

---

# ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2016. Том 9. Номер 4

---

*Главный редактор:* А.В. Смирнов (Москва)

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

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

*Редактор:* М.В. Егорочкин (Москва)

## *Редакционная коллегия*

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

## *Редакционный совет*

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

---

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

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

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

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

**Подписной индекс** в Объединенном каталоге «Пресса России» – 41951

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

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

**Адрес редакции:** Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 318

**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)

2016. Volume 9. Number 4

---

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

---

**Publisher:** Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences  
Frequency: 4 times per year  
First issue: November 2008

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

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

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

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

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

**Editorial address:** 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation  
Tel.: +7 (495) 697-66-01;  
e-mail: [philosjournal@iph.ras.ru](mailto:philosjournal@iph.ras.ru);  
website: [http://iph.ras.ru/ph\\_j.htm](http://iph.ras.ru/ph_j.htm)

## **ДОКЛАДЫ И ЛЕКЦИИ**

Э.Ю. Соловьев. Философия как критика идеологий. Часть I ..... 5

## **ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ**

Что такое искусство? Круглый стол

Участники: *И.М. Бакиштейн, Е.В. Барабанов, В.В. Бычков, о. Я. Кротов, Н.Б. Маньковская, Е.В. Петровская, В.А. Подорога* ..... 18

## **ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ**

*Анн Сованьярг*. Экология образов и машины искусства  
(перевод: *А.В. Володина, Н.Н. Сосна*) ..... 48

*А.А. Парамонов*. «Стихия чертежа». К топологии трансверсальности ..... 63

## **ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**

*И.А. Патронников*. Является ли *Isagoge* Порфирия введением  
к «Категориям» Аристотеля? ..... 80

*А.В. Иванов, И.В. Фотиева*. «Философия мысли» Павла Флоренского ..... 92

## **ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ**

*А.А. Крушинский*. Логика Древнего Китая ..... 111

*И.А. Герасимова*. Конструктивизм как логический стиль  
и проблема китайской логики ..... 128

*Е.Г. Драгалина-Черная*. Выправление имен: от грамматики  
к логике социального софтвера ..... 147

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

### **Цикл «Реплики»**

*Ю.В. Синеокая*. Реплики: философский формат ..... 158

Русская философия в России и за рубежом  
(*М.А. Маслин, В. Меденица, В.В. Сербиненко, Ю.В. Синеокая*) ..... 161

Густав Шпет и Лев Шестов: друзья и антиподы  
(две интерпретации феноменологии Эдмунда Гуссерля)  
(*М. Денн, Б.И. Пружинин, Ю.В. Синеокая, Т.Г. Щедрина*) ..... 176

**CONFERENCE PAPERS AND LECTURES**

*Erikh Soloviev*. Philosophy as critique of ideologies. Part I ..... 5

**THEORY AND HISTORY OF CULTURE**

What is art? A round table discussion

(*Iosif Bakshtein, Evgenii Barabanov, Viktor Bychkov, Yakov Krotov, Nadezhda Man'kovskaya, Helen Petrovsky, Valery Podoroga*) ..... 18

**IN SEARCH OF A NEW LANGUAGE FOR PHILOSOPHY**

*Anne Sauvagnargues*. Ecology of images and art machines  
(translated into Russian by *Alexandra Volodina* and *Nina Sosna*) ..... 48

*Andrei Paramonov*. Drafting as elemental force. Toward a topology of transversality ..... 63

**HISTORY OF PHILOSOPHY**

*Ilya Patronnikov*. Is Porphyry's *Isagoge* an introduction to Aristotle's *Categories*? ..... 80

*Andrei Ivanov, Irina Fotieva*. The 'Philosophy of thinking' of Pavel Florensky ..... 92

**LOGIC AND PHILOSOPHY**

*Andrei Krushinsky*. Logic in ancient China ..... 111

*Irina Gerasimova*. Constructionism as a style in logic  
and the problem of Chinese logic ..... 128

*Elena Dragalina-Chernaya*. Rectification of names:  
from grammar to a logic of social software ..... 147

**ANATOMY OF PHILOSOPHY: HOW THE TEXT WORKS**

**Rejoinders in a dialogue**

*Julia Sineokaya*. Rejoinders in a dialogue: the philosophical format ..... 158

Russian philosophy in Russia and abroad

(*Mikhail Maslin, Vladimir Medenitsa, Vyacheslav Serbinenko, Yuliya Sineokaya*) ..... 161

Gustav Shpet and Lev Shestov: two friends and antipodes

(the two interpretations of Edmund Husserl's phenomenology)

(*Maryse Dennes, Boris Pruzhinin, Julia Sineokaya, Tatiana Shedrina*) ..... 176

## ДОКЛАДЫ И ЛЕКЦИИ

*Э.Ю. Соловьев*

### ФИЛОСОФИЯ КАК КРИТИКА ИДЕОЛОГИЙ. ЧАСТЬ I\*

*Соловьев Эрих Юрьевич* – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ersolov@yandex.ru

В статье рассматриваются отношения философии и идеологии в условиях информационного противоборства (*information warfare*). Его характеризует феномен зеркальной идеологической симметрии, когда на обеих сторонах смыслового конфликта используются однотипная софистика и казуистика. Мобилизация массовых аудиторий, обеспечиваемая зеркальной идеологической симметрией, подчиняется двум главным интенциям: (а) предостережение и (б) воодушевление проектом. Эффект предостережения достигается посредством разжигания упреждающего недоверия, создания «образа врага», изобретательного компромата и насаждения культа бдительности. Типовой дискурс идеологических предостережений – это «коллаж из разрозненных информационных вспышек», допускающий потерю логической памяти и логическую бессовестность. Автор предлагает обратиться к самой дискурсивности речи и логической защите сознания и мышления средствами логико-лингвистического анализа. Воодушевляющие проекты достаточно точно отвечают понятию миссии и продолжают и поныне, тая в себе опасность геополитических мифов, межнациональной нетерпимости и возрожденных историцистских спекуляций. По мнению автора, философским ответом на эти идеологические угрозы должна стать культура скептической верификации ожиданий и надежд, строгое различение программы и идеала (целевого ориентира) и дальнейшая разработка концепции открытой истории.

**Ключевые слова:** философия, идеология, информационное противоборство, презумпция недоверия, глобальные миссии, концепции открытой истории, русская идея

---

\* Публикация подготовлена на основе доклада, зачитанного 7 июня 2016 г. на первом заседании Общественного семинара Института философии РАН.

Я пришел в философию шестьдесят лет назад – вскоре после смерти Сталина. В течение всего этого времени я чувствовал себя пребывающим внутри одного и того же, не сменявшегося исторического периода – внутри *оттепели*. Я имею в виду необратимое поступательное освобождение от базисного *общего страха* и властных *социальных обманов*. Моей оттепели не прервали ни Чехословакия 1968 г., ни застой, ни буксующая перестройка, ни круговерть 90-х. Во мне жила стойкая уверенность в невозвратимости сталинского *ледникового периода*.

В самое последнее время эта уверенность поколебалась.

\* \* \*

Вот уже полтора года мы живем в контексте возродившейся холодной войны, которую сопровождает информационное противоборство<sup>1</sup>, снимающее запреты с политической наглости и лживости.

Настоящая публикация – плод горестных раздумий над этой ситуацией. В ней есть воспоминания и исповедальные признания, а некоторые ее фрагменты похожи на открытое письмо. Это ни в коем случае не теория идеологий (занятие *социологическое*). Это ориентирующая схема контридеологической аналитики, которую *философское просвещение*, если оно еще возможно, должно противопоставить нынешнему массивированному наступлению на разумность.

Я **«выношу за скобки»** вопрос о том, насколько далеко этому просвещению дозволяется проникать в нынешнее «публичное пространство» – в учебные аудитории и учебные пособия. Философия не востребована, и это трудно изменить. Поэтому – будем просто помнить о том, что философия не востребована не впервые и что философское просвещение не впервые в истории осуществляется стоически и даже в режиме «борьбы без надежды на успех».

Я обращаюсь прежде всего к коллегам – российским философам, держу перед глазами *наш* «жизненный мир» и в качестве материала для критики избираю прежде всего отечественную идеологическую продукцию, известную «всем и каждому».

Информационное противоборство удивительно по своей совокупной динамике. Перед нами – превратная диалектика: борьба противоположностей, которая одновременно является их единством; отчужденное и скрытное сотрудничество антагонистов, занятых «общим делом», делом глобального заморочивания голов.

Отсюда – любопытнейший феномен *зеркальной идеологической симметрии*. На обеих сторонах противоборства царит однотипная речевая жестикуляция, однотипная софистика и казуистика. Ортодоксы враждующих идеологических верований похожи на людей, которые по тайному сговору то и дело спускают друг на друга духовно родственные компрометирующие тексты.

На мой взгляд, здесь следует вспомнить феноменологическое понятие «эпохе» (*ἐποχή*) и на время воздержаться от какого-либо социально-экономического объяснения информационного противоборства, уйти от вопроса «что и кто за ним стоит?». Попытаться, подобно Виктору Пелевину, трактовать современные СМИ как планетарную *супервласть*, не имеющую ни базиса, ни постоянной геополитической прописки (в государствах или в блоках и коалициях государств). Для ее характеристики

<sup>1</sup> Information warfare – информационная война в ее идеологическом аспекте.

достаточно политологических метафор: скажем, метафоры хвоста, который виляет собакой... Важно (и этому опять-таки учит феноменология) правильно описать наблюдаемое, не потеряв из виду то, что с редкой выразительностью дано на поверхности. А это – зеркальная симметрия идейных противоположностей.

Основная цель зеркально-симметричных воюющих идеологий – мобилизация аудиторий, захваченных каждой из них. С обеих сторон эта цель достигается с помощью однотипных информационно-пропагандистских техник, которые отвлекают (отводят глаз) от внутренних, социально-экономических трудностей и с рекламной броскостью прорисовывают глобальный криминал и цивилизационно-исторические напряжения.

