilitarian Responses in Moral Dilemmas", *Cognition*, 2015, vol. 134, pp. 121–127.
- Edmonds, D. *Ubili by vy tolstyaka? Zadacha o vagonetke: chto takoe khorosho i chto takoe plokho?* [Would You Kill the Fat Man? The Trolley Problem and What Your Answer Tells Us about Right and Wrong], trans. by D. Kralachkin. Moscow: Institut Gaidara Publ., 2016. 256 pp. (In Russian)
- Greene, J.D., Sommerville, R.B., Nystrom, L.E. et al. "An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment", *Science*, 2001, vol. 293, pp. 2105–2108.
- Greene, J. and Haidt, J. "How (and Where) Does Moral Judgment Work?", *Trends in Cognitive Sciences*, 2002, vol. 6, no 12, pp. 517–523.
- Greene, J.D. "The Secret Joke of Kant's Soul", *Moral Psychology*, ed. by W. Sinnott-Armstrong, vol. 3. Cambridge: Bradford Book, 2008, pp. 35–80.
- Haidt, J. *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. New York: Pantheon Books, 2012. 419 pp.
- Haidt, J. "The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment", *Psychological Review*, 2001, vol. 108, no 4, pp. 814–834.
- Kamm, F.M. *Morality, Mortality*, 2 vols. New York: Oxford University Press, 1993.
- Kamm, F.M. *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*. New York: Oxford University Press, 2007. 520 pp.
- Kamm, F.M. "In Search of the Deep Structure of Morality. An Interview with Frances Kamm", *Conversations on Ethics*, ed. by A. Voorhoeve. New York: Oxford University Press, 2009, pp. 15–42.
- Kamm, F.M. "Neuroscience and Moral Reasoning: A Note on Recent Research", *Philosophy & Public Affairs*, 2009, vol. 37, no 4, pp. 330–345.
- Kamm, F.M. "Should You Save This Child? Gibbard on Intuitions, Contractualism, and Strains of Commitment", in: A. Gibbard, *Reconciling Our Aims: In Search of Bases for Ethics*. New York: Oxford University Press, 2011, pp. 120–146.
- Kamm, F.M. *Ethics for Enemies: Terror, Torture, and War*. New York: Oxford University Press, 2011. 178 pp.
- Kamm, F.M. *Bioethical Prescriptions: To Create, End, Choose, and Improve Lives*. New York: Oxford University Press, 2013. 599 pp.
- Kamm, F.M. *Trolley Problem Mysteries*. New York: Oxford University Press, 2015. 264 pp.
- Korsgaard, C.M. *Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 290 pp.
- Sandberg, J. and Juth, N. "Ethics and Intuitions: A Reply to Singer", *Journal of Ethics*, 2011, vol. 15, no 3, pp. 209–226.
- Singer, P. "Ethics and Intuitions", *Journal of Ethics*, 2005, vol. 9, no 3–4, pp. 331–352.
- Tannsjö, T. *Taking Life: Three Theories on the Ethics of Killing*. Oxford: Oxford University Press, 2015. 330 pp.
- Sinnott-Armstrong, W., Young, L. and Cushman, F. "Moral Intuitions", *The Moral Psychology Handbook*, ed. by J.M. Doris. Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 246–273.

## ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

*С.Н. Корсаков*

### НАЧАЛЬНЫЙ ЭТАП «ДЕЛА» З.Я. БЕЛЕЦКОГО (архивная публикация)

*Корсаков Сергей Николаевич* – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН, 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: snkorsakov@yandex.ru

Все авторы, писавшие о Белецком до сих пор, начинали с самого письма Белецкого Сталину. В данной статье выясняется предыстория, причины написания этого письма. Публикуется стенограмма обсуждения взглядов Белецкого в Институте философии в 1943 г. В результате обсуждения Белецкий, который десять лет был секретарем парткома Института, был уволен как несостоятельный сотрудник, перешел на философский факультет и написал письмо Сталину, которое имело далеко идущие последствия. В ходе дискуссии, имевшей место в 1943–1944 гг. в Институте философии АН СССР, обсуждался вопрос об оценке немецкой классической философии, а также о том, считать ли ее одним из теоретических источников марксизма или предтечей нацистской идеологии. С подачи З.Я. Белецкого и санкции Сталина была закреплена ложная интерпретация немецкой классической философии, что сопровождалось деструктивными административными решениями и затруднило развитие историко-философской науки в стране.

**Ключевые слова:** Белецкий, советская философия, сталинизм, Институт философии, философский факультет МГУ

---

В философской литературе последних лет неоднократно обращались к письму профессора МГУ Зиновия Яковлевича Белецкого Сталину о третьем томе «Истории философии». Оно послужило поводом для замены в 1944 г. руководства Института философии АН СССР, философского факультета МГУ и журнала «Под знаменем марксизма». С третьего тома «Истории философии» была снята Сталинская премия. Большинство публикаций о «деле» Белецкого носит мемуарный характер<sup>1</sup>. Существует несколько исследовательских ра-

<sup>1</sup> *Бирюков Б.В., Верстин И.С.* Идеологические события сороковых годов прошлого столетия и проблема русского национального сознания // Вестн. Моск. ун-та. Сер. «Философия». 2005. № 3. С. 69–91; *Интервью с А.М. Ковалевым* // Вестн. Моск. ун-та. Сер. «Философия». 2002. № 4. С. 3–24; *Интервью с В.Ж. Келле* // Вестн. Моск. ун-та. Сер. «Философия». 2002. № 2. С. 3–14; *Интервью с Т.И. Ойзерманом* // Вестн. Моск. ун-та. Сер. «Философия». 2004. № 6. С. 40–61; *Келле В.Ж.* Попытки будить мысли студентов не прошли безнаказанно // *Фирсов Б.М.* Разномыслие в СССР: 1940–1960-е годы. СПб., 2008. С. 305–307;

бот с привлечением архивных источников<sup>2</sup>. Но во всех этих работах рассказ начинается непосредственно с самого письма Белецкого Сталину. Письмо Белецкого звучит как «пистолетный выстрел» в истории советской философии. Привлечение новых архивных документов позволяет выяснить предысторию и причины написания этого письма, серьезно изменившего ситуацию в советской философии.

Кем был Белецкий в 1943 г.? Какова была ситуация с оценками немецкой классической философии советскими философами в первый период войны?

К 1943 г. З.Я. Белецкий почти десять лет работал старшим научным сотрудником Института философии АН СССР и был секретарем парткома Института. По совместительству он служил профессором на философском факультете МИФЛИ – МГУ. Он был одним из влиятельных людей в советской философии того времени.

В 1941 г. Белецкий вместе с другими сотрудниками Института уехал в эвакуацию в Алма-Ату. Было сформировано Алма-Атинское отделение Института. Важнейшей задачей, которая стояла перед сотрудниками Института философии, было написание третьего тома «Истории философии». В этом томе, в частности, рассматривалась немецкая классическая философия.

Директор Института П.Ф. Юдин, который оставался в Москве, написал 6 марта 1942 г. коллегам в Алма-Ату о необходимости ускорить работу над этой книгой. При этом он политически ориентировал сотрудников, так как был в курсе настроений, имевших место в ЦК ВКП(б), отслеживал их и стремился идти в фарватере генеральной линии партии. Юдин писал: «Хотелось бы несколько слов сказать о работе над третьим томом “Истории философии”. Этот том посвящен немецкой философии. А в современных условиях несколько по-другому ставится вопрос об отношении к наследству буржуазной философии, исходящему из Германии. Надо не только повернуть классиков философии против фашистов, но и поискать у них объяснения тому факту, что не какая-либо другая страна, а Германия явилась родиной столь омерзительной идеологии и разбойничьей политической системы, какой является гитлеризм. Германский фашизм – явление не случайное. В истории германской общественной мысли, в истории немецкой культуры были элементы, которые исторически подготовили немцев к восприятию звериной, человеконенавистнической фашистской идеологии»<sup>3</sup>.

Далее Юдин называет Ницше, связывая с ним усиление реакционной струи в духовной жизни Германии. П.Ф. Юдин «звезд с неба не хватал», как однажды высказался о нем Сталин, но все-таки слушал в молодости лекции Деборина о немецких классиках. Поэтому он, по крайней мере, ориентировался в истории философии. Он чувствовал, что от Сталина исходит запрет

---

*Кессиди Ф.Х.* О феномене З.Я. Белецкого // *Филос. науки.* 1997. № 2. С. 85–97; *Ойзерман Т.И.* Советская философия в середине 1940-х – начале 1950-х годов // *Человек.* 2007. № 2. С. 50–62; № 3. С. 72–84.

<sup>2</sup> *Батыгин Г.С., Девятко И.Ф.* Дело профессора З.Я. Белецкого: эпизод из истории советской философии // *Свобод. мысль.* 1993. № 11. С. 87–102; *Батыгин Г.С., Девятко И.Ф.* Советское философское сообщество в сороковые годы: Почему был запрещен третий том «Истории философии» // *Вестн. РАН.* 1993. № 7. С. 628–639; *Есаков В.Д.* К истории философской дискуссии 1947 года // *Вопр. философии.* 1993. № 2. С. 83–106; *Корсаков С.Н.* Деканы философского факультета МГУ: биобиблиогр. очерки // *Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова: страницы истории.* М., 2011. С. 11–320; *Косичев А.Д.* Философия. Время. Люди. 2-е изд. М., 2007; *Павлов А.Т.* Профессиональное философское образование в Московском университете // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. «Философия».* 2005. № 1. С. 3–23.

<sup>3</sup> Архив РАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. 117. Л. 6–7.

на проработку темы взаимосвязи немецкой философии и нацистской идеологии. Но он не мог помыслить себе такой вариант интерпретации немецкой классической философии, при котором ответственность за проповедь иррационализма в философии и легитимизма в политике возлагалась бы на Канта или Гегеля.

Соответствующим образом он ориентировал своих сотрудников. В публикациях журнала «Под знаменем марксизма» этого периода отчетливо видна определенная линия отношения к немецкой философии. С одной стороны, выявляются духовные предтечи нацизма (Лагард, Ницше)<sup>4</sup>, с другой стороны, ведется борьба «за» немецких классиков, против нацистской интерпретации их философии. Кое-какие пассажи, например, из «Речей к немецкой нации» Фихте вполне могли получить разные трактовки. Но советские философы показывали «невозможность согласовать действительный смысл всех этих положений Фихте с фашистской идеологией»<sup>5</sup>. Сказанное относится и к трактовке других немецких классиков в советской философской литературе первого периода войны.

Могли ли советские философы занять какую-то иную позицию в этом вопросе? Если они хотели оставаться в рамках логики и историзма, то, конечно, не могли. Кроме того, избранная линия оценок немецкой философии была согласована с марксистской идеологией. Советские философы прекрасно помнили высказывания классиков марксизма о «немецкой теории французской революции» и ориентировались на положение о том, что немецкая классическая философия – один из теоретических источников марксизма.

Авторы «Истории философии» посылали свои статьи из Алма-Аты в Москву. Предварительно статьи обсуждались коллегами по отделению. В ходе обсуждения рукописей третьего тома «Истории философии» в Алма-Атинском отделении Института философии неожиданно разгорелись острые споры о характере немецкой классической философии. Со своей версией выступил и З.Я. Белецкий. Белецкий, конечно, слышал что-то о Шопенгауэре и Ницше, но вряд ли подозревал о существовании немецких иррационалистов Якоби, Гамана, Лагарда. Из-за своего непрофессионализма он просто не мог судить о борьбе течений в немецкой философии. И заявил декларативно, что немецкая классическая философия в лице Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля – это аристократическая реакция на Французскую революцию и один из источников нацистской идеологии. В условиях войны с немецкими нацистами подобное утверждение могло иметь далеко идущие последствия для всей идеологической сферы. Середины здесь быть не могло: *или немецкая классическая философия – теоретический источник марксизма, или она – питательная среда нацистской идеологии.*

Подготовкой «Истории философии» к печати руководил заведующий сектором истории философии Института Б.Э. Быховский. Весной 1942 г. Быховский был вызван из Алма-Аты в Москву и в августе 1942 г. обеспечил сдачу тома в печать. Вышла книга в 1943 г. Б.Э. Быховский выступил активным защитником традиционных оценок немецкой классической философии и последовательно провел их в третьем томе. Вопрос этот настолько «задевал» Быховского, что он посвятил ему почти все свое выступление на защите док-

<sup>4</sup> Быховский Б.Э. В поисках предков (фашизм и Лагард) // Под знаменем марксизма. 1942. № 5–6. С. 131–139; Быховский Б.Э. Ницше и фашизм // Под знаменем марксизма. 1942. № 8–9. С. 112–124.

<sup>5</sup> Асмус В.Ф. Фихте действительный и фашистский миф о Фихте // Под знаменем марксизма. 1942. № 7. С. 60.

торской диссертации Г. Лукача «Молодой Гегель», которая прошла в Москве в Институте философии 29 декабря 1942 г. Быховский был здесь одним из официальных оппонентов. Выступление Быховского на защите докторской диссертации Лукача дает нам как бы срез дискуссии о немецкой классической философии в 1941–1942 гг.

Бегло дав самые высокие оценки диссертации Лукача, Быховский перешел к тому вопросу, который его непосредственно волновал. В этой аудитории все были с ним согласны, и тем не менее все выступление он продолжал полемизировать с заочным оппонентом. Быховский заявил, что фашисты ведут свое идейное начало из немецкой мистики и романтизма, а не из Гегеля. «Намечая линии происхождения двух борющихся в настоящее время непримиримых лагерей, мы должны ясно видеть, что фашистская идеология ведет свое происхождение не от линии классического немецкого идеализма, а от линии Якоби, Шопенгауэра, Кьеркегора и реакционной романтики, – говорил Быховский. – На этой мусорной свалке, на этой выгребной яме истории философии вырастает то, что фашисты называют своей философией. К сожалению, у нас находятся такие воинствующие невежды, которые считают возможным доказывать, что необходимо подвергнуть ревизии основоположения марксистской истории философии и отказаться от законной гордости, с которой Энгельс говорил о классической немецкой философии. Если послушать этих людей, то выходит, что фашизм не ядовитый продукт империализма, а имеет глубокие исторические корни и историко-философские корни. Вся аргументация этих недорослей от философии основана на том, что эти люди не знают истории философии вообще и немецкой философии в частности, и для них идейными предшественниками фашизма могут быть только Кант, Фихте и Гегель, так как никаких других деятелей в истории философии они не знают, хотя и до Канта и во время Канта и после него было сколько угодно черносотенных писателей и мракобесов, от которых действительно и заимствует свои скудные и реакционные идейки фашистская идеология»<sup>6</sup>.

В феврале 1943 г. было принято решение о выезде из Алма-Аты к месту постоянной работы в Москву сотрудников Института философии. В апреле 1943 г. они прибыли в Москву. Вернулся в стены здания на Волхонке, 14 и З.Я. Белецкий.

13 июня 1943 г. в Институте проходила обычная аттестация сотрудников. В данном заседании заслушивался отчет Белецкого. Вместо решения текущего процедурного вопроса произошел настоящий ожесточенный идейный бой между Белецким и всеми остальными участниками заседания. Коллеги, особенно знатоки диалектики Б.Э. Быховский и М.М. Розенталь, обвинили Белецкого в непрофессионализме, в незнании истории философии, в игнорировании указаний классиков марксизма-ленинизма о роли и значении немецкой классической философии. Решение аттестационной комиссии было не в пользу Белецкого.

Вскоре Белецкий как не представивший в срок диссертации<sup>7</sup> был уволен из Института философии и перешел на постоянную работу на философский факультет МГУ. Знали бы Юдин и его коллеги, чем для них обернется это решение! Они бы оставили Белецкого в покое, аттестовали бы его. Едва ли он изложил бы свои взгляды в печати. Споры скоро сошли бы на нет. А философы сохранили бы и свои должности, и нормальную рабочую атмосферу в Институте и в советской философии в целом. Но случилось иначе.

<sup>6</sup> Архив РАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. 118. Л. 2-об.

<sup>7</sup> Он ее так никогда и не написал.

Белецкий обладал непомерным самомнением, обостренно воспринимал любую критику в свой адрес. И вот его, многолетнего секретаря парткома Института философии, попросту выставили за дверь, публично ославив как невежду. Белецкий решил написать письмо Сталину.

Сталин обратил внимание на мнение Белецкого, считая возможным его использовать, как он уже проделал это в других сферах с Лысенко, Лепешинской, Мехлисом, Мишаковой, Тимашук. Он решил поддержать Белецкого против «больших ученых». Сказалась и давняя неприязнь вождя к Гегелю, сложившаяся со времен лекций Я.Э. Стэна о гегелевской диалектике, выразившаяся также в том, что за четыре месяца до смерти Сталин говорил своим приближенным идеологам, что в философии нечего «увлекаться единством противоположностей, это гегельянская терминология»<sup>8</sup>.

Мы не располагаем свидетельствами о том, как принималось решение по письму Белецкого в 1944 г. Но есть рассказ об обсуждении 23 декабря 1946 г. в кабинете Сталина второго письма Белецкого. Белецкий в своем втором письме выступал против аполитичных трактовок истории философии в книге Г.Ф. Александрова «История западноевропейской философии» и в целом – против ослабления партийности в работах большинства руководителей «философского фронта». На заседании присутствовали выдвиженцы и сторонники Александрова, его заместители по Управлению пропаганды и агитации ЦК М.Т. Иовчук и П.Н. Федосеев, которые всячески старались провести мысль, что письмо Белецкого не заслуживает внимания и что так же считает и вся советская философская общественность. Но Сталин решил иначе.

Под конец беседы тов. Сталин заговорил о письме проф. Белецкого, полученном им:

– Если уже человек вынужден был писать мне, когда я был в отпуску, значит, уже был доведен до крайности...

По поводу преследований проф. Белецкого тов. Сталин сказал:

– Нам нельзя бросаться людьми...

И еще, опять же в связи с разговором о Белецком, после характеристики Белецкого тт. Иовчуком и Федосеевым как человека не «позитивного», не способного к положительной работе, а только способного критиковать, тов. Сталин добавил:

– Неряха, но человек думающий...

Тов. Сталин, говоря о письме Белецкого, отметил, что автор его хотел бы подискутировать по поводу книги т. Александрова.

– Разрешим мы такую дискуссию? – поставил вопрос тов. Сталин сначала перед секретарями ЦК тт. Кузнецовым и Патолычевым, а затем перед заместителями начальника Управления пропаганды и агитации тт. Иовчуком и Федосеевым. Секретари ответили положительно на этот вопрос. Тоже вынуждены были нехотя согласиться с этим и заместители<sup>9</sup>.

Надо полагать, что примерно так же решался вопрос и по первому письму Белецкого в 1944 г. Сталин посчитал правомерными все оценки немецкой классической философии, придуманные Белецким. Вышло Постановление ЦК ВКП(б), в котором говорилось, что эта философия – аристократическая реакция на французскую революцию и предтеча нацистской идеологии. Все, кто сопротивлялся этим нелепым формулировкам, поплатились. Были сняты с занимаемых должностей директор Института философии АН СССР П.Ф. Юдин, главный редактор журнала «Под знаменем марксизма» М.Б. Митин, декан философского факультета МГУ Б.С. Чернышев. Поплатились

<sup>8</sup> Сталин И.В. Соч. Т. 18. Тверь, 2006. С. 589.

<sup>9</sup> Мочалов В.Д. Беседы с идеологами // Сталин И.В. Соч. Т. 17. Тверь, 2004. С. 637.

своими должностями и Б.Э. Быховский и другие участники заседания от 13 июля 1943 г. (В.Ф. Берестнев, М.М. Розенталь). С третьего тома «Истории философии» была снята Сталинская премия.

28 июня 1944 г. в Институте философии АН СССР состоялось расширенное партийное собрание, посвященное «недостаткам и ошибкам» в работе Института. Новый директор Института В.И. Светлов заявил, что третий том «Истории философии» «оказался недоброкачественным». В нем «смазаны» реакционные стороны немецкой классической философии, «приукрашены» философские системы Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, «затушевывался и отрицался тот факт, что немецкие фашисты использовали реакционные взгляды немецких философов». Основным виновником был назван Быховский, который при «попустительстве» Юдина будто бы «самовластно распоряжался» в Институте<sup>10</sup>. Критике подвергся бывший декан философского факультета МГУ Б.С. Чернышев, написавший в «Истории философии» раздел о логике Гегеля. Чернышев вынужден был выступить на собрании, перенервничал и через месяц умер. Быховский как человек более опытный в политическом отношении ритуально каялся, как того требовали правила игры в сталинской системе. Место в Институте философии он потерял и преподавал потом в Институте народного хозяйства им. Плеханова. Белецкий после этой истории надолго забрал в свои руки власть на философском факультете МГУ. Но это, как теперь говорят, уже совсем другая история. С ее перипетиями и списком соответствующей литературы читатель может ознакомиться в нашем очерке о деканах философского факультета МГУ в книге «Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова: страницы истории» (М., 2011).