Усилие мобилизации имеет два главных выражения: (а) предостережение (в пределе – запугивание) и (б) воодушевление проектом.

*Интенция предостережения* эталонно представлена в агитационно-пропагандистских программах ТВ. Их умысел – разжигание упреждающего недоверия; их главный инструментарий хорошо известен. Это – «создание образа врага», культ бдительности, искусное использование «теории заговоров» и изобретательный компромат, позволяющий идеологически сцеплять нынешних политических лидеров с позорными фигурами истории.

На публику интенция предостережения выходит в одеянии непримиримой полемики.

Лет пятнадцать назад у нас появилась телепередача с симптоматичным дуэлянтским названием «К барьеру!» (позже его заменили на «Поединок»). По сути своей это *запланированно безрезультатный диалог*, в котором никакая истина не вырабатывается.

В последнее время сделан новый шаг и предпочтение отдано формату *многолюдного* спора. Перед нами риторическое подобие слободского кулачного боя, попросту говоря – свара, которая позволяет заносчивость, ёрничанье, прерывание и зашикивание выступающего. В итоге мы получаем публичную полемику, нацеленную на *скандал*.

«Скандал» – греческое слово. Замечательный философ А.В. Ахутин в одном из последних своих выступлений привлек внимание к тому, что у Гераклита слово это занимает важное место в рассуждениях о непримиримом противоречии<sup>2</sup>. Скандал – не что иное, как дискурс антагонизма.

Как же этот дискурс разворачивается на нынешних телевизионных подиумах с их огромными демонстрационными возможностями?

Прекрасно выразил это А. Рубцов в недавних публикациях, обсуждающих постмодерн в политике и архитектуре. «На публику, – читаем мы, – обрушивают массив текстов, плохо совместимых логически и легко противоречащих друг другу <...> Логика подорвана или отменена, типовая форма – коллаж из разрозненных информационных “вспышек” и утверждений, многократное повторение которых в разных комбинациях должно гипнотизировать или зомбировать – в зависимости от степени внушаемости. То же во времени: через пару часов можно утверждать прямо противоположное без какого-либо смущения...»<sup>3</sup>.

Потеря логической памяти и логической порядочности – вот предельно краткое резюме выразительной публицистической реплики Рубцова. Делая еще один шаг, Александр Вадимович формулирует инвективу, касающую-

<sup>2</sup> Ахутин А.В. Внутренняя речь и Скандал. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=iSps7Srevg> (дата обращения: 11.07.2015).

<sup>3</sup> Рубцов А.В. Постмодернизм в политике – просто беда. URL: [http://www.ng.ru/stsenarii/2014-03-25/14\\_chaos.html](http://www.ng.ru/stsenarii/2014-03-25/14_chaos.html) (дата обращения: 15.07.2015).

ся мимики сегодняшних идеологических диспутантов и их готовности к коммуникации: «Улыбка превращается в оскал, и утрачивается договороспособность»<sup>4</sup>.

Чем же отвечает (или должна ответить) на всё это философия как критика идеологий?

На мой взгляд, борьбой за самоё дискурсивность речи и императивом логической ответственности.

Эта установка известна уже Сократу в его противостоянии софистам; известна схоластам, боготворившим аристотелевскую логику.

Новейшим и самым мощным ее выражением является логико-лингвистический анализ.

В советское время эта культура квалифицированной логической защиты сознания никогда не встречала одобрения. Л. Витгенштейна выдавали за чудака, Карнап, Айер и Поппер были подвергнуты большевистской, диамат-истматовской анафеме. Причем провозглашали ее не только завзятые догматики, но и некоторые пионеры шестидесятнического философского обновления.

В контексте информационного противоборства освоение и как можно более раннее внедрение логико-аналитической культуры в практику образования делается «условием сохранения разума», если прибегнуть к категориальному словарю Канта.

Наши эпистемологические исследования по сей день почти не уделяют внимания логике как средству защиты сознания и мышления. Отрадным исключением является, пожалуй, лишь книга Д.И. Дубровского «Обман», удостоенная в 2011 г. одной из премий за лучшие работы, подготовленные в Институте философии РАН<sup>5</sup>. Обращаясь к проблематике современного информационного общества, Давид Израилевич ставит во главу угла намеренный обман и далее – целенаправленную дезинформацию и логические манипуляции. Должное внимание при этом наконец-то уделяется завоеваниям западного (прежде всего – англо-саксонского) логико-лингвистического анализа. Право, хотелось бы, чтобы книга «Обман» стала настольной для отечественных исследователей, подвигающихся на поприще критической теории идеологий.

Но, пожалуй, еще раньше следовало бы вспомнить о Нине Степановне Юлиной.

Интерес к логико-лингвистическому анализу подцензурно пролагал себе дорогу уже в 70-х гг. минувшего века, но обсуждался он в аспекте совершенствования языка науки и достижения наибольшей научности научных текстов. Мне кажется, Нина Степановна в работах предперестроечного и перестроечного времени первой в нашей стране заговорила о контридеологическом потенциале логико-лингвистического анализа – о том, что он представляет собой испытанное оружие для критики информационно-пропагандистских идеологических техник.

<sup>4</sup> Рубцов А.В. Постмодернизм в политике – просто беда. У этого остроумного замечания философско-антропологическая глубина. «Улыбка превращается в оскал», – это заставляет вспомнить об антропогенезе. Улыбка в истоке своем – не что иное, как сдержанный оскал, на который способны только приматы и люди. Сдерживая оскал, гоминид сигнализировал своему агрессивному противнику, что и сам мог бы на него напасть, но нападать не будет. Таково мимическое приглашение к миру – самое древнее из всех возможных (протягивание открытой руки для рукопожатия появится позже). Обратное превращение улыбки в оскал – это регрессия к мимике дикости, не знавшей готовности к договорам.

<sup>5</sup> Дубровский Д.И. Обман. Философско-психологический анализ. 2-е изд., доп. М., 2010.

В американской аналитической философии Н.С. Юлина зорко вычитала проект преподавания философии в школе и более десяти лет с энергией подвижника боролась за его внедрение. При этом в раннем логико-философском воспитании она опять-таки видела не только условие формирования самостоятельного, ответственного, инструментально-подвижного мышления, но еще и заслон, который встает на пути идеологий как концептуальных сооружений, в значительной мере собранных из приобретений верткой, но логически увечной псевдонауки.

Я часто вспоминаю нашу последнюю встречу, состоявшуюся летом 2013 г. в деревенском доме под Наро-Фоминском. Нина Степановна заговорила вдруг об образе мысли, который культивируют нынешние СМИ. Дежурные телепередачи, отчеканила она, не могут не вызывать *логического возмущения*. Вместе с тем в России еще редко встречаются люди, способные глубоко его пережить и публицистически выразить. И в старшем, и в младшем поколении философов не видно критиков-полемистов, наделенных экспертной страстью и достаточно высокой логико-аналитической культурой. Не хватает, например, понимания того, что разоблачение обмана, выстроенного с помощью логических махинаций, есть действие *самоценное*. Оно является важным интеллектуальным достижением даже в том случае, если обличитель обмана не предлагает своего (правильного, истинного) решения обсуждаемой проблемы или останавливается на горькой констатации, ни у кого не вызывающей воодушевления.

Еще реже встречаются у нас читатели, способные сказать философу-просветителю: «Спасибо за безотрадную, но, по-видимому, неоспоримую истину, которую Вы нам открыли».

Сегодня эти суждения Н.С. Юлиной *исключительно значимы для осмысления* нашего отношения к идейно-пропагандистским мероприятиям СМИ.

Меня часто спрашивают, почему ведущие сотрудники ИФ РАН, признанные и уважаемые философским сообществом, не подвизаются в страстных и громких телевизионных дебатах. Может быть, робеют; может быть, отстали от времени и комплексуют; может быть, чинят саботаж из-за совсем уж скудного научно-академического жалования? Мой ответ обычно озадачивает вопрошающих.

Я горжусь тем, что не вижу своих коллег, философов, в телевизионных передачах, которыми дирижируют, скажем, Дмитрий Киселев или Роман Бабаян. Я выразился бы некорректно, если бы сказал, что усматриваю в этом неучастии профессиональную *личную заслугу*. Комично ставить в заслугу человеку уклонение от мероприятий, на которые его никто не приглашает. А в случае со средствами массовой информации дело именно таким образом и обстоит: перед нами наглядный пример официальной не востребованности философии, о чем мы в последнее время много говорим.

Однако, на мой взгляд, куда более существенна другая сторона проблемы: сама эта не востребованность свидетельствует о *достоинстве* людей нашего интеллектуального цеха. Среди философов, достигших профессионального признания, я, право же, не вижу никого, кто пришел бы по вкусу нынешним начальникам Киселева или Бабаяна, – никого, кто годился бы в актеры запланированных информационно-пропагандистских скандалов, где отвечают бранью на брань, компроматом на компромат, высокоправдоподобным обманом на обман менее правдоподобный. Публичное пространство философии (тема, столь пристально прослеженная нами в минувшем году) не может быть пространством информационной войны. И я **уверен, что боль-**

шинство наиболее уважаемых нами коллег ответило бы отказом на приглашение к участию в этой войне. Скажу больше: многие из них могли бы, пожалуй, нравственно-философски обосновать свой отказ, как бы развертывая своеобразный кодекс *идеологического неучастия*.

Но не означает ли это, что сама критико-полемическая активность философа ставится под сомнение и даже блокируется? – Думается, что нет. Позиция идеологического неучастия препятствует ангажированию философа в партии, организующие борьбу идей, но вовсе не предполагает, что его выступления как тексты нравственной, политической и социальной критики перестанут быть актуальной публицистикой, сделаются менее непримиримыми, менее острыми, менее травмирующими.