Предлагаем вниманию читателей стенограмму заседания дирекции Института философии, на котором рассматривался вопрос о Белецком<sup>11</sup>.

## ПРОТОКОЛ № 9

### ЗАСЕДАНИЯ ДИРЕКЦИИ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ АКАДЕМИИ НАУК СССР

от 13 июня 1943 года

**Присутствуют** тт. Юдин, Розенталь, Быховский, Берестнев, Кольман, Максимов, Белецкий, Трофимов, Таванец, Смирнова, Лукач.

#### Повестка дня:

1. Отчёт о работе т. Белецкого.
2. Текущие дела.

#### 1. СЛУШАЛИ:

Отчёт о работе тов. Белецкого

Тов. Белецкий говорит, что его отчёт будет фактически не за первое полугодие 1943 года, а отчётом за последние два года, а также отчётом за всё время работы в Институте.

За время работы в Институте в целом написано значительное число работ, но опубликовано немного. Для «Философского словаря» написан весь биологический отдел, раздел о законах и чертах диалектики, в общем для Словаря написано около 15

<sup>10</sup> Архив РАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. 146.

<sup>11</sup> Архив РАН. Ф. 1922. Оп. 1. Д. 122. Л. 14–22.

листов. Написана глава для учебника по истории познания, глава для книги по диалектическому материализму. К сожалению, ни одна из указанных работ опубликована не была. Кроме производственной работы, из года в год приходилось выполнять общественную работу в качестве секретаря парторганизации, которая не содействовала научной деятельности.

**Тов. ЮДИН**<sup>12</sup>: Неверно противопоставлять партработу научной деятельности.

**Тов. БЕЛЕЦКИЙ**: Эту работу я нёс на себе один. За последнее время работаю над произведением по немецкой философии, в котором рассматриваю философию Канта, Фихте, Гегеля, Шопенгауэра, Гартмана, Ницше. Работа в целом состоит из десяти печатных листов, а в сокращённом виде – семи печатных листов.

Тут, вероятно, встанет вопрос: почему я взялся за эту работу? Вопрос о немецкой классической философии – важный интересный вопрос, и поэтому следует обратить внимание на него не вообще, а *по существу*: какую роль сыграла и какое значение для Германии имела немецкая классическая философия. Эта постановка может определить, во-первых, какую роль для определённого времени сыграла эта философия и, во-вторых, как исторически она подготовлялась и складывалась. Надо посмотреть на эту идеологию со стороны исторической и политической. Эта сторона вопроса меня заинтересовала, и я решил подойти к рассмотрению этого вопроса. Здесь я встретился с целым рядом положений – как рассматривать эту философию? Эта философия имеет два этапа. Первый этап характеризуется тем, что Кант, Фихте и Гегель в какой-то мере приветствовали радикальные общественные движения, но это продолжалось очень недолго. На втором – основном – этапе развития немецкой классической философии мы встретились с ярко выраженной её реакционностью. Опорой для всякой философии во всякое время является конкретная историческая действительность. Во второй период немецкой классической идеологии передовые идеи, воспринятые у французских материалистов, преломились через немецкую конкретную действительность. Развитие философии приняло характер определённой эпохи, среды, времени, в частности революционные идеи, воспринятые немецкой классической философией, были отброшены, восторжествовали реакционные идеи.

Основное внимание мы должны сконцентрировать: 1) на выявлении смешения этих двух этапов в развитии немецкой классической философии; и 2) я считал необходимым сформулировать следующее положение: немецкий классический идеализм выразил прусский путь развития капитализма. Я могу только радоваться, что этот вывод сейчас уже стал решённым и не вызывает никаких возражений. Второй вывод, который я сформулировал: немецкий классический идеализм ведёт к немецкой социал-демократии, к меньшевизму. И эта точка зрения сейчас тоже не вызывает споров.

Меня интересовал вопрос: каким образом, *по существу*, в немецкой классической философии идеологически подготовлялся этот прусский путь развития капитализма. Я рассмотрел философию Канта, Фихте, Гегеля. В чём, в каких идеях и принципах – эта подготовка? Возможно, я недостаточно исследовал этот вопрос. Соглашаюсь, что здесь у меня могут быть неточные формулировки, но я думаю, что сегодня необходимо показать: каким образом немецкий классический идеализм выработал эти тенденции прусского типа развития капитализма. Одним из своих выводов я сделал то, что за время революции, за время нашей самостоятельной работы мы мало сделали по раскрытию того, что в немецкой философии было по существу рациональным.

Гегелевский метод считается революционным. Но в чём же конкретно «рациональное зерно» этого метода? В какой мере гегелевская логика может быть нами воспринята? Что же из гегелевской логики можно взять и чего нельзя взять? Логика или метод? Различные высказывания классиков по этому вопросу надо ещё раскрыть. Мы в достаточной степени не исследовали всё это. Я в своей работе коснулся и этого вопроса.

Мы должны заняться изучением того, чем был немецкий классический идеализм по отношению к своей эпохе.

<sup>12</sup> Юдин Павел Федорович (1899–1968) – директор Института философии АН СССР.

Вот вкратце вопросы, которых я касался в своей работе.

В заключение считаю целесообразным услышать замечания *по существу* поставленных мною проблем.

**Тов. ЮДИН:** Будут ли вопросы или приступим к обсуждению работы т. Белецкого? Кто желает высказаться?

**Тов. РОЗЕНТАЛЬ<sup>13</sup>:** Тов. Белецкий поставил определённую цель, выраженную в самом заглавии его работы, которое гласит: «Роль немецкой философии в подготовке Германии к мировому господству». Задача Белецкого заключается в том, чтобы доказать, что не только реакционная философия в лице Ницше, Шопенгауэра и др., но и классическая философия была идеологией, подготовлявшей идеологию немецкого реакционного империализма, т. е. гитлеризма. По существу, Белецкий ставит вопрос о пересмотре взглядов Маркса, Энгельса, Ленина, давая свои оценки Гегелю, Канту и др. Белецкий считает, что от Канта до Ницше философия делала одно дело – немецкая философия идеологически подготавливала условия для осуществления господства германского империализма над всем миром. Как это делает Белецкий? Нужно прежде всего сказать о методе работы Белецкого. Этот метод абсолютно антинаучный, он ничего общего не имеет с марксистским методом. Белецкий ставит вопрос таким образом: была ли вызвана к жизни немецкая философия одним лишь чистым стремлением развить философскую науку или же какими-то практическими потребностями? Эта постановка вопроса не случайна. Автор этой постановки выставляет себя сторонником вульгарно и немарксистски понимаемой *практической потребности*. С точки зрения Белецкого, Гегель, Фихте, Кант «всё норовили в карман прусской буржуазии», т. е. создавали свои системы с одной лишь целью – оправдать шовинистические и захватнические цели германских реакционных классов. Белецкий говорит: «В новых условиях требовалось все понятия и представления подогнать *под потребности* нового времени». Отсюда, по Белецкому, диалектика и все положения немецкой классической философии были подогнаны под эту трактовку потребности. Белецкий пишет на стр. 22: «Учение немецкого классического идеализма об объективной закономерности и диалектический метод были созданы с единственной целью доказать возможность развития немецкой буржуазии по прусскому пути». Это типичная шулятиковщина. Ленин, как известно, высмеял Шулятикова.

Белецкий расправляется с диалектикой Гегеля. Он считает, что постановка вопроса Марксом и Энгельсом о гегелевской диалектике неверна. Белецкий говорит: «Но для Гегеля его диалектика имела подсобное значение. Она имела для него значение лишь как метод» (стр. 98). Кто знает хорошо Гегеля, тот знает, что Гегель считал диалектику *душой* всякой науки и системы. Белецкий расправляется с гегелевской диалектикой, когда говорит: «Гегель хоть и открыл диалектику как теорию развития, но он её использовал лишь в интересах конструкции своей логики. Логика же ему необходима была как способ научного доказательства истинности и необходимости развития абсолютной идеи к своему полному завершению в германском народе и в прусской монархии. Диалектика была направлена им не для того, чтобы отразить законы природы и общества, а для того, чтобы с её помощью можно было произвольно сконструировать связи и отношения как в природе, так и в обществе. Что же касается структуры гегелевской диалектической логики, то она подчинялась не объективному ходу истории, а субъективным целям и интересам германского государства». Но это абсолютно неверно, это извращение существа дела. Вспомним ленинскую формулировку, что Гегель угадал в движении понятий движение и развитие самой действительности. Белецкий настойчиво отрицает гегелевскую диалектику. Он говорит, что ни в одной стране люди не поняли сути гегелевской философии: «О гегелевской философии много написано и много сказано. Но, что замечательно, что никто никогда не считал себя уверенным, что он понял суть гегелевской философии. У каждого оставалось сомнение в правильности своей интерпретации Гегеля». По Белецкому получается, что ни Маркс, ни Энгельс, ни Ленин не поняли сути гегелевской диалектики и что до сих пор марксисты бродят в потёмках по этому важному вопросу. Идеи, которые владеют Белецким, фатально загоняют его в тупик.

<sup>13</sup> Розенталь Марк Моисеевич (1906–1975) – зам. директора Института философии АН СССР.