Здесь можно говорить об известном сходстве с концепцией непротивления злу насилием. Последовательный ее приверженец не участвует в работе органов насилия, равно как и в общественных объединениях, нацеленных на насильственное сопротивление насилию. Это, однако, вовсе не мешает ему свободно осуждать любые акции насилия и делать это столь решительно и безоглядно, что в контексте реальной жизни, в паутине материально-экономических зависимостей и карьер, конформистских престижей и обструкций его правдивое осуждение делается подобным физическому удару. Или, если выразиться просто: в стихии правдивого, честно верифицированного слова непротивленец что зверь. По щеке он не ударит, но его выверенное высказывание может оказаться обиднее пощечины и опаснее, чем затрещина, отвешенная медвежьей лапой.

Последнее особенно важно помнить, когда дело касается масс-медиа, опускающихся до насильственного насаждения обмана и имморализма. Вот любопытное свидетельство (мало известное «Не могу молчать!») из эпохи младенчества таких масс-медиа. В *дневнике Л.Н. Толстого, в записи, сделанной 24 ноября 1888 г.*, мы находим следующую реплику, относящуюся к «*губительству каждодневной печати*»: «Уже давно эта мысль приходит мне: написать обзор одного номера [газеты] с определением значения каждой статьи. Это б[ыло] б[ы] нечто ужасающее. Прошел пас[с]ажем – страшно, как посещение сифилит[ической] больницы»<sup>6</sup>.

Я думаю, Лев Николаевич с безжалостной откровенностью выразил здесь желание, которое обурекает многих людей, осаждаемых *сегодняшней* прессой, радио и телевидением. Уже выборочный критический обзор соответствующей продукции позволил бы рассмотреть неприглядный характер всего образа мысли современных масс-медиа, а далее, мне думается, стимулировал бы профессиональное недовольство политологов, социологов, правоведов, психологов. И, наконец, *логическое возмущение*, о котором говорила Н.С. Юлина. На мой взгляд, именно оно как базисная настроенность должно направлять *философскую* критику идеологий, распоясавшихся на арене информационного противоборства.

Если бы я обладал высокой логической квалификацией, то, отложив прочие дела, рискнул бы «пройти пассажем» по одной из наших известных телевизионных передач (скажем, по нескольким выпускам «Прошу слова!»). При этом свою первоочередную задачу я видел бы вовсе не в том, чтобы опровергнуть аргументы одной из враждующих партий и поддержать аргументы другой, а в том, чтобы, расчленив общий галдеж на отдельные недоговоренные высказывания, выявить и продемонстрировать поразительное сходство в аргументации обеих сторон – софистическую однотипность всей полемики.

<sup>6</sup> *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 50: Дневники и записные книжки 1888–1889. М., 1952. С. 4.

Я, вероятно, был бы рад, если бы в ходе подобной работы мне удалось крутые обвинительные вердикты. Однако в первую очередь я опять-таки стремился бы вовсе не к ним.

Логическое разбирательство правильнее всего вести в формате горького компетентного недоумения. Это, мне думается, позволило бы довести сколь-нибудь широкую и влиятельную читающую аудиторию до понимания того, что современное ТВ остро нуждается в независимой, непримиримой, но политически корректной научно-академической *экспертизе*<sup>7</sup>.

\* \* \*

Другой важнейшей продукцией информационного противоборства являются, как я отметил, *воодушевляющие проекты* (сплошь и рядом – логически притязательные и продуманные). Ценность воодушевляющих проектов определяется их способностью индуцировать единомыслие, энтузиазм и готовность к лишениям и жертвам.

Воодушевляющие проекты достаточно точно отвечают понятию *миссии*, и дискурс соответствующей агитации и пропаганды может называться «миссионерским». На арене современной идейной борьбы доминируют концепции национальных миссий.

В России конца XX – начала XXI в. воодушевляющие проекты выразительно представлены различными версиями *русской национальной идеи*. В 1995 г. их размножение было стимулировано поощрением президента Б. Ельцина. Многие восприняли его как заказ на построение новой господствующей идеологии, как давно ожидаемое верховное поправление замечательной 13 статьи (пункт 2) Конституции РФ<sup>8</sup>. Миссионерские сценарии то и дело отправлялись прямо на адрес Кремля.

Нельзя отрицать, что тексты русской идеи содержали немало интересного и правильного, особенно – когда речь шла о трагичности переживаемой ситуации или о своеобразии и богатстве отечественного духовного наследия. И все-таки уже в 1997 г. авторитетная экспертная комиссия вынуждена была признать, что проработка русской национальной идеи в прессе не дала результатов, существенно значимых для определения политической и экономической стратегии, установления национального консенсуса и преподавания истории в школе. После этого, насколько мне известно, руководство страны не посылало никаких сигналов, свидетельствующих о существовании госзаказа на национальную идею.

Между тем вера в его наличие по-прежнему не затухает. На свет появляются новые и новые версии российской миссии, адресованные Кремлю. Таковы, например, утопия «русского мира», или (это, увы, не шутка) русская идея китайского пути развития, или достаточно откровенные мечтания о царстве «сталинизма с человеческим лицом». Стимулированные разными формами ностальгии и превратной диалектикой информационного противоборства, проекты эти приносятся к новым геополитическим страстям и становятся допингом для новых форм нетерпимости.

<sup>7</sup> Нуждается оно и в *образцово доказательных* телепередачах – в хорошо заснятых продуктивных диалогах, методично нацеленных на хотя бы скромный истинный результат. Хочется напомнить об успешной попытке создания такой передачи. Я имею в виду «Философские беседы», организованные в 1988 г. акад. И.Т. Фроловым, а затем в течение короткого времени руководимые В.С. Степиным.

<sup>8</sup> Никогда не упускаю возможности процитировать его текст: «Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной».

Чем же может ответить на подобные процессы философия как критика идеологий?

Декларации о миссиях – это особый жанр историософии, хотя, как правило, в вульгарном ее варианте. Это род спекуляций (в расхожем, критико-публицистическом значении данного выражения) и реликт романтического образа мысли, вышедшего далеко за предел XIX столетия, где ему полагалось бы оставаться. В XX в. всякая версия национальной миссии замыкается (и не может не замыкаться) на *историцистскую* трактовку общественной эволюции, т. е. – на понимание истории как поступательного прогресса по осмысленному плану. Поэтому общая ориентация критики современных воодушевляющих проектов не может не быть *антиисторицистской*.

Но за антиисторицизмом второй половины XX в. стоит давняя и хорошо проработанная *скептическая культура*.

Важнейшая интенция скептицизма, известная со времени Секста Эмпирика, – это блокирование слабо обоснованных *упований* (благодушных ожиданий и надежд). В *жизненной практике* именно они прежде всего выбраковываются аргументированным сомнением.

Эта требовательная верификация ожиданий поднимается на высокий уровень в скептицизме Нового времени (М. Монтень, П. Бейль, Вольтер, Д. Юм). Его финальным аккордом можно считать скепτικο-агностическую философию Канта.

Кант – «величайший скептик Нового времени», справедливо замечал Э.В. Ильенков<sup>9</sup>. Одно из удивительных новаторств Канта заключалось в том, что он поставил под сомнение *благодушный прогрессизм* предшествующего Просвещения. Скажу больше, в эклектичной философии истории, вышедшей из-под пера И.Г. Гердера, Кант сумел расслышать *концепт разумной необходимости в гегелевских его очертаниях*. Поставив этот концепт под отрезвляющую иронию, Кант оказался *упреждающим критиком историцизма*, пришедшим из скептического лагеря. В статье «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» разумная необходимость предзамещена удивительным понятием «высшая задача природы для человеческого рода»<sup>10</sup>. Это ориентир, стоящий перед непредопределенной, открытой, рискованной исторической практикой<sup>11</sup>.

Не менее интересно, что «Идея всеобщей истории...» открыла возможность для наложения на масштабные исторические ожидания важнейшего различения кантовской эпистемологии – различения мира феноменов и мира ноуменов.

Оригинальность кантовского агностицизма (до сих пор не всегда понимаемая) – в его соотносительности, с одной стороны, с эталоном послегалилеевской опытной науки, а с другой – с вопросом о предметностях веры, как он прорабатывался в напряженной протестантской теологии, не чуждой мысленному эксперименту.

<sup>9</sup> Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991. С. 116.

<sup>10</sup> Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 18.

<sup>11</sup> Образ мысли, предъявленный в кантовской «Идее...» родствен антиисторицизму XX в. (Л. Витгенштейн, поздний Тойнби, К. Ясперс, К. Поппер). Благодаря этому сочинению, мы можем увидеть, что концепт «открытой истории» есть один из видов квалифицированной скептической философии.

Кант как никто решительно требует, чтобы знание держалось в границах опыта. Он ставит под сомнение (больше того – под радикальное научное недоверие) всякое сверхопытное умствование, всякую радиофикацию фантазий и грез.

Вместе с тем сверхопытная предметность все-таки понимается им как *умополагаемая и умопостигаемая*. Она подлежит суждению и обсуждению, предполагает разумное целеустремление и оценку. Строго говоря, умопостигаемыми, в отличие от познаваемых, Кант признает лишь реальности *потусторонние* – в экзистенциально-религиозном смысле выражения «потустороннее» – а именно, Бога, бессмертие души и свободу воли. Однако и в некоторых рассуждениях самого Канта, и далее в кантианских и неокантианских концепциях граница между познаваемым и умопостигаемым приводится *внутри по-стороннего мира*. Она (граница) разделяет, например, опыт известной эпохи или периода, известного региона или страны, известного сословия или страты и бесконечно длительный опыт всего человеческого рода (интернациональной планеты, космополиса). В предельном выражении это будет различие *между программой и идеалом* – между *планом*, выстраиваемым на основе исследования, расчета, предварительных опытно-практических проверок, и *ориентиром*, в отношении которого возможен лишь ценностно-нормативный анализ.

О чем идет речь, легче всего проиллюстрировать на примере разделения партийной «программы минимум» и партийной «программы максимум», которое в последней трети XIX в. ввели немецкие и австрийские социалисты. «Минимум» и «максимум» мыслились ими как *принципиально различные времена*; подчеркивалось, что у «максимума» еще недостижимое на практике *интернациональное пространство*; что надо уметь обсуждать его *на дистанции*, избегая исчисления и планирования идеального будущего.

Полной противоположностью этой кантиански-скептической культуры были большевистские двустадийные программы строительства социализма (затем – социализма и коммунизма) в одной отдельно взятой стране. Крушение надежд на мировую революцию привело к удалению интернационализма из идеала и ориентира. Ожидания замкнулись на насущные заботы государства и на его геополитический успех. Достижению последнего подчинилась вся подсобная интернациональная суэта. «Минимум» и «максимум» стали трактоваться «фазово» и «этапно». Одобрялись любые попытки приближения коммунистического будущего. Повсюду отыскивались и имитировались его ростки, зачатки и провозвестия. Твердая уверенность в достижении «максимума» сделалась мерой лояльности.

Хочу подчеркнуть, что программа построения социализма и коммунизма в одной отдельно взятой стране была не чем иным, как *коммунистическим вариантом русской национальной идеи, причем образцовым по определенности, обдуманности и прямоте*.

Упадочная и вульгарная ее версия появилась в 1961 г., когда на XXII съезде КПСС было объявлено, что «нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме». Потребовалось всего 15–20 лет, чтобы партия предстала перед народом как нарушительница своего программного обещания и началось стремительное скукоживание всякой политической веры.

Миссионерские версии русской национальной идеи, наводнившие страну в последнее двадцатилетие, грешат смешением программ и идеала. Их создатели, за редким исключением, не понимают, что у программы и идеала разная темпоральность, что план не может не отличаться от ориентира своим историческим реализмом, а сам ориентир не может и не должен выполнять мобилизационную функцию.

Ответом на нынешнюю ситуацию должна стать культура скептической верификации упований и надежд, непременно акцентирующая открытость истории и опасность прямых регрессий к варварству, вызванных износом и крушением амбициозных, искусственно взвинченных ожиданий.

Эта ответственная задача весьма трудна для России, где философский скептицизм издавна принимался с недоверием. Решая ее, мы можем, однако, вдохновляться тем, что первый выдающийся манифест скептико-стоического антиисторицизма был предъявлен миру русским философом А.И. Герценом в его гениальных очерках «С того берега». В последние годы это сочинение неслучайно вызывает повышенный интерес у историков русской общественной мысли.

Я думаю, Институт философии сделал бы большое дело, если бы собрал гуманитариев разного профиля вокруг организуемого им (Институтом) фундаментального критико-аналитического исследования, посвященного двадцатилетнему опыту сочинения национальной русской идеи. Это была бы работа *post festum*, полет совы Минервы, которая отправляется на охоту в сумерках, по прошествии бурного дня. Речь идет о критике, помогающей опомниться, очнуться – выйти из длительного галлюцинаторного состояния нашей философии истории. О критике, которая позволила бы повысить реалистичность проектов, претендующих быть программами, а для идеалов открыла бы формат условной, нравственно обоснованной и вместе с тем эстетически свободной утопии, от которой не исходит никакой угрозы утопизма.

\* \* \*

В ходе информационного противоборства в конфликтующих идеологиях складываются сходные, однотипные представления об организации сознания людей, *о самой идеологии*. Представления эти можно было бы назвать «вульгарной социологией знания» (в том смысле, в каком Маркс говорил о «вульгарной экономической науке»).

В XX в. социология знания была одной из самых живых и плодотворных теоретических дисциплин. В ее разработке участвовали и такие социологи милостью божьей, как Э. Дюркгейм, и исследователи, отмеченные недожженным философским талантом (как М. Шелер, Х. Плессер и Т.-В. Адорно).

В последнюю четверть века дисциплина эта находится, однако, в тяжелом состоянии. Как и прежде, не испытывая недостатка в талантах, она вместе с тем представляет собой *говорение без консенсуса* – коллаж оригинальных теоретических мнений, податели которых не только не стремятся к какому-либо критически выверенному единому суждению, но просто не слышат друг друга. Ситуация усугубляется распространением постмодернистских дискommунитивных поветрий – режимом перманентного дискуссионного скандала, который блестяще зарисован Александром Рубцовым в недавних публикациях, посвященных постмодерну в политике и архитектуре<sup>12</sup>.

Если консенсус где-то еще и существует, то в *справочных изданиях, пособиях и руководствах по социологии знания*. В этих компендиумах (кстати, совершенно однотипных у нас и за рубежом) и оседают представления, которые я пометил выражением «вульгарная социология знания».

<sup>12</sup> См., например, упомянутую выше работу: Рубцов А.В. Постмодернизм в политике – просто беда. URL: [http://www.ng.ru/stsenarii/2014-03-25/14\\_chaos.html](http://www.ng.ru/stsenarii/2014-03-25/14_chaos.html) (дата обращения: 15.07.2015).

Компендиумы по социологии знания задают ценностно-нейтральное восприятие и понимание идеологии. Ее стандартная дефиниция такова: идеология – это так или иначе концептуализированный набор идей, предлагаемый с интонацией обоснованной истины и санкционирующий либо сохранение *status quo*, либо, наоборот, отвержение и радикальную перестройку господствующего порядка. Далее говорится, что представления, входящие в идеологию, могут быть как научными, так и ненаучными; как обоснованными, так и необоснованными; как истинными, так и ложными. В целом же она должна приниматься в качестве образования неистинного и неложного (или – столь же истинного, сколь и ложного). От читателя требуют, чтобы он занял по отношению к идеологии позицию отстраненного наблюдателя и исследователя.

Авторы социологических компендиумов просто отказываются видеть, что феномен идеологии интересует отнюдь не только аспирантов, готовящих соответствующие научные рефераты, но и множество людей, на сознание которых идеологии претендуют и которые уже находятся под воздействием хотя бы одной из них. Весь дискурс этих компендиумов подстлан снобистским равнодушием к социально обеспокоенному рядовому участнику общественной жизни, которого часто называют *субъектом обычного сознания*. За последним признается психологическая сложность, отображающая сложность породивших его повседневных жизненных обстоятельств. Вместе с тем этому психологически трактуемому сознанию по строгому счету отказано в способности противостоять (или наоборот – осознанно следовать) направленному на него все более организованному, все более целенаправленному потоку массовой информации. В отношении к этому потоку обычное сознание есть беззащитная *tabula rasa*. Это сознание «простака, встретившегося с обманщиком» (объяснительная модель раннего Просвещения). Это сознание без самосознания, носитель которого не поднимается до понимания своей вины (или хотя бы совиновности) в отношении разделяемого им заблуждения и неспособен преодолеть его (заблуждение) в качестве *самообмана*.

Вдумываясь в эту ситуацию, я все больше склоняюсь к выводу, что противостоять нынешней дискурсивно расшатанной социологии знания может только *актуализированная классическая традиция*.

Мне нравится формула «модерн – незавершенный проект», которую Юрген Хабермас бросил в ответ на шабаш постмодернистской риторики. И чем чаще я вижу, как размывается, размазывается понятие «постклассического», тем больше мне хочется обсудить возможности «неоклассической позиции».

В теории идеологии (как и в социологии знания в целом) первый из классиков – это Маркс, хотя «Немецкая идеология» и «Коммунистический манифест» были написаны вовсе не для теоретиков, культивирующих в себе ценностно-нейтральный объективно-отстраненный взгляд на социально влиятельные идеи. Маркс ориентировал в идеологии лидеров растущего рабочего движения, или, если угодно, радикальных граждански-социальных активистов тогдашнего обычного сознания.

Прямая актуализация «Немецкой идеологии» (или, скажем, программно-мобилизующей XXIV главы первого тома «Капитала») очевидным образом неэффективна. Карл Маркс – величайший мыслитель XIX в., но именно поэтому трагическая судьба его учения яснее всего обозначила, как объективные, непреодолимые видимости этого века подчиняют себе самую решительную теорию.

Маркс полагал, что имеет дело с капитализмом зрелым, системно завершённым. В действительности он жил и мыслил в эпоху продолжавшегося *генезиса капитализма*. Именно недоразвитость товарно-капиталистических отношений делала эмпирически неопровержимыми такие теоретические декларации Маркса, как

- сводимость всякой тенденциозной искаженности сознания к классово-собственническому интересу,
- закон абсолютного обнищания,
- превращение рабочего класса в класс без собственности,
- понимание свободы от собственности как свободы от идеологических искажений классового сознания (попытка выдать пролетариат за своего рода «святое сословие», которое не подвержено никакой греховной тенденциозности мышления, поскольку экономически «живет не по лжи»).

Уже к началу XX столетия стала видна теоретическая сомнительность этих утверждений. Они были отброшены в революционное движение капиталистически неразвитой России, легли в основу совершенно немислимой для Маркса «пролетарской идеологии», а затем в статусе «марксистско-ленинской идеологии, научной в силу своей революционности и революционной в силу своей научности», активно внедрялись в международное коммунистическое движение.

Эта метаморфоза не отменила ни Марксова материалистического понимания истории, ни такого базисного утверждения его теории идеологии, как зависимость строя идей от строя социально-экономических отношений. Однако после Второй мировой войны актуализация этой теории стала возможной лишь с учетом тех оговорок и поправок, которые успел наметить «поздний Маркс», и тех коррекций и творческих экспликаций, которые предложила неомарксистская и околomarксистская социально-философская мысль.

Давно замеченные ее представители – это Г. Лукач, К. Мангейм, А. Грамши, К. Корш, Э. Фромм, Э. Блох, Л. Альтюссер. Но нам, российским философам, грех было бы не вспомнить о «московском подцензурном неомарксизме» 1950–60-х гг., о тех, кто всерьез продумывая Марксово понимание сознания и мышления, сделали возможной оригинальную «шестидесятническую» редакцию его теории идеологии.