Перейду к вопросу о политической характеристике Белецким немецкой классической философии. Здесь есть противоречие. Оно не случайно. Белецкий говорит: «Классики немецкой философии – Кант, Фихте, Гегель – изображаются борцами за демократию, интернационализм и свободу. Такая точка зрения проводится т. Асмусом в его статье о Фихте». И далее, продолжает Белецкий, говоря о статье Асмуса: «Автор статьи стремится навязать читателю *нелепый* вывод, что наследниками философии Гегеля являются марксисты, материалисты». Но Белецкий забывает, что положение о том, что марксисты являются наследниками лучшего, что было в немецком классическом идеализме, является положением не Асмуса, а положением Энгельса и Ленина. И это положение не *нелепое*, как думает Белецкий, а абсолютно верное, доказанное. А во второй части своей работы (на стр. 10–11) Белецкий пишет: «Если говорить о философии немецкого классического идеализма, то обращает внимание, что в ней были выражены демократические черты буржуазии. Она говорила о свободе, гуманизме и равенстве. Следовательно, она развивалась под знаменем передовых идей и желаний народных масс». Здесь Белецкий под впечатлением критики первой части его работы метнулся в противоположную сторону. Он стал утверждать, что немецкая философия была выражением уже не буржуазии Германии, а народных масс. Это совершенно неверно. Никогда ни Гегель, ни Кант не были идеологами широких масс немецкого народа.

В чём же заключается политическая постановка вопроса Белецким? Белецкий считает, что нельзя сейчас ставить вопрос о противоречии между системой и методом гегелевской философии. На стр. 13 Белецкий пишет: «Историку философии невдомёк, что для Гегеля содержанием его философии является не метод, а система и что сейчас, следовательно, требуется от марксистского историка не болтать о противоречии между системой и методом в учении Гегеля, не повторять всем известных цитат из классиков марксизма, а раскрыть истинный смысл этой системы, являющейся, по счастливому выражению автора, “данью отсталой Германии”». Таким образом, Белецкий возражает против классиков марксизма по вопросу об основном, внутреннем противоречии гегелевской философии – противоречии между методом и системой.

Правильно ли говорить, что немецкая классическая философия выражает прусский тип развития капитализма? Неправильно. У Белецкого здесь нет никакого историзма. Вопрос о прусском пути развития капитализма встал только после 1848 года, а Белецкий считает, что ещё до кануна революции 1848 года уже Кант, Гегель и Фихте выработали теорию прусского пути развития капитализма.

Немецкая теория французской революции – это *суть* немецкой классической философии. Это классическое положение марксизма Белецкий игнорирует, отбрасывает, считая его неверным. В прямую противоположность Марксу и Энгельсу, Белецкий доказывает, что всё значение Гегеля сводится только к тому, что он был официальным теоретиком прусского монархического государства. Над такой точкой зрения зло посмеялся Энгельс в своём письме к Марксу. Энгельс писал Марксу: «К слову “Гегель” этот человек (Вильгельм Либкнехт) делает следующее примечание: “Более широкой публике известен как мыслитель, открывший (!) и прославлявший (!) королевско-прусскую государственную идею (!!!)”. Я ему задал за это хорошую трёпку и прислал для напечатания заявление, выдержанное при данных условиях в максимально мягких тонах. Этот дурак, для которого долгие годы любимым коньком было смешное противоречие между правом и силой, причём он на этом коньке развезжал так беспомощно, как пехотинец, посаженный на бешеную лошадь и запертый в манеж, – этот невежда имеет бесстыдство думать, что с таким человеком, как Гегель, он может разделаться одним словом “пруссак”, и при этом он ещё имеет наглость внушать публике, что я это сделал» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. XXIV. С. 333).

Последнее. Нелепо смешивать в одно Гегеля, Канта, Ницше, Гартмана, Шопенгауэра – это верх беспомощности. Белецкий пишет: «Для глубокого понимания политической и идейной сущности немецкого фашизма необходимо познакомиться с историческими условиями своеобразного развития Германии в XIX веке. Это сделать тем более необходимо, что все духовные и политические истоки гитлеризма

лежат в XIX столетии». Тут что ни слово, то ошибка. Глубоко ошибочно утверждать, что гитлеризм выводит свою звериную идеологию из великих достижений немецкой классической философии.

Генеральная идея всей работы Белецкого: *гитлеризм есть закономерный этап развития Германии с древнейших времён.*

Замечательно, что в этом, с позволения сказать, «марксистском» труде, претендующем на анализ идеологии самой реакционной *империалистической буржуазии*, нет ни слова об эпохе империализма, об общих корнях империализма, выражением которого является гитлеризм. Всё дело, оказывается, в специфических чертах *истории Германии*. Это не марксизм. Разве эти черты новой империалистической идеологии свойственны *только* Германии? Иррационализм, интуитивизм, мораль господ и рабов и т. д. – свойственны империалистической идеологии любой империалистической буржуазии с теми или иными оттенками и различиями. Гитлеризм – это наиболее разбойничий империализм. Без империализма нельзя понять гитлеризма.

При этом, разумеется, нельзя ни в коем случае игнорировать историю Германии, в которой, несомненно, имеются определённые корни современной немецкой действительности, которые так или иначе отразились в реакционных тенденциях немецкой классической философии.

Принимая во внимание приведённый выше разбор статьи т. Белецкого, т. Розенталя считает, что это антимарксистская, антинаучная работа.

**Тов. КОЛЬМАН**<sup>14</sup>: Белецкий поставил два вопроса: 1) о своей работе в Институте в целом и 2) об этой последней его работе в частности. Я считаю, что т. Белецкий – способный и думающий человек, но он работает медленно. Возьмём его работу над диссертацией. Эта работа уже давно должна быть закончена. Но он работает исключительно вдумчиво, скрупулёзно.

О последней работе т. Белецкого. Я считаю, что основная идея этой работы *правильна*. Может быть, имеются отдельные недостатки в формулировках, но в целом работа представляет *правильную* идею. Эта идея, правда, не является его собственностью, он только напомнил её. Эта идея: немецкая классическая философия, являющаяся корнем и одной из составных частей марксизма, имеет немало реакционного, если её рассматривать не односторонне. Я хочу высказать мнение вообще о любой философской системе – она не должна рассматриваться с той точки зрения, которую ей придаёт данный философ. Но нельзя также рассматривать любую философскую систему *только* с того узкого отрезка времени, в котором она жила. Так мы должны подходить и к этой системе. Прав т. Розенталь, когда говорит, что гитлеризм есть звериное выражение основных черт империализма, но идеи гитлеризма были подготовлены всем предшествующим ходом исторического развития. Белецкий исследовал вопрос, как немецкая философия подготовила настоящую гитлеровскую «философию». Частный вопрос: т. Розенталь, критикуя работу Белецкого, привёл пример с шулятиковщиной. Пример Розенталя хромает. Он говорит, что Белецкий опошляет историю философии. Но это неверно. Я же думаю, что отдельные неудачные формулировки Белецкого не могут служить основанием для отрицания его основных правильных положений. Розенталь даже себе противоречит. Учение Гегеля, его эффективная роль в ходе развития послужили обоснованием тех реакционных тенденций, которые господствуют в Германии. Основная идея Белецкого правильная и актуальная. Актуальная не только потому, что мы в данное время ведём войну с гитлеризмом. Эта философия не должна сбивать с объективного правильного пути. Актуальность этого вопроса в том, что в нашей философской литературе имели место перегибы в сторону переоценки Гегеля. Нужно вспомнить, что немецкая классическая философия играла колоссальную прогрессивную роль, но ни одна из её идей не вошла не в переработанном виде в марксизм. В этом как раз и состоит заслуга Белецкого. Поэтому я и считаю его работу положительной.

<sup>14</sup> Кольман Эрнест Яромирович (1892–1979) – зав. сектором диалектического материализма Института философии АН СССР.

**Тов. ЛУКАЧ**<sup>15</sup>: Основной порок работы т. Белецкого – её неисторичность. Неисторичность постановки вопроса о прусском пути развития Германии. Работа ненаучная, во многих своих положениях противоречащая Марксу и Энгельсу.

(Тов. Лукач излагает своё мнение о работе Белецкого в соответствии с представленной им письменной рецензией).

**Тов. БЫХОВСКИЙ**<sup>16</sup>: Тов. Лукач вспомнил Роттака и Вельтера. Об этом не мешало вспомнить. Это буржуазные юристы. Произведение Белецкого полностью совпадает с определением роли Гегеля как прусского государственника Роттаком и Вельтером. Мы обсуждаем вопрос не о правильности работы Белецкого. Она в корне ненаучная, антимарксистская. Мы обсуждаем вопрос, в какой мере этой своей работой Белецкий доказал свою пригодность к научной работе. Я не считаю возможным дискутировать вопрос о так называемой теоретической концепции Белецкого. Мы имеем дело с совершенно неграмотной работой Белецкого.

Приведу примеры. Белецкий пишет: «Поведение немецкой буржуазии в первую половину XIX столетия носило не случайный характер, и оно вызывалось не только её экономической неразвитостью и политической отсталостью, сколько сознательным желанием укрепить феодальный общественный строй, приспособить его к новой обстановке». Далее: «Если говорить о философии немецкого классического идеализма, то обращает внимание, что в ней были выражены демократические черты буржуазии. Она говорила о свободе, гуманизме и равенстве. Следовательно, она развивалась под знаменем передовых идей и желаний народных масс...» «Таким образом, немецкий классический идеализм использовал разум не только как способ для доказательства необходимости всего существующего, но и как средство для познания человеком тех идеалов или законов, на основе которых бог создал мир...» «Теоретический разум должен быть подкреплён практической деятельностью...» «Немецкий классический идеализм (Гегель в особенности) сделал огромный шаг вперёд по сравнению со всей предшествующей философией, французским материализмом в частности, поскольку он указал на наличие объективных законов, лежащих в основе мира».

Количество таких примеров безграмотности Белецкого можно было бы значительно увеличить, но я считаю, что и приведённых достаточно, чтобы судить – грамотная эта работа или невежественная. Эта работа ненаучная и немарксистская. Я ставлю вопрос перед Дирекцией: 1) считать Белецкого непригодным к научной работе и отчислить его из Института и 2) послать эту работу в ВКВШ<sup>17</sup> для рассмотрения и лишения Белецкого звания профессора.

**Тов. СМИРНОВА**<sup>18</sup>: С такой работой, в каком виде она представлена Белецким, встречаюсь первый раз. То обстоятельство, что человек работает давно и решился представить такую ученическую, неграмотную, непродуманную работу, говорит, что её автор не умеет связать концы с концами, что он совершенно беспомощен.