Обстоятельное обсуждение предпринятых ими усилий я надеюсь развернуть во второй части настоящей публикации.

### Список литературы

Ахутин А.В. Внутренняя речь и Скандал. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=iSps7Sr-evg> (дата обращения: 11.07.2015).

Дубровский Д.И. Обман. Философско-психологический анализ. 2-е изд., доп. М.: Канон+; Реабилитация, 2010. 336 с.

Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Республика, 1991. 464 с.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / Пер. с нем. И.А. Шапиро // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 12–28.

Рубцов А.В. Постмодернизм в политике – просто беда. URL: [http://www.ng.ru/stsenarii/2014-03-25/14\\_chaos.html](http://www.ng.ru/stsenarii/2014-03-25/14_chaos.html) (дата обращения: 15.07.2015).

Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 50: Дневники и записные книжки 1888–1889. М.: Худож. лит., 1952. 352 с.

## Philosophy as critique of ideologies

*Erikh Soloviev*

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

The author brings under scrutiny the relation between philosophy and ideology in the situation of information warfare. It is characterized by the phenomenon of mirror ideological symmetry where both sides of the conflict tend to employ the same type of sophistry and casuistry. This ideological symmetry results in mobilizing the mass audiences which serves two main intentions: (a) admonishing and (b) inspiring them toward a suggested project. The admonition effect is reached by means of stirring up preemptive distrust, creating the ‘enemy image’, implanting discrediting evidence and propagating a cult of vigilance. The standard discourse of ideological admonition is a ‘collage of separate information bits’ which sanctions logical impudence and the loss of logical memory. This paper proposes to ground the logical defence of consciousness and of thinking in the very nature of discursivity, by resorting to logical and linguistic analysis. The inspiring projects neatly conform to the notion of mission; they are still afloat, fraught with dangerous geopolitical myths, interethnic intolerance and revived historicist speculations. According to the author, to find a philosophical response to such ideological threats one needs to promote a culture of sceptical verification of social expectations and hopes, to observe a strict distinction between a programme and an ideal (or goal), and to further develop the concept of open history.

**Keywords:** philosophy, ideology, information warfare, presumption of discredit, global missions, ‘open history’ concept

### References

- Akhutin, A. “Vnutrennyaya rech’ i Skandal” [Inner Speech and Scandal]. [<https://www.youtube.com/watch?v=iSps7Sr-evg>, accessed on 11.07.2015]. (In Russian)
- Dubrovskii, D. *Obman. Filosofsko-psikhologicheskii analiz* [Deception. Philosophical and psychological analysis], 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Kanon+ Publ.; Reabilitatsiya Publ., 2010. 336 pp. (In Russian)
- Il’enkov, E. *Filosofiya i kul’tura* [Philosophy and Culture]. Moscow: Respublika Publ., 1991. 464 pp. (In Russian)
- Kant, I. “Ideya vseobshchei istorii vo vseмирno-grazhdanskom plane” [Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose], trans. by I.A. Shapiro, in: I. Kant, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 8. Moscow: Choro Publ., 1994, pp. 12–28. (In Russian)
- Rubtsov, A. “Postmodernizm v politike – prosto beda” [Postmodernism in Politics]. [[http://www.ng.ru/stsenarii/2014-03-25/14\\_chaos.html](http://www.ng.ru/stsenarii/2014-03-25/14_chaos.html), accessed on 15.07.2015]. (In Russian)
- Tolstoy, L. *Polnoe sobranie sochinenii* [Jubilee Edition of Tolstoy’s Works], Vol. 50. Moscow: Khudozhestvennaya literature Publ., 1952. 352 pp. (In Russian)

## ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ

### ЧТО ТАКОЕ ИСКУССТВО? КРУГЛЫЙ СТОЛ

*Круглый стол был организован по инициативе первого заместителя Министра культуры Российской Федерации В.В. Аристархова при деятельном участии зав. сектором эстетики Е.В. Петровской и состоялся в Институте философии РАН 19 апреля 2016 года\*.*

#### Участники:

**Бакиштейн Иосиф Маркович** – директор. Институт проблем современного искусства. Российская Федерация, 119192, г. Москва, Ломоносовский пр-т, д. 43, корп. 2, офис 707; e-mail: jbackstein@yahoo.com

**Барabanов Евгений Викторович** – искусствовед, почетный доктор теологии. Eberhard Karls Universität Tübingen. Deutschland, 72074 Tübingen, Liebermeisterstr. 12; e-mail: barabanov@mail.ru

**Бычков Виктор Васильевич** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vbychkov48@yandex.ru

**Маньковская Надежда Борисовна** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: mankowskaya.nadia@yandex.ru

**Петровская Елена Владимировна** – кандидат философских наук, заведующая сектором эстетики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: epetrovs@iph.ras.ru

**Подорога Валерий Александрович** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, и.о. заведующего сектором аналитической антропологии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: e-mail: anthropology@gmail.com

**о. Яков Кротов** – публицист, радиоведущий, священник; e-mail: iakovkrotov@icloud.com

---

\* Материалы круглого стола обработаны аспиранткой сектора эстетики Института философии РАН Александрой Володиной.

В материалах круглого стола «Что такое искусство?» предложены различные стратегии философствования о проблемных точках искусства в целом и современного искусства в частности, специфике их бытования и рецепции. Участники круглого стола используют разные методологические подходы, рассуждая как о метафизических основаниях искусства, так и о его социальной роли, а также подробно рассматривают вопрос о том, с помощью какого концептуального аппарата сегодня продуктивнее всего работать с современным искусством: можем ли мы говорить о «прекрасном» и «красивом» или пора изобрести новый аналитический язык? Особое внимание уделяется исследованию ряда произведений искусства XX века (от М. Дюшана и К. Малевича до Дж. Кошута и Р. Хорн), а также предлагаются схемы интерпретации искусства как прямого действия и как события (со-бытия).

**Ключевые слова:** эстетические категории, современное искусство, событие, возвышенное, прекрасное, суждение вкуса, интервенционизм, перформанс

---

**В.В. Аристархов**

**Первый заместитель Министра культуры РФ**

Уважаемые дамы и господа! Я хотел бы поблагодарить Институт философии РАН, его руководство и всех его сотрудников, принимающих участие в этой дискуссии, за уделенное время и энергию для сотрудничества с нами. По нашему мнению, необходимость системного сотрудничества между государством и академическим сообществом давно назрела, и я очень рад, что это сотрудничество развивается в том числе и на базе Института философии.

Напомню, что еще в 2014 г. по нашей инициативе в Министерстве культуры был проведен круглый стол по теме «Что такое культура?». И нам очень помогли те мысли и точки зрения, которые были тогда высказаны. Потом был, как вы помните, длинный период обсуждений основ государственной культурной политики, в результате которых вышел указ президента «Об основах государственной культурной политики». В том, что указ вышел именно в этой редакции, есть и вклад Института философии. Потому что главное, что мы поняли по итогам того круглого стола, который был два года назад, – есть разные позиции и разные мнения, которые нам необходимо учитывать, и мы постарались это сделать. Ну а итоговая позиция исходила, скажем так, из пользы государственной.

Должен добавить, что это не единственный нормативный документ, отвечающий на вопрос, что такое культура и почему мы придерживаемся ценностного определения слова «культура» и ценностного наполнения нашей культурной политики. Те же самые тезисы нашли свое отражение еще в одном указе президента, который вышел в конце прошлого года, – это указ «О стратегии национальной безопасности», для нас не менее важный; в нем также закреплена ценностная ориентация культурной политики. Нам хотелось продолжить сотрудничество между нашими структурами, потому что мы понимаем, что точек зрения много и никогда не будет найдено универсальной позиции, устраивающей всех, однако необходимо ясно представлять себе эти разные точки зрения. Мы обратились с просьбой к Андрею Вадимовичу Смирнову и к Абдусаламу Абдулкеримовичу Гусейнову с предложением обсудить тему искусства, потому что сегодня именно она волнует нас больше всего. В нашей ежедневной работе мы обязаны поддерживать творчество, художественное или какое-либо иное. Но когда встает вопрос о том, что это такое, то выясняется, что не существует единого словарного опреде-

ления этого понятия. Вопрос этот очень прикладной, потому что, когда мы произносим слово «искусство», у всех нас возникают совершенно разные ассоциации. И нам хотелось бы найти такой ответ на этот вопрос, который позволял бы нам осознанно поддерживать то, что достойно поддержки и что поддержки заслуживает, и наоборот, не делать ошибок и не поддерживать то, что наносит вред нашему обществу. Хотя, разумеется, критерии вреда тоже требуют определения.

Еще раз большое спасибо всем тем, кто принял участие и примет участие, и я надеюсь на наши дальнейшие взаимный интерес и сотрудничество.

### **В.В. Бычков**

*Что означает вопрос: что такое искусство?*

Он означает одно: показать *сущностные*, т. е. *метафизические* основы искусства, отличающие его ото всего остального духовно-материального пространства человеческого бытия.

*Можно ли ответить на этот вопрос не мимоговорением, не описательными кругами вокруг умонепостигаемого центра, а напрямую?*

Можно.

*Кто может ответить на этот вопрос?*

На него может членораздельно ответить, отвечает и фактически для этого и возникла специальная и относительно молодая, мало кому известная ныне философская дисциплина *эстетика*. И только она.

Другое дело, что и помимо эстетиков, даже и не зная об эстетике, в истории культуры всегда существовало и существует сегодня немало людей, которые *знают*, что такое искусство, но не формулируют этого и, как правило, не могут сформулировать. *Знают* на интуитивном уровне, постоянно общаясь с искусством, живя им. Это многие творцы произведений искусства с древнейших времен до наших дней и некоторые представители молодой науки искусствоведения. Они занимаются своим делом, знают его, но перед ними просто не стоит задача сформулировать, *что такое искусство*. Им достаточно творить его и изучать его эмпирику. А *сущность искусства некоторые* из них просто чувствуют, и этого вполне хватает для их деятельности.