По существу работы: я решаюсь произнести здесь страшное слово «шулятиковщина». Речь идёт не только о неправильном понимании сущности немецкой классической философии. Если Шулятиков все философские системы рассматривал как орудие защиты и укрепления экономики господствующих классов, то у Белецкого выпадает даже экономика. У тов. Белецкого остаётся только государство, висящее в воздухе и находящееся вне исторического пространства. Белецкий говорит, что перед нами стоит задача по раскрытию и конкретизации ряда положений классиков марксизма в немецкой философии. Но это нужно делать не так, как Белецкий. В работе Белецкого я не нашла ни цельного представления о немецкой философии, ни определения её природы – как, в чём немецкая философия выражалась. Я нашла

<sup>15</sup> Лукач Георгий Осипович (1885–1971) – старший научный сотрудник Института философии АН СССР.

<sup>16</sup> Быховский Бернад Эммануилович (1898–1980) – зав. сектором истории философии Института философии АН СССР.

<sup>17</sup> Всесоюзный комитет по делам высшей школы.

<sup>18</sup> Смирнова Зинаида Васильевна (1913–2001) – старший научный сотрудник Института философии АН СССР.

лишь беспомощное изложение мыслей о немецкой классической философии. В данном случае материал выпирает и изложен он крайне нечётко, сумбурно. Работа стоит на крайне низком научном уровне и не является марксистской.

**Тов. ТРОФИМОВ**<sup>19</sup>: Прежде всего, я согласен с теми товарищами, которые выступали здесь с критикой работы Белецкого. С основными идеями Белецкого я был не согласен ещё в Алма-Ате во время его работы над той темой, когда я её ещё читать не мог, но когда идеи, выдвинутые т. Белецким, обсуждались товарищами Берестневым<sup>20</sup> и Адоратским<sup>21</sup>. Работу Белецкого я прочёл здесь, в Москве. Эта работа чудовишно преувеличивает место и роль идеи государства в философии Гегеля. Меня удивляет, что т. Кольман выступает здесь рьяным защитником работы Белецкого в то время, как она абсолютно неверна. С этой же защитой он выступил ещё в Алма-Ате. Работа Белецкого представляет из себя не научную работу, а выкидыш. В будущем надо практиковать обсуждение тезисов той или иной большой работы для того, чтобы работник института, в случае неверности тех или иных положений, выдвигаемых им в своей работе, не убивал массу времени и не получал зря государственные деньги, работая над изложением явно ненаучных, немарксистских и даже вредных положений.

**Тов. БЕЛЕЦКИЙ**: Над своей работой я много думал. От тех идей, которые я изложил в этой работе, я и сейчас не отказываюсь. Читать и критиковать легко и просто. Но я отстаиваю все положения, данные в моей работе.

Несколько частных замечаний. Тут товарищи, может быть, и имели основание меня критиковать. Я не против критики. Можно записать, что я решил эту задачу неудовлетворительно, но над этой темой нужно работать и дальше. Прусский путь развития оформился лишь после революции 1848 года, но отрицать, что немецкая классическая философия могла подготовить идейно прусский путь развития, – неправомерно. Что же касается приводивших письмо Энгельса 1870 года, то они хотели этим показать, что Белецкий – невежественный человек. Почему Быховский не поставил ни одного теоретического вопроса? Желание Быховского – дискредитировать меня. Быховский вырывает цитаты и неправильно их комментирует.

**Тов. ЮДИН**: Подобные заседания надо проводить и по другим вопросам. По существу работы Белецкого. Он сформулировал основной тезис – немецкая классическая идеалистическая философия идейно обосновала прусский путь развития германского капитализма. Этот тезис в той форме, как он предлагает его, неправилен. Принять этот тезис – это значит отказаться от взгляда, что немецкая классическая философия сыграла и революционную роль в истории развития немецкой философии. Глубокий порок философии Гегеля в том, что она пыталась реакционную систему свести к диалектическому методу. Этот порок отмечался Энгельсом и Лениным. Безусловно, что взгляды Гегеля сыграли и играют свою прогрессивную роль. Упор Белецкого на реакционность политических взглядов Гегеля, Канта, Фихте – ошибка. Его формулировки совершенно неприемлемы. Согласиться с тов. Белецким – это значит вместе с водой выплеснуть и ребёнка. Работа Белецкого грешит серьёзными отступлениями от исторической действительности. Он рассматривает и оценивает взгляды Канта, Фихте, Гегеля в целом, не считаясь с конкретной исторической действительностью. Перенести в современность то, что было в прошлом, – так всё можно вычеркнуть! Здесь был спор по некоторым вопросам об исторической роли классической немецкой философии в подготовке марксизма. Классическая немецкая философия являлась продолжением исторического развития и была вершиной человеческой мысли для своего времени. Дальнейший путь исторического развития и познания мог идти только к материализму. Было бы смешно, если бы стали утверждать, что всё, что высказано Гегелем, верно. Исчерпывающий ответ дал товарищ Сталин, когда сказал, что Маркс не просто взял, а переработал ге-

<sup>19</sup> Трофимов Павел Сергеевич (1910–1971) – старший научный сотрудник Института философии АН СССР.

<sup>20</sup> Берестнев Владимир Фёдорович (1901–1977) – зам. директора Института философии АН СССР.

<sup>21</sup> Адоратский Владимир Викторович (1878–1945) – академик АН СССР, старший научный сотрудник Института философии АН СССР.

гелевскую диалектику заново. Принятая Белецким точка зрения о том, что немецкая классическая идеалистическая философия отражала собою реакционный путь развития германского капитализма со всеми вытекающими отсюда последствиями, заставляет нас отдать и Гегеля, и Канта, и Фихте немецким фашистам. Мы их не можем отдать. Фашизм пройдёт, а Гегель останется, его будет изучать, и ни в какой мере его роль не может быть преуменьшена. Исторические корни гитлеризма: нелепо думать, что за десять лет Гитлер окончательно испортил немцев. В таком случае мы бы переоценили историческую роль Гитлера. Почва для этого была подготовлена. Корни этого надо искать в том, что, как говорил Ленин, «немецкий капитализм пришёл к столу яств, когда уже все места были заняты». Германский империализм был подготовлен предшествующим историческим развитием Германии. Ещё Герцен не случайно заявлял, что Германия стремится расширить свои границы до Урала, но эта попытка ей не удастся, она наткнётся на несокрушимую русскую силу.

Это не даёт нам основания переносить всё прошлое в настоящее. Ещё одно. Работа Белецкого наталкивает на то, чтобы более глубоко *исторически* поставить вопросы, связанные с немецкой классической философией. Работа написана на недостаточном научном уровне. Моё предложение сводится к следующему:

1) Отметить, что работа Белецкого написана на недостаточном научном уровне, недоработана, в ряде вопросов не находится в соответствии с исторической действительностью и расходится с оценками Маркса, Энгельса, Ленина.

2) Вопрос об оставлении т. Белецкого на работе в Институте философии оставить открытым до представления им докторской диссертации, т. е. до 15 августа с. г. **Тов. БЫХОВСКИЙ:** Своё предложение о направлении указанной работы Белецкого в ВКВШ я в данное время снимаю, но настаиваю на своём предложении о нецелесообразности оставления т. Белецкого на научной работе в Институте.

**Тов. РОЗЕНТАЛЬ:** Работа Белецкого немарксистская по методам, построению и т. д. Почему мы, обсуждая эту работу, не можем сделать оргвыводов?

**Тов. МАКСИМОВ<sup>22</sup>:** Решение, предложенное т. Юдиным, можно принять. Вопрос о Белецком может быть решён по совокупности 15 августа. Диссертация, которую должен к этому времени представить Белецкий, явится показателем пригодности Белецкого к дальнейшей работе в Институте философии.

## 1. ПОСТАНОВИЛИ:

1. Отметить, что работа т. Белецкого расходится с исторической действительностью и оценками Маркса, Энгельса, Ленина.

2. Вопрос об оставлении т. Белецкого на работе в Институте философии оставить открытым до представления им докторской диссертации, т. е. до 15 августа 1943 г.

Тт. Розенталь и Быховский остаются при особом мнении: считая работу Белецкого ненаучной и антимарксистской, уволить т. Белецкого из числа научных сотрудников Института философии.

ДИРЕКТОР ИНСТИТУТА: Юдин

## Список литературы

Асмус В. Ф. Фихте действительный и фашистский миф о Фихте // Под знаменем марксизма. 1942. № 7. С. 48–60.

Батыгин Г. С., Девятко И. Ф. Дело профессора З. Я. Белецкого: эпизод из истории советской философии // Свобод. мысль. 1993. № 11. С. 87–102.

Батыгин Г. С., Девятко И. Ф. Советское философское сообщество в сороковые годы: Почему был запрещен третий том «Истории философии» // Вестн. РАН. 1993. № 7. С. 628–639.

<sup>22</sup> Максимов Александр Александрович (1891–1976) – зав. сектором истории естествознания Института философии АН СССР.

*Бирюков Б.В., Верстин И.С.* Идеологические события сороковых годов прошлого столетия и проблема русского национального сознания // Вестн. Моск. ун-та. Сер. «Философия». 2005. № 3. С. 69–91.

*Быховский Б.Э.* В поисках предков (фашизм и Лагард) // Под знаменем марксизма. 1942. № 5–6. С. 131–139.

*Быховский Б.Э.* Ницше и фашизм // Под знаменем марксизма. 1942. № 8–9. С. 112–124.

*Есаков В.Д.* К истории философской дискуссии 1947 года // Вопр. философии. 1993. № 2. С. 83–106.

Интервью с А.М. Ковалевым // Вестн. Моск. ун-та. Сер. «Философия». 2002. № 4. С. 3–24.

Интервью с В.Ж. Келле // Вестн. Моск. ун-та. Сер. «Философия». 2002. № 2. С. 3–14.

Интервью с Т.И. Ойзерманом // Вестн. Моск. ун-та. Сер. «Философия». 2004. № 6. С. 40–61.

*Келле В.Ж.* Попытки будить мысли студентов не прошли безнаказанно // *Фирсов Б.М.* Разномыслие в СССР: 1940–1960-е годы. СПб., 2008. С. 305–307.

*Кессиди Ф.Х.* О феномене З.Я. Белецкого // Филос. науки. 1997. № 2. С. 85–97.

*Корсаков С.Н.* Деканы философского факультета МГУ: библиографические очерки // Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова: страницы истории / Ред. А. Козырев. М., 2011. С. 11–320.