Только перед досужими философами кто-то с древнейших времен поставил странную задачу: не просто знать, но и *понимать*, но и уметь *вербализовать* свое знание и понимание. Этим они и занимаются до сих пор.

*Так что же такое искусство?*

На основе всего почти трехсотлетнего опыта существования эстетики как науки, которая и занималась по большей части поисками ответа на этот *очень непростой* вопрос, и своей личной полувековой исследовательской работы в этой сфере я хотел бы попытаться дать более или менее членораздельный ответ на него.

Искусство – это *событие* и даже *со-бытие*.

Событие чрезвычайно важное для человека и жизненно необходимое ему. Не случайно оно наряду с зачаточными формами религии возникло фактически на самой заре существования человека как *homo sapiens* и сопровождало его на протяжении всей его истории как существа данного вида. В событии искусства участвуют неутилитарно ориентированный субъект эстетического восприятия и произведение искусства.

Главный смысл этого события заключается в том, что в нем в концентрированном виде *выражается, проявляется и закрепляется эстетический опыт человека* и человечества в целом на определенных этапах его историче-

ского бытия. Оказалось, что этот опыт, как и опыт религиозный, – не случайно они с древнейших времен тесно переплетались – участвовал в формировании человека, его духовно-душевного склада, менталитета, самой Культуры на протяжении многих тысячелетий.

(В скобках замечу, что эстетический опыт не сводится только к искусству, он пронизывает почти все сферы жизни человека, но сейчас мы говорим только об искусстве, где он выражается в концентрированном виде; оно и возникло по сути именно для его выражения.)

Сущность *эстетического опыта* применительно к искусству, т. е. *сущность самого искусства*, может быть сведена к нескольким основным характеристикам или функциям:

1. Искусство *совокупностью художественных средств* своих произведений *выражает* некоторые *жизненно важные* для человека принципиально *невербализуемые смыслы*, которые никаким другим способом не могут быть выражены. Реализуется это выражение, как известно, *образно-символической системой искусства, его художественными языками*.

2. Тем самым искусство выполняет *анагогическую* (от древнегреческого слова ἀναγωγή – возведение) функцию – возводит человека в момент эстетического восприятия им произведения искусства от повседневной жизни в иные, более высокие миры путем погружения его в свое *художественное пространство*.

3. Искусство способствует *гармонизации* отношений человека с самим собой, с социумом, с Универсумом в целом и тем самым приводит его к ощущению *полноты бытия*, осознанию причастности к этой полноте, т. е. своей значимости в Универсуме. Смысл этой полноты бытия заключается в том, что человек с помощью искусства и через искусство реально включается в космоантропный процесс творчества, ощущает себя равноценным соучастником всех креативных сил Универсума. Не случайно Владимир Соловьев и некоторые русские символисты и философы начала прошлого столетия, осмысливая именно этот аспект сущности искусства, выдвинули идею *теургии искусства* – перехода искусства из сферы замкнутого в себе художественного творчества в жизнь для продолжения божественного творения (преображения) мира совместно с Богом по законам искусства, т. е. по эстетическим законам.

4. Искусство, наконец, один из главных носителей *важнейшей ценности – красоты*. Собственно, именно за красоту (или, как говорим мы сегодня, за эстетическое качество) в конечном счете всегда и ценили произведения искусства с древнейших времен. Многие философы с XVIII в. считали предметом эстетики, как известно, именно красоту, а французский мыслитель и ритор Шарль Бате ввел для искусства как эстетического феномена, т. е. выражения сущности искусства, термин «les beaux arts» – «изящные искусства» = «прекрасные искусства». И в этом смысле понятие искусства утвердилось со времен Бате в эстетике, да и в художественном обиходе практически до середины XX века, хотя реально искусство с древности понималось именно так, а для эстетики это понимание не утратило своей актуальности и поныне. Бате удачной словесной формулой просто закрепил то, что человечество европейско-средиземноморского ареала знало еще со времен Древнего Египта и Древней Греции.

Во многом именно благодаря *выражению=созиданию* этой ценности (красоты) искусство и выполняет все свои основные функции, перечисленные выше: *выражение жизненно важных смыслов, анагогическую и гармонизирующую*.

Понятно и всем известно, что исторически искусство вроде бы возникло не для актуализации этой ценности. Оно практически всегда выполняло в Культуре важнейшие внеэстетические функции: культово-религиозные, политические, социальные, нравственно-этические, нарративные и т. п. И за это оно высоко ценилось в обществе, и именно за это прежде всего оплачивалось заказчиками.

Однако все эти функции искусство выполняло только и исключительно с помощью и на основе своей *эстетической сущности*. Только высококачественное, т. е. высокохудожественное, искусство было способно своими чисто художественными средствами эффективно содействовать выполнению тех внехудожественных задач, которые перед ним ставились обществом. Отсюда *художественность*, т. е. *высокое эстетическое качество* произведения искусства, – его *сущностная* характеристика. Понятно, что в истории культуры далеко не все и не всегда (а чаще всего мало кто и редко) понимали, за счет чего искусство так эффективно способствует выполнению религиозных, политических и иных функций, но при этом хорошо ощущали, что без поддержки искусства эти функции выполнить будет трудно. Именно поэтому, в частности, искусство было с древности так активно внедрено в культово-религиозный обиход. Более того, искусство в тех исторически сложившихся формах, каким мы его знаем с древнейших времен практически до середины XX в., *является созданием человека, жившего в пространстве религиозного бытия и сознания, т. е. в пространстве веры в бытие Великого Другого, или Бога*. Этот глобальный факт невозможно игнорировать, размышляя о сущности искусства и о тех глобальных метаморфозах, которые происходят с искусством после отказа креативной части человечества от этой веры (подробнее об этом процессе см. в моих книгах: «Художественный Апокалипсис Культуры», «Эстетическая аура бытия: Современная эстетика как наука и философия искусства»<sup>1</sup> и других работах).

*Художественность*, т. е. эстетическая материя искусства, настолько тонка и неуловима для ratio, что человечество, с древности пытаюсь осмыслить ее, так до сих пор фактически и не смогло ничего убедительного сказать о ней. И это при том, что на интуитивном уровне в профессиональных сообществах художников, искусствоведов, эстетиков, т. е. людей, обладающих высоким вкусом и постоянно испытывающих эстетические переживания, художественность искусства достаточно однозначно ощущается.

Между тем, почему я говорю об искусстве как о *событии* и даже как *со-бытии*?

Не является ли просто висящая на стене в пустом Лувре «Джоконда» Леонардо искусством?

Нет, не является.

Искусство потому и *событие*, что это особый, *уникальный процесс общения* между реципиентом, произведением искусства и чем-то еще, за ним находящимся; особый онтогносеологический процесс личностного *бытия-знания*. Поэтому оно и *со-бытие*.

Для полной реализации *события искусства* необходимы четыре важнейших компонента.

1. *Высокохудожественное* произведение искусства.

2. *Эстетически подготовленный* субъект восприятия искусства, или адекватный реципиент.

<sup>1</sup> *Бычков В.В.* Художественный Апокалипсис Культуры. Строматы XX в. Кн. I–II. М., 2008; *Бычков В.В.* Эстетическая аура бытия. Современная эстетика как наука и философия искусства. СПб., 2016.

3. *Установка* именно на *эстетическое*, а не на какое-либо иное восприятие произведения искусства.

4. Соответствующие *условия* для реализации этого восприятия.

Первый пункт для всех людей, так или иначе связанных с искусством, с древнейших времен (а с Аристотеля и Псевдо-Лонгина уже и на теоретическом уровне) и примерно до середины XX в. был очевиден. Произведение искусства как чувственно воспринимаемый результат творчества художника должно обладать рядом *объективных характеристик*, которые могут вызвать у адекватного реципиента процесс *эстетического* восприятия произведения. Не все из них можно описать словами, но они хорошо ощутимы эстетически воспитанным глазом или слухом, например определенные цветовые отношения, графическая ритмика, композиционные построения для живописи и т. п.; они есть для всех искусств.

Другое дело, что наличия высокохудожественного произведения совершенно недостаточно для события искусства. Если в Третьяковке религиозный паломник бросается целовать «Троицу» Андрея Рублева или падает перед ней ниц, то здесь никакого события искусства не свершается. Для него икона великого иконописца – лишь объект религиозного почитания, но не эстетическая ценность, не произведение собственно искусства, не выдающееся живописное произведение, каким она является по существу. Именно поэтому «Троица» Рублева была передана в 1929 г. в *художественный музей*, а не в исторический или краеведческий. Или же если перед каким-нибудь пейзажем Исаака Левитана останавливается некий дилер от искусства и начинает размышлять о стоимости этого полотна, то никакого события искусства и здесь не происходит. Произведение искусства выступает лишь как коммерческий объект.

Поэтому для события искусства важнейшим, пожалуй, является второй компонент – наличие адекватного, т. е. *эстетически подготовленного субъекта*. Это означает, что с произведением искусства вступает в контакт человек, обладающий достаточно развитым *эстетическим вкусом* и владеющий на том или ином уровне *художественным языком* того искусства, к восприятию произведений которого он приступает.

Я напомним, что категория *вкуса* была введена в эстетику в XVIII в. для обозначения *способности* человека воспринимать прекрасное, или – шире – эстетическую ценность. Именно вкус, согласно Иммануилу Канту, осуществляет невербальное *эстетическое суждение* (в том числе и о произведении искусства) на основе чувств *удовольствия/неудовольствия*. О вкусе много и почти исчерпывающе было написано крупнейшими европейскими мыслителями XVIII в. Их понимание вкуса остается актуальным и поныне, слегка трансформируясь в работах каждого из крупных эстетиков.