*Косичев А.Д.* Философия. Время. Люди. 2-е изд. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2007. 350 с.

*Мочалов В.Д.* Беседы с идеологами // *Сталин И.В.* Соч. Т. 17. Тверь, 2004. С. 617–637.

О недостатках и ошибках в освещении истории немецкой философии конца XVIII и начала XIX вв. // *Большевик*. 1944. № 7–8. С. 14–19.

*Ойзерман Т.И.* Советская философия в середине 1940-х – начале 1950-х годов // *Человек*. 2007. № 2. С. 50–62; № 3. С. 72–84.

*Павлов А.Т.* Профессиональное философское образование в Московском университете // Вестн. Моск. ун-та. Сер. «Философия». 2005. № 1. С. 3–23.

*Сталин И.В.* Соч. Т. 18. Тверь: Союз, 2006. 785 с.

### **The initial stage of the Beletsky “case” (archival publication)**

*Sergey Korsakov*

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

In the recent years there has been a growing interest among the historians of philosophy in the famous letter written to Stalin by Zinovy Beletsky, Professor of Moscow State University. It served as pretext for the replacement, in 1944, of the administration of the Institute of Philosophy of the Soviet Academy of Sciences, of the Faculty of philosophy of Moscow University and of the journal *Under the Banner of Marxism*. Third volume of the *History of Philosophy* was deprived of the Stalin prize. To this day anyone who wrote on Beletsky inevitably started with that same letter. The purpose of the present article is to exhibit the background of the appearance of that document and Beletsky’s reasons for writing it. Transcript of the discussion of Beletsky’s views held at the Institute of Philosophy in 1943 is published here for the first time. Following this discussion Beletsky, who had been Secretary of the Communist Party Committee of the Institute for ten years, was dismissed on the ground of poor performance. He then joined the Faculty of philosophy of Moscow University and sent his letter to Stalin, which had far-reaching consequences. One of the questions discussed during the 1943–44 debates at the Institute of Philosophy was the appraisal of the role of German clas-

sical philosophy: whether to consider it one of the theoretical sources of Marxism or a forerunner of Nazi ideology. On Beletsky's initiative and with Stalin's sanction a misleading and distorted interpretation of it became official and mandatory, which led to destructive administrative measures and greatly hampered the progress of history of philosophy in the Soviet Union.

**Keywords:** Z.Ya. Beletsky, Soviet philosophy, Stalinism, Institute of Philosophy, Faculty of philosophy of Moscow State University

## References

Asmus, V. "Fihte dejstvitelnyj i fashistskij mif o Fihte" [Fichte valid and the Nazi myth of Fichte], *Pod znamenem marksizma*, 1942, no 7, pp. 48–60. (In Russian)

Batygin, G. and Devjyatko, I. "Delo professora Z.Ya. Belezkogo: epizod iz istorii sovetskoj filosofii" [The case of Professor Z. Belsky: episode in the history of Soviet philosophy], *Svobodnaya mysl'*, 1993, no 11, pp. 87–102. (In Russian)

Batygin, G. and Devjyatko, I. "Sovjetskoje filosofskoje soobscestvo v sorokovyje gody: Pocheme byl zaprescen tretij tom 'Istorii filosofii'", [Soviet philosophical community in the forties: Why was banned from the third volume of the 'History of Philosophy'], *Vestnik RAN*, 1993, no 7, pp. 628–639. (In Russian)

Birukov, B. and Verstin, I. "Ideologicheskie sobytijja sorokovyh godov proshlogo stoletija i problema russkogo nazionalnogo soznaniya" [The ideological events of the forties of the last century and the problem of the Russian national consciousness], *Vestnik Moskovskogo universiteta, Seriya Filosofiya*, 2005, no 3, pp. 69–91. (In Russian)

Byhovskij, B. "Nizshe i fashizm" [Nietzsche and fascism], *Pod znamenem marksizma*, 1942, no 8–9, pp. 112–124. (In Russian)

Byhovskij, B. "V poiskah predkov (fashizm i Lagard)" [Looking for ancestors (fascism and Lagarde)], *Pod znamenem marksizma*, 1942, no 5–6, pp. 131–139. (In Russian)

Esakov, V. "K istorii filosofskoj diskussii 1947 goda" [On the history of philosophical debate in 1947], *Voprosy filosofii*, 1993, no 2, pp. 83–106. (In Russian)

Kelle, V. "Intervju s V. Kelle" [Interview with V. Kelle], *Vestnik Moskovskogo universiteta, Seriya 7: Filosofiya*, 2002, no 2, pp. 3–14. (In Russian)

Kelle, V. "Popytki budit mysl studentov ne proshli beznakazanno" [Attempts to awaken thoughts of students did not pass with impunity], in: B. Firsav, *Raznomyslie v SSSR: 1940–1960 gody* [Dissidence in the USSR: 1940–1960 centuries]. St.Petersburg: EGU Publ., 2008. pp. 305–307. (In Russian)

Kessidi, F. "O fenomene Z.Ya. Belezkogo" [On the Phenomenon of Z. Bielecki], *Filosofskie nauki*, 1997, no 2, pp. 85–97. (In Russian)

Korsakov, S. "Dekany filosofskogo fakulteta MGU: biobibliograficheskie ocherki" [Dean of Philosophy Faculty: Bio-bibliographic essays], *Filosofskij fakultet imeni M.V. Lomonosova: stranicy istorii* [Philosophy Faculty of Lomonosov Moscow State University: the pages of history], ed. by A. Kozyrev. Moscow: MSU Publ., 2011. pp. 11–320. (In Russian)

Kosichev, A. *Filosofiya. Vremya. Ludi* [Philosophy. Time. People], 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: OLMA-PRESS Publ., 2007. 350 pp. (In Russian)

Kovalev, A. "Intervju s A. Kovalevym" [Interview with A. Kovalev], *Vestnik Moskovskogo universiteta, Seriya 7: Filosofiya*, 2002, no 4, pp. 3–24. (In Russian)

Mochalov, V. "Besedy s ideologami" [Conversations with ideologists], in: J. Stalin, *Sochineniya* [Collected Works], vol. 17. Tver: Soyuz Publ., 2004. pp. 617–637. (In Russian)

Ojzerman, T. "Intervju s T. Ojzermanom" [Interview with T. Oizerman], *Vestnik Moskovskogo universiteta, Seriya 7: Filosofiya*, 2004, no 6, pp. 40–61. (In Russian)

Ojzerman, T. "Sovetskaya filosofiya v seredine 1940 – nachale 1950 godov" [Soviet philosophy in the mid-1940 – early 1950 centuries], *Chelovek*, 2007, no 2, pp. 50–62; no 3, pp. 72–84. (In Russian)

“O nedostatках i oshibkakh v osveschenii istorii nemezkoj filosofii konza XVIII i nachala XIX vv.” [On the shortcomings and errors in reporting the history of German philosophy of the end of XVIII and XIX centuries], *Bolshevik*, 1944, no 7–8, pp. 14–19. (In Russian)

Pavlov, A. “Professionalnoe filosofskoe obrazovanie v Moskovskom universitete” [Professional philosophical education at Moscow University], *Vestnik Moskovskogo universiteta, Seriya 7: Filosofiya*, 2005, no 1, pp. 3–23. (In Russian)

Stalin, J. *Sochineniya* [Collected Works], vol. 18. Tver: Soyuz Publ., 2006. 785 pp. (In Russian)

## РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

*И.И. Блауберг*

**АНРИ БЕРГСОН И ЛОГИКА ВООБРАЖЕНИЯ**  
*Podорога I. Penser en durée. Bergson au fil de ses images.*  
**Lausanne: L'Age d'homme, 2014. 227 p.**

*Блауберг Ирина Игоревна* – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: irinablauberг@yandex.ru

В рецензируемой монографии Ю.В. Подороги предложена новая трактовка творчества А. Бергсона, основанная на исследовании роли образов в его концепции. Внимание автора нацелено на саму «технику мысли» французского философа, на характерные для него способы аргументации, стилистические особенности его произведений. Полагая, что Бергсон инициирует новую практику «мышления при помощи образов», способного выразить опыт длительности, темпорального существования человека, автор книги анализирует с этой точки зрения «Опыт о непосредственных данных сознания», «Материю и память» и «Творческую эволюцию», а также ряд методологических работ философа. В монографии показано, какое значение имеют в них те или иные образы, метафоры, схемы, как они связаны друг с другом и с понятиями, используемыми Бергсоном. На основании проведенного исследования Ю.В. Подорога выстраивает типологию образов и делает вывод о существовании особой «логики творческого воображения», которой следует философ в своем стремлении «мыслить в длительности».

**Ключевые слова:** образ, логика воображения, Бергсон, длительность, интуиция

---

Мышление образами как деятельность воображения  
есть одновременно мышление смыслами.

*Я.Э. Голосовкер*

О Бергсоне за рубежом написано очень много. Казалось бы, за прошедшие десятилетия были охвачены все основные темы, проблемы, понятия его философии, опробованы разные жанры и стили исследования. Но, как это всегда бывает в философии, учение Бергсона стало неисчерпаемым запасом, ресурсом для интерпретаций, продолжая свою жизнь в трактовках современных авторов. Юлия Валерьевна Подорога избрала предметом внимания тему, которая долгое время находилась на периферии исследований, – образный строй бергсоновских произведений. Ключевым для нее стало высказывание самого Бергсона в одной из поздних работ: «Мыслить интуитивно значит мыслить в длительности (*penser en durée*)». Именно поэтому она вынесла

часть данной фразы в название своей книги, которое можно перевести так: «Мыслить в длительности. Образы в концепции Бергсона». Тем самым автор сразу указывает на главное: ведь в этом суждении философа очень емко выражаются важнейшие для него теоретические установки, связываются воедино интуиция и длительность – главные понятия его концепции – и фактически провозглашается необходимость нового способа мышления, действующего «с точки зрения длительности» и опирающегося на интуицию.

С самого начала в книге отмечается парадоксальность бергсоновского императива: необходимо мыслить отдельное, конкретное, избегая всякой генерализации, абстракции. Действительно, хорошо известны призывы Бергсона к конкретности мышления, воспринятые многими из его младших современников. Но как возможно в философии, «обреченной» на рефлекссию, обобщение, осуществить эту задачу? Ведь мышление, занятое только индивидуальными содержаниями опыта, сразу оттесняло бы их в непонятную область «и тем самым утрачивало бы способность их мыслить, завершая, возможно, лишь безнадежным повторением одного и того же жеста отсылки к опыту, будучи неспособным их отрефлексировать» (р. 10). С этой трудностью Бергсону не удалось справиться, справедливо полагает Ю.В. Подорога, но все же его попытка создать новые инструменты мышления привела к интересным и поучительным результатам. Философ, по ее словам, побуждает нас «практиковать то, что можно было бы назвать мышлением при помощи образов, более приспособленным к специфике нашего темпорального существования» (ibid.). В монографии становится предметом углубленного, многостороннего исследования доконцептуальный уровень мышления, выражающийся в образах, метафорах, схемах, анализ которых приоткрывает сам мыслительный процесс, работу мысли Бергсона. Ведь, напомним, последний прижизненно изданный сборник произведений философа носит название «Мысль и движущееся» (1934): в этом названии зафиксирована проблема, поставленная еще в античности: как может мысль постичь становление, подвижную реальность? Какой должна быть сама эта мысль, чтобы обладать способностью к схватыванию процесса? Прежние, «статичные» понятия здесь непригодны. Ю.В. Подорога как раз и хочет «захватить» саму бергсоновскую мысль в процессе, а для этого, полагает она, необходимо проследить, какие именно образы использует философ, в каких случаях их применяет, каковы внутренние взаимосвязи этих образов, какую роль играют примеры, часто приводимые Бергсоном. Вместе с тем автор считает своей задачей выявить взаимодействие между планом образов и планом понятий, в котором происходит концептуальная экстерииоризация длительности, подчеркивая, что оба эти плана бергсоновской философии невозможно понять в отрыве друг от друга. Свой анализ, сосредоточенный на форме, организации текста, исследовательница называет «микроанализом», или «микрочтением». Мы встречаемся здесь с одной из форм «медленного чтения», внимательного к разным поворотам мысли Бергсона и открывающего новые, интересные возможности ее понимания.

Полагая, что именно «образы делают возможной свободную коммуникацию между интуитивным и рациональным» (р. 13), Ю.В. Подорога видит в самой «длительности» скорее не понятие, а образ, выражающий определенный опыт мысли и вместе с тем его результат – предмет мысли; если все же считать «длительность» понятием, то это скорее понятие-предел, «обозначающий границы всякой концептуальности» (ibid.). Проведя краткий этимологический анализ, автор выделяет два основных значения слова «длительность»:

собственно темпоральное значение «продолжения» и скорее материальное значение прочности, сопротивления разрушению. Ю.В. Подорога выдвигает на первый план материальное значение, усматривая в нем особый «ключ» к пониманию и изложению бергсоновской философии. Соответственно этому выстроены три главы книги, в которых последовательно анализируются три основные работы Бергсона: в первой главе ведущим становится сопротивление «длительности» понятию хронологического, измеряемого времени (на материале «Опыта о непосредственных данных сознания»); во второй – ее сопротивление материальности и однородной субстанциальности («Материя и память»); наконец, в третьей – сопротивление как условие возникновения живых форм («Творческая эволюция»). Таким образом, по мнению автора, «сопротивление» приобретает общий смысл на уровне всего творчества Бергсона, выступая в каждом из произведений философа в особых аспектах, которые Ю.В. Подорога описывает и анализирует в ходе изложения. Вместе с тем в каждой работе акцентируются разные средства выражения, используемые Бергсоном: в «Опыте» на первом плане оказываются примеры и их роль; в «Материи и памяти» – схемы, выражающие деятельность восприятия и памяти, в соотношении с понятиями напряжения/расслабления и ритма; в «Творческой эволюции» – образ, или, скорее, метаобраз, жизненного порыва и связанные с ним иные образы и понятия.

Еще во введении Ю.В. Подорога предупреждает читателя, что ее будет интересовать не само учение Бергсона о длительности, а способ аргументации, конкретные средства решения тех или иных вопросов. В последующем изложении она придерживается этой установки, но проводимый ею детальный анализ работ Бергсона, конечно, сообщает многое и о концепции длительности, о ее трактовках самим философом, об эволюции его взглядов. Так, в первой главе, подробно разбирая «Опыт о непосредственных данных сознания» (где Бергсон впервые вводит и обосновывает свою трактовку длительности), Ю.В. Подорога выявляет различные характеристики длительности, суммированные позже философом в работе «Длительность и одновременность» как «непрерывный переход, множественность без различности и последовательность без раздельности»<sup>1</sup>. Называя эти взаимосвязанные характеристики «концептуальными чертами», автор видит в них не понятия, а «линии, очерчивающие путь для будущих понятий» (р. 30). В монографии показано, как Бергсон вводит и описывает эти черты, какие и как при этом используются образы. Под этим углом зрения рассматриваются основные темы «Опыта» – анализ идеи интенсивности, длительность *versus* пространство, учение о двух «я» – глубоком и поверхностном, свобода и др. Ю.В. Подорога излагает бергсоновскую концепцию эстетического опыта, отмечая, что «искусство для Бергсона – идеал абсолютного совпадения между субъектом и объектом, не только эстетического, но равным образом и когнитивного» (р. 45). Очень интересен проведенный здесь анализ бергсоновской «антропологии чувств», выявляемой, среди прочего, в примерах, в обилии представленных в «Опыте». Бергсон часто обращается к чувственному опыту человека; особое внимание он уделяет слуховым и зрительным ощущениям, показывая, как происходит темпоральный синтез, взаимопроникновение, организация душевных состояний в единое целое. Ю.В. Подорога отмечает в связи с этим богатство образа часов, который использует Бергсон, противопоставляя «чистую последовательность», характерную для длительности, пространственной, по сути, «внеположности без последовательности», кото-

<sup>1</sup> Бергсон А. Длительность и одновременность. Пб., 1923. С. 39.

рую мы воспринимаем, следя глазами за движениями стрелки на циферблате. К этому можно прибавить и иные примеры, в том числе очень важный для Бергсона образ мелодии, символизирующей «нашу квазиинстинктивную способность синтеза» (р. 59).

Философ использует примеры и указания на конкретные ситуации также и с целью доказательства реальности свободы. В третьей главе «Опыта», как отмечает Ю.В. Подорога, Бергсона интересует не сама идея свободы, а «конкретная реализация свободного акта» (р. 80); для этого он рассматривает ситуацию, когда человек, решив открыть окно, на полпути вдруг забывает, что он хотел сделать. Анализ этой ситуации и ее следствий показывает, что философ стремится схватить здесь само действие в его свободном осуществлении: «Бергсон ставит нас в экспериментальную ситуацию, где действие уже началось, так как мы покинули свое место, но еще не завершилось, оказавшись внезапно прерванным... Именно из-за приостановки, откладывания, отклонения предусмотренного хода вещей мы отдаем себе отчет в своем действии и апперципируем его как свободное» (р. 81). В этом Ю.В. Подорога видит особенность бергсоновского метода: не погружаясь в сложную аргументацию для решения метафизических проблем, философ мысленно воспроизводит экспериментальную ситуацию, чтобы испытать явление, о котором идет речь, изнутри, имманентным образом; в этом выявляется темпоральность самого свободного действия, его связь с длительностью. Подытоживая свое исследование «Опыта», Ю.В. Подорога подчеркивает, что эта работа представляет собой «первое введение длительности как методологической операции, первую попытку *мыслить в длительности*» (р. 83).

Излагая во второй главе, посвященной «Материи и памяти», бергсоновскую концепцию восприятия, автор обращается к знаменитым схемам, с помощью которых философ иллюстрировал круговой характер восприятия, работу памяти и формирование общих идей. В двух последних случаях Бергсон использовал фигуру перевернутого конуса (вершина его находится внизу, а основание – вверху)<sup>2</sup>. Выявляя значение этой схемы и роль ее в концепции Бергсона, Ю.В. Подорога отмечает ее многофункциональность и внутреннюю динамичность, вопреки кажущейся статичности, – ведь она передает непрерывное движение между вершиной и основанием, символизирующее сложные взаимодействия между восприятием и памятью, двумя формами памяти и – шире – материей и духом. Тем самым фигура конуса приобретает особый смысл: именно эта схема, выражающая «круговую логику» аргументации Бергсона, указывает путь философу, размышляющему в данной работе о проблеме дуализма духа и материи.

Третья глава книги, посвященная «Творческой эволюции», свидетельствует, как и предыдущие главы, о глубоком проникновении в бергсоновскую «технику мысли» (р. 213). Исходя из того, что в «Творческой эволюции» длительность возводится «в принцип объяснения жизни» (р. 128), Ю.В. Подорога последовательно рассматривает образы, часто используемые здесь: «туманность», «жизненный порыв», «дымка» (*frange*). По ее мнению, «туманность», вопреки первому возможному впечатлению читателя, вовсе не обозначает некое расплывчатое, неясное представление какой-то идеи или вещи. Напротив, она толкует этот образ, с помощью которого Бергсон хочет передать идею о «неопределенной витальности, существовавшей до жизни на нашей планете» (р. 136), как выражение действия, движения. Здесь речь идет о переходе от виртуального к актуальному: ту-

<sup>2</sup> См.: Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1992. С. 255, 262.

манность, которая постепенно сгущается, конденсируется, – это образ жизни, находящейся в процессе актуализации. Этот образ оказывается многозначным, выражая и виртуальную множественность тенденций, присущую жизни, и исходную форму «протоматерии», из которой рождаются миры. Теперь на первом плане оказываются не только такие черты длительности, как слияние и взаимопроникновение, но и дифференциация, создание различных форм жизни (на этом особенно акцентировал внимание Ж. Делёз в своей работе «Бергсонизм»).