Вкус, конечно, – важнейшая и первейшая характеристика субъекта эстетического восприятия, но существенным является и *знание* им художественных особенностей языка искусства того или иного исторического периода, того или иного этноса, вида искусства и т. п. Эти языки надо изучать по соответствующей литературе, слушая лекции специалистов, но, прежде всего *регулярно общаясь* с самими произведениями искусства, ибо *знание* это особое, не дискурсивное, т. е. фактически не поддающееся вербальной формализации, но формирующееся в процессе рецептивного «тренинга» на самих художественных объектах. Только регулярно общаясь с высоким искусством, живя им и в нем, можно постичь его языки и приобщиться к его мирам.

Для людей, не обладающих определенным уровнем вкуса и специфической натренированностью в общении с тем или иным видом искусства, т. е. не «знающих» (на интуитивном уровне) его языка, *искусства не существует*. Они вроде бы и смотрят произведение искусства, ради этого и пришли к нему, но *не видят* его, и событие искусства в этом случае не совершается.

И, конечно, важны два последних фактора – *установка на эстетическое восприятие* и *возможность* его реализации. Существенно, чтобы реципиент пришел в музей, концертный зал или в театр с этой *установкой*. Она предполагает прежде всего отрешение ото всех обыденных забот и треволений, от всяческой суеты и ориентацию на *неутилитарное и именно эстетическое созерцание* произведения искусства. Например, чтобы он подходил к «Боярыне Морозовой» Василия Сурикова как к произведению *живописного искусства*, а не как к фрагменту из жизни известной старообрядки. В **этом плане** вспоминаются прекрасные слова Александра Блока: «Чин отношения к искусству должен быть – медленный, важный, не суетливый, не рекламный»<sup>2</sup>.

*Ситуация* эстетического восприятия включает в себя и соответствующие внешние условия восприятия, что особенно трудно обеспечить сегодня в залах известных музеев с живописными шедеврами, где у каждого из них толпятся жаждущие сделать селфи. Подлинному ценителю искусства в таких условиях вряд ли удастся достичь полноценного события искусства. Он с грустью посмотрит издали поверх толпы селфиманов на ту же «Джоконду» и двинется в соседние залы, где можно сыскать менее известные, но не менее ценные в эстетическом плане произведения искусства, и предастся их полноценному восприятию, которое требует достаточно длительного и спокойного *созерцания*. «Служенье Муз не терпит суеты», – взывал еще Александр Пушкин.

Главным *показателем* того, что событие искусства состоялось, является удовольствие, духовная радость, *эстетическое наслаждение*, наконец, которые испытывает реципиент в процессе восприятия и *созерцания* (высшая ступень эстетического восприятия) произведения искусства. Наслаждение – не цель искусства, как и любого эстетического акта, но *основной показатель* того, что *событие искусства* состоялось. Однако большинство реципиентов не разбираются в этих тонкостях, они просто стремятся к общению с произведением искусства часто именно ради этого наслаждения, которое в свое время хорошо ощущал еще Аристотель, мудро обозначив его философским термином *катарсис* (очищение).

И подытоживая все сказанное, я хочу, наконец, дать один из возможных вариантов описательного определения искусства как эстетического феномена.

*Искусство* – это *событие* концентрированного исторически данного выражения эстетического опыта в адекватной (т. е. художественно значимой) чувственно воспринимаемой форме некоего произведения. Оно (событие) полностью реализуется только в духовном мире *эстетически* подготовленного субъекта, имеющего *установку* на эстетическое восприятие и в адекватной *ситуации* восприятия им данного произведения. К *художественно значимым* эстетика относит произведения, созданные по принципу *образно-символического отображения или выражения* любой реальности (метафизической, духовной, природной, материальной, рукотворной, социальной, психической и т. п.) и позволяющие реципиенту проникнуть в *смысловые глубины* выражаемой реальности, отображаемого предмета или самого произведения, не доступные для познания и постижения никакими другими

<sup>2</sup> Блок А.А. Искусство и газета // Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М.; Л., 1962. С. 474.

средствами и простирающиеся нередко далеко за пределы самого отображаемого явления и выражающих его образов. В процессе этого события реципиент приобретает новое знание, возводится на иные, необыденные уровни бытия, в идеале достигает гармонии с Универсумом и состояния полноты бытия. Свидетельством реализации события искусства является эстетическое наслаждение, испытываемое реципиентом.

Данное определение дано с позиции эстетического реципиента, ибо только в нем в принципе и вершится событие искусства. Художник, т. е. творец произведения искусства, в данном случае понимается как первый субъект восприятия своего произведения в процессе его создания. Именно процесс становления события искусства в художнике и позволяет ему при наличии таланта и свободного владения техникой своего вида искусства создать высокохудожественное произведение.

Приведенные здесь очень краткие рассуждения и выведенная на их основе дефиниция искусства имеют, на мой взгляд, универсальный характер, ибо относятся к метафизической сущности искусства. Поэтому убежден в бесплодности систематических попыток международной арт-номенклатуры и находящихся под ее влиянием производителей contemporary art нивелировать, ревизовать традиционно сложившееся в художественной культуре и эстетике сущностное понимание искусства как эстетического феномена. Рассматриваемое не с сугубо эмпирических позиций нынешней экспериментально-переходной ситуации в культуре, а под философско-эстетическим (т. е. метафизическим) углом зрения событие искусства имеет свои достаточно четкие очертания и границы, хотя сегодня их и пытаются всячески размывать и стирать.

### ***В.А. Подорога***

Мое сообщение, возможно, будет больше похоже на изнанку предыдущего доклада, обстоятельного и строгого и по-своему замечательного. Докладчик попытался отстоять эстетическую норму классического искусства XVII–XVIII века, лишив ее исторического измерения, а главное – современности. Изменения, которые произошли в последние два-три века, касаются не только искусства и культуры, их можно наблюдать повсюду; эти изменения тотальны. Иногда они выглядят как катастрофы, как невозполнимые потери. Не учитывая этого, строить аргументы на докантовской эстетике и давать определения «прекрасному», а тем более учить «правильному» вкусу, как это делалось раньше, не представляется возможным. Это искажает сегодняшнее восприятие реальности. А оно иное...

За последние пятьдесят лет проделана невероятная по объему вложенного труда исследовательская работа в области истории искусств и теории искусствознания (тщательно изучены целые эпохи). Теперь произведение искусства находится в широком горизонте интердисциплинарных толкований (в том числе и то, что мы называем актуальным, *modern art*). Новые методы, заимствованные из философских традиций, помогли значительно расширить возможности толкования и изучения великих произведений, а также особенностей современного эстетического опыта. Мы хорошо усвоили, что наши представления о том, что такое искусство, могут меняться и меняются во времени. Вот почему все чаще (с каждым радикальным поворотом) ставится вопрос о том, что сегодня можно назвать искусством? Есть ли границы, образцы, нормы для того, что мы называем искусством, наконец? Ни на одном рубеже исторического времени вы не обнаружите какой-либо линии

преемственности без разрывов, торможений и остановок. История всегда с разрывом, но и ее преемственность неустраима. Достаточно вдуматься в то, как задается вопрос о том, *что такое искусство*, и мы заметим следующее. Неявно предполагается, что мы знаем, что такое *сегодня*, что такое *произведение*, что такое *прекрасное*, и задаемся вопросом, лишь чтобы заново сформулировать значение нам уже известных предпосылок. В одном случае мы пытаемся опереться на классические эстетические нормы, в другом, следуя за логикой развития современного искусства, мы пытаемся заново понять «уже известное». Начиная с эстетик Эдмунда Берка и Иммануила Канта, а потом через радикальные движения в европейском искусстве (прежде всего имеется в виду немецкая романтическая школа) эстетическое впервые ставится под вопрос: рождается новая категории опыта – *Возвышенное*. Разрыв между эстетикой *прекрасного* («теориями вкуса») и опытом *возвышенного* становится к концу XX века все более заметным и глубоко травматичным. Если в первом случае акт созерцания, созерцательности был необходимым условием восприятия произведения искусства, то позднее ему на смену приходит шокирующий опыт, который более не имеет привычного катарсиса. Новейшее искусство переходит в область познания (когнитивных процедур) и деятельности как таковой, не ориентированной ни на что вне себя. Искусство начинает испытывать реальность «на прочность». Активная реакция на происходящее, «мгновенный ответ» создает условия, при которых традиционное произведение искусства перестает существовать. Так все великие произведения становятся музейными артефактами, вне музея они – только лишь поделки. И современный художник прекрасно знает об этом: все, что он делает, существует лишь какое-то неуловимое мгновение, и его остановить невозможно, оно тут же стирается, чтобы уступить свое место... Если традиционное произведение искусства существовало в зоне вечности и бессмертия, высшее качество новейшего опыта искусства – *временность*. Никто больше не разрушает «произведение искусства», тем более не борется с его «идеологией», поскольку не знает, что это такое, да и зачем оно? Все в искусстве сегодня заняты частным и необязательным, специальным и неповторимым, случайным и нелепым, никому не нужным, вызывающим недоумение и шок...

На вопрос, *что такое искусство СЕГОДНЯ*, я бы решился ответить так: это *деятельность по исследованию невозможного*. То, что не может случиться ни при каких обстоятельствах, может и должно случиться, а это подразумевает вполне осозанный отказ художника от образцов и традиции. Современное искусство не просто существует *на пределе*, оно постоянно воспроизводит этот предел, каждый раз пытаясь его отменить или превзойти. Это другое чувство высвобождения, которое делает *запрет/предел* (норму, клише, чужой опыт, навыки и привычки) предметом преодоления и стирания. Действие высвобождения – решающая ценность. Большая форма («неведомый шедевр», «философская система», «метод» и т. п.) разрушается и больше не может быть воспроизведена: для этого нет необходимых условий и ресурсов. Многие из наиболее влиятельных дискурсов западной и отечественной философии оставались верными приблизительно такой конструкции (отношений):

ПРИРОДА /как/ СИСТЕМА

ПРОИЗВЕДЕНИЕ

КНИГА

БОГ /АВТОР

На ее основе мог быть исчерпывающим образом описан и воссоздан мир (причем удерживаемый в границах отношения человеческого и божественного).