Анализируя центральный в «Творческой эволюции» образ жизненного порыва, связанный с идеей начала, возникновения жизни, автор подчеркивает его очевидный темпоральный характер, отличающий его от понятия: в данном образе передается само разворачивание жизни во времени, незавершенность этого процесса. Именно с ним особенно четко соотносится идея сопротивления, упоминавшаяся выше: порыв движется вперед, преодолевая сопротивление материи. «Вся теория эволюции Бергсона основана на эффекте сопротивления» (р. 148), – пишет Ю.В. Подорога, доказывая этот тезис многочисленными примерами: диверсификацией уровней эволюции, разделением самого порыва на различные «тенденции», которые, однако, сохраняют в себе нечто от своего общего источника. Это особое свойство тенденций философ выражает с помощью образа «дымки», который обозначает взаимодополнительность и переплетение «различных тенденций: инстинкта и интеллекта, индивидуализации и репродукции, движения и неподвижности и т. п.» (р. 155). Образ указывает на размытость границ между формами жизни, обозначает непрерывность, связывающую их вопреки всем различиям. Ю.В. Подорога подчеркивает внутреннюю соотнесенность образов туманности и дымки: первый всегда отсылает к общему истоку двух тенденций, а второй показывает границы одной тенденции и присутствие рядом с ней другой, дополняющей ее тенденции.

«Творческая эволюция», по мнению Ю.В. Подороги, свидетельствует о попытке Бергсона выстроить мышление, «методологическая связность которого основана не на собственно дискурсивных элементах, а на образах, которые берут на себя эту дискурсивную функцию» (р. 166). Для философа эти образы – не простые иллюстрации, поясняющие изложение; они включены «в мышление и его движение», с их помощью Бергсон выражает новое видение мира «со всеми его жизненными энергиями» (р. 167). В этой работе, где центральный образ жизненного порыва подкрепляется, усиливается целым рядом других образов, Ю.В. Подорога обнаруживает «строгую логику творческого воображения» (р. 168). Данный вывод, пожалуй, один из самых важных в книге, ей удалось вполне убедительно доказать.

В главе четвертой и в заключении автор, опираясь на методологические работы, вошедшие в сборник «Мысль и движущееся» («Введение в метафизику» и «Философскую интуицию»), формулирует в общем виде ответ на вопрос о роли образов у Бергсона, выявляет их связь с философскими понятиями, вновь доказывая, что образы не нацелены на то, чтобы скрыть слабость аргументации, не имеют чисто иллюстративного значения. Их роль совсем иная: «Каждая операция мысли, каждый шаг аргументации у Бергсона поддерживается всей серией образов, используемых то в качестве примеров, то как мысленные опыты или визуальные схемы» (р. 169). Исходя из предшествующего анализа, Ю.В. Подорога предпринимает здесь попытку построить типологию бергсоновских образов. Она различает два типа образов: «...многочисленные образы, организующиеся вокруг одной

идеи или проблемы, чисто оперативные и помогающие решить эту проблему, и единственный, центральный образ жизненного порыва, близкий к исходной интуиции» (ibid.). В «образном инструментарии» Бергсона выделяются некоторые «архетипические» образы, обозначающие «главные оси в мышлении длительности» (р. 188): это свиток, который свертывается и развертывается; световой спектр; растягивающаяся и сжимающаяся резина. Они выражают активную, динамическую сторону длительности и соотносятся с тремя выделенными автором в начале монографии характеристиками длительности: они позволяют передать ее длительности, не обращаясь к понятиям.

Известно, что Бергсон считал интуицию невыразимой в понятиях. По убеждению Ю.В. Подороги, именно образ может стимулировать работу мысли, подтолкнуть к усилию, которое позволит «выйти за рамки понятийных и ригидных схем мышления» (р. 193). К этому побуждает сама философия длительности, которая постоянно стремится продвинуться дальше и дальше, прибегая ко все новым усилиям. Примером тому служит творчество Бергсона, чьи описания и высказывания, по мнению Ю.В. Подороги, имеют в конечном счете «единственную цель: создать условия мыслительного усилия» (р. 194), чтобы в какой-то мере передать интуицию как особый опыт доступа к конкретной реальности, к длительности. В «Философской интуиции» Бергсон, явно опираясь на собственный опыт, описал связь образов, выступающих своего рода посредниками между исходной интуицией, из которой рождается концепция, и мышлением. Интуицию он сравнил здесь со смыслом фразы, который может быть передан по-разному, оставаясь «не мыслимой вещью, а движением мысли»<sup>3</sup>. Соответственно, разные образы могут стать посредниками в передаче интуитивно схваченного смысла. И «мышление в длительности» оказывается мышлением при помощи образов: они, по словам Ю.В. Подороги, становятся своего рода «трамплинами» для философской аргументации, в ходе которой длительность испытывается в разных ситуациях. Тем самым Бергсон инициирует «новую практику мышления» (р. 210), опирающуюся на допонятийные средства постижения и передачи конкретного опыта. Разумеется, он не может отказаться от понятий, но в его концепции, как показывает автор книги, можно выявить их сложное взаимодействие с образами. В работах Бергсона, как отмечалось выше, она выделяет два плана, находящиеся в отношении взаимозависимости: понятийный, содержащий понятия, наиболее близкие к длительности и делающие возможным ее представление в дискурсивной форме, и «экспериментальный план образов» (р. 214); понятия связываются друг с другом через посредство образов. Эта тесная связь, взаимодействие понятий и образов «составляют подвижную и живую ткань бергсоновского текста» (р. 215).

На наш взгляд, исследование значения образов в концепции Бергсона привело Ю.В. Подорогу к важным выводам, позволяющим глубже понять творчество французского философа, увидеть его в новом ракурсе, адекватнее оценить его своеобразие. Она справедливо полагает, что благодаря понятию «образ» открываются новые возможности философского исследования, которое окажется вполне продуктивным применительно и к иным концепциям, чем бергсоновская. В заключение добавим: хотелось бы увидеть книгу Ю.В. Подороги изданной и на русском языке, она, безусловно, была бы интересной и полезной нашим читателям.

<sup>3</sup> Бергсон А. Философская интуиция // Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь. М., 2010. С. 174.

## Список литературы

Бергсон А. Длительность и одновременность / Пер. с фр. А.А. Франковского. Пб.: Academia, 1923. 158 с.

Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Моск. клуб, 1992. 336 с.

Бергсон А. Философская интуиция / Пер. с фр. И.И. Блауберг // Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь. М.: РОССПЭН, 2010. 400 с.

Podoroga I. *Penser en durée. Bergson au fil de ses images*. Lausanne: L'Age d'homme, 2014. 227 p.

## Henri Bergson and the logic of imagination

*Irina Blauberger*

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

This is a review of Ioulia Podoroga's recent monograph on Bergson (*Penser en durée. Bergson au fil de ses images*. Lausanne: L'Age d'homme, 2014). Podoroga proposes a new reading of Bergson's oeuvre based on the analysis of images in his texts. In this book, Podoroga concentrates on the technique of thinking of the French philosopher, the modes of argumentation he uses and the particularities of style in his writings. Bergson, according to Podoroga, initiates the new practice of 'image thinking' allegedly capable of expressing the immediate experience of duration, of temporality of human existence; it is from this standpoint that Podoroga examines such works as *Time and Free Will*, *Matter and Memory* and *Creative Evolution*, as well as some of Bergson's texts on methodology. Podoroga explains the meaning of various metaphors, images and diagrams employed by Bergson, their interaction with one another and with the theoretical notions he frequently recurs to. From the study of such material she derives a typology of images in Bergson's philosophy and concludes about the existence of a special 'logic of creative imagination' followed by Bergson in his attempt to 'think in duration'.

**Keywords:** image, logic of imagination, Henri Bergson, duration, intuition

## References

Bergson, A. *Dlitel'nost' i odnovremennost'* [Duration and Simultaneity], tans. by A. Frankovski. Petersburg: Academia Publ., 1923. 158 pp. (In Russian)

Bergson, A. "Materija i pamjat'" [Matter and Memory], in: A. Bergson, *Sobranije sochinenij* [Collected Works], vol. 1. Moscow: Moskovskij klub Publ., 1992, pp. 157–327. (In Russian)

Bergson, A. "Filosofskaja intuicija" [Philosophical Intuition], trans. by I. Blauberger, in: A. Bergson, *Izbrannoe: Soznanie i zhizn'* [Selected Writings: Consciousness and Life]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010. 400 s. (In Russian)

Podoroga, I. *Penser en durée. Bergson au fil de ses images*. Lausanne: L'Age d'homme, 2014. 227 pp.

Научно-теоретический журнал

**Философский журнал / Philosophy Journal**  
**Том 9 № 1 / 2016**

*Учредитель и издатель:*  
*Институт философии РАН*

Свидетельство ПИ № ФС77-61227 от 03.04.2015 г.

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

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина*  
Технический редактор *Ю.А. Аношина*  
Корректор *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 09.03.16.  
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.  
Усл. печ. л. 11,88. Уч.-изд. л. 15,46. Тираж 1 000 экз. Заказ № 03.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*  
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте Института философии:  
[http://iph.ras.ru/ph\\_j.htm](http://iph.ras.ru/ph_j.htm)

## Памятка для авторов

- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word по адресу электронной почты редакции: [philosjournal@iph.ras.ru](mailto:philosjournal@iph.ras.ru)
- Объем статьи – от 0,7 до 1,3 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация.
- Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: текст статьи, включая название, Ф.И.О. автора, подзаголовки – 12 кеглем; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.
- Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.
- Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:
  1. Сведения об авторе(ах):
    - фамилия, имя и отчество автора;
    - ученая степень, ученое звание;
    - место работы;
    - полный адрес места работы (включая индекс, страну, город);
    - адрес электронной почты автора.
  2. Название статьи;
  3. Аннотация (от 200 до 250 слов);
  4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);
  5. Список литературы.
- Рукописи на русском языке должны содержать два варианта представления **списка литературы**:
  1. Список, озаглавленный «**Список литературы**» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;
  2. Список, озаглавленный «**References**» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
    - автор (транслитерация);
    - заглавие статьи (транслитерация);
    - [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
    - название русскоязычного источника (транслитерация);
    - [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
    - выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI». После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

- Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).
- Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Правилах оформления рукописей» на сайте журнала по адресу: [http://iph.ras.ru/phj\\_guide.htm](http://iph.ras.ru/phj_guide.htm)
- Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии, главного редактора и оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента представления рукописи.
- Плата за опубликование рукописей не взимается.
- Рисунки, формулы, специфические значки и неевропейские шрифты должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом.
- **Адрес редакции:** 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, Институт философии РАН, «Философский журнал».  
Адрес электронной почты: [philosjournal@iph.ras.ru](mailto:philosjournal@iph.ras.ru)  
Тел.: +7 (495) 697–66–01.

**Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.  
Подписной индекс 41951 Объединенного каталога «Пресса России»  
или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>**