Вероятно, вопрос о том, *что такое искусство*, вызван прежде всего непониманием того, что происходит в обществе и как общество должно вести себя с точки зрения «высокой морали» и «эстетической нормы». Между этим «непониманием» и тем, что происходит в современном искусстве, существует все тот же разрыв: тот, кто ничего не знает об искусстве, не интересуется им, ставит современному художнику в вину нигилизм и «попирание всех человеческих ценностей». Тот, кто делает сегодня искусство, требует для себя воздуха высвобождения, отказа от навязываемых норм и правил, требует *невозможного*... А раз так, раз ты, художник, больше не «творишь» для народа, для победившего пролетариата или доминирующего класса, раз ты не нуждаешься в тех, кто когда-то был «твоим» зрителем, читателем или слушателем, раз твое творчество обращено только к кругу посвященных, то ты вольно или невольно оказываешься «вне закона». Ты теперь под подозрением, некомпетентность будет усиливать свои позиции «непонимания», что политически сулит немалые выгоды.

Однако как только вы, хотя бы вполглаза, пробежите историю современного искусства, вам станут очевидны революционные изменения, что произошло в области мировой культуры начиная с конца XIX века. Вопрос о том, *что такое искусство СЕГОДНЯ*, ставится каждым художником на свой страх и риск. Больше нет вопроса «*что такое искусство?*» – он не релевантен никакой из современных форм эстетического опыта. Вся суть вопроса теперь сосредоточен в одном слове – что такое это СЕГОДНЯ?

Какие можно привести примеры? Скажем, из истории живописи. В области эстетического опыта можно наблюдать, как изменяется отношение к так называемому зрителю или реципиенту – он более не созерцатель, а участник, его вовлекают в то, что он видит, причем максимально пытаюсь активировать его способности восприятия. Если ранее еще процветал иллюзионизм, свойственный аристотелевской поэтике, и назначение реципиента было в том, чтобы получать удовольствие «от общения с прекрасным», то начиная с импрессионизма и далее к постимпрессионизму приемы и техника письма художника начали переходить от вещи (изображаемой/изображающей) к тому органу, который воспринимает мир, – к **глазу, точнее, к изучению того, как он устроен**. Отношение рука-глаз/глаз-рука, которое было основой живописного ремесла, отходит на задний план, теперь с помощью разного рода приемов художник пытается передать не то, *что* мы видим, а *как* мы воспринимаем видимое. Цепочка великих живописцев, используя достижения науки, начинает развивать идею «нового органа зрения» (Эжен Делакруа, Поль Синьяк, Жорж Сера).

Глаз заново учится видеть мир, какое-то время постимпрессионизм еще конкурирует с фотографией и кинематографом, но затем уступает свое место совсем новому искусству – течениям мирового концептуализма. А тот ставит под сомнение непосредственное восприятие, даже самое шокирующее и эффективное. Теперь удовольствие, если оно еще сохраняет какие-то общие черты с прежним эстетическим опытом, полностью сосредоточено на «схватывании» и «производстве» концептов. Современное искусство делает ставку на управлении процессами человеческого восприятия и, хотя не добивается этого, упорно следует за новациями в области науки и техники (прежде в области исследования «сознания»). Мозг требует для себя «чистого искусства». То, что у нас в голове, намного ценнее и «эстетичнее» того, что мы видим, – такова ма-

гия концепта. Я бы сказал и так, более грубо: «Эй ты, реципиент, шевели мозгами!». Искусство как деятельность по исследованию невозможного – не для музея, оно свободно от угрозы превращения в нечто сакральное, совершенное, достойное восхищения. И если все-таки дюшановская «Мона Лиза» с усами оказывается в музее, то это явный нонсенс, не имеющий к искусству никакого отношения. Мону Лизу с усами, Мону Лизу перекрашенную или переделанную невозможно ни созерцать, ни признать даже за испорченное «произведение искусства». Оспаривание и осмеяние традиций старого живописного культа становится неизменной темой актуального искусства. Эстетически ценным оказывается опыт отрицания и протеста.

Между тем мировые музеи остаются местами паломничества для туристов всего мира, со времен Наполеона (основателя Лувра) они переполнены шедеврами. Там мы видим действительно великих мастеров, каждый из которых добивался предельного совершенства в своем ремесле – стремился к бессмертию. Например, каждый из них использовал особый состав лака, чтобы сохранить как можно дольше качество краски на холсте (свет и цвета). Перед смертью секрет своего лака он не открывал даже близким ученикам. Именно «лаковое» бессмертие должно было компенсировать великому художнику годы беззаветного служения искусству. Потом начинают появляться новые краски, новый рисунок, новые техники письма. О наступлении эпохи модерна объявляют Эдгар Аллан По и Шарль Бодлер. И тот, и другой отказываются от традиционной категориальной эстетики в пользу новых преобразований возвышенного как универсального опыта искусства. Теперь чувство возвышенного рифмуется с *отвратительным* и *жутким*. Эксперимент в искусстве занимает все больше места, границы общепонятного и общепринятого сдвигаются, на первый план выходит непонятное, абсурдное, ненужное – т. е. *отрицательное*. Мир становится все более непостижимым и в какой-то мере *невозможным*...

Однако произведение искусства сохраняет свое назначение, хотя и меняет свой статус и место в культуре. Ему теперь отводится положение «малого объекта» искусства, которому присущи прежде всего декоративность, украшательство, полезность, т. е. *дополнительность*. Это похоже на понятие «сведенной модели» Клода Леви-Стросса и на «монаду» Готфрида Лейбница – бесконечно малую единицу. Другими словами, современное искусство не владеет сегодня опытом больших моделей, в основе которых лежало бы значимое и всемирное Событие («Явление Христа Народу», «Распятие», «Голгофа», «Рай» или «Ад»), – вот почему там, где оно пытается претендовать на что-то подобное, оно легко поглощается современным, чрезвычайно развитым дизайном. Произведением искусства теперь может быть любая вещь, антропологически приспособленная к *потреблению* (например, в качестве необходимого комфорта, гладкости и мягкости, осязания и обоняния, зрительных удовольствий, приемлемой рыночной цены и «моральной» ценности, доступности и невозможности отказа от удовольствия владения). **А это значит, что установка на получение удовольствия от прекрасного практически реализуется в дизайне самых различных стилей.**

Вывод из всего сказанного, пожалуй, один: без исторической истины ответить на вопрос «*что такое искусство?*» невозможно. Тогда размышлять о том, что такое искусство, надо с учетом времени изменений, старые трактаты о вкусе не помогут. Отрицать же «живучесть» классических образцов категориальной эстетики не приходится, и, естественно, от этого опыта никто не собирается отказываться. Однако подобная эстетика поддерживает и отчасти

объясняет только великие музейные артефакты, но не пригодна к использованию в интерпретациях современного искусства, которое существует по иным правилам. Но что интересно сегодня, так это явление совместимости разных направлений искусства: тех, которые сохранили себя в интерьере большого музея, и тех, которые *никогда* не смогут этого сделать, – и никто никому не мешает. Ограничиваясь в качестве материала только европейским модерном, Теодор Адорно создает великую *отрицательную (негативную)* эстетику: возможна ли категориальная эстетика на основе отказа от *прекрасного*? На этот вопрос он отвечает в посмертно опубликованной работе «Эстетическая теория» (1970)<sup>3</sup>. Современное искусство вышло к границам опыта, который не может быть определен категориально и затем «нормализован», передан в качестве образца для копирования и обучения. Теперь энергия творческого усилия не подымается над собой к высшему и прекрасному, не жаждет бессмертия и Бога. Платоновский мир идей – чужой для современного соцартиста. Новейшее искусство представляет собой безостановочную активность художника (точнее, сообществ художников) в системе массовых коммуникаций и в сетевых взаимодействиях.

### ***Е.В. Барабанов***

Признаюсь, меня восхищает решимость философов отвечать на фундаментальные и одновременно предельно конкретные вопросы. Когда, быть может, в следующий раз им предложат объяснить: «что такое музыка?», «что такое архитектура?», «что такое дизайн?» – они, полагаю, с тем же энтузиазмом ответят и на такие вопросы. Однако попытаемся отступить от инерции готовых ответов, воспроизводящих готовое знание. Сменим оптику вопрошаний, даже если это грозит снижением градуса решимости. Присмотримся к тому, что осталось в тени исходного вопроса. Разве в постановке темы сегодняшнего обсуждения не заявляет о себе некое «подразумеваемое», которое уже давно предзадано всем здесь присутствующим нашей общей культурной ситуацией? **И разве это «подразумеваемое» не есть живой нерв действительно занимающего нас вопроса?** Конечно, не вопроса о том, что такое искусство как таковое, и не вопроса о том, как должно мыслить феномен искусства. В такой архаично-эссенциалистской постановке эти сюжеты мало кого волнуют. По-настоящему волнующий нас вопрос сводится к другому: что такое *современное искусство*? Искусство это или не искусство? Морочат ли нам голову с тем, что «я тоже так могу», или нет? **И чем на самом деле занимаются его представители?** Давать ли Министерству деньги на поощрение этого искусства либо, напротив, урезать? И вообще – не похоже ли здесь все на сказку Ханса Кристиана Андерсена про голого короля? И тогда чем плоха инерция готовых ответов и веками проверенных критериев, если она разрывает круговую поруку обмана?..

Согласимся: и в самом деле – никаких наслаждений, восторгов, анафоров и тому подобных восхождений и вознесений к прекрасному, о которых учит эстетика готовых ответов, современное искусство не обещает. Здесь мы имеем дело с некоей новой действительностью. И если ее проблематика каким-то образом будет обсуждаться и на последующих круглых столах, то самое время уже сейчас обернуться к теме современного искусства.

Надо сказать, что тема эта болезненна не только для постсоветской России. В 1948 г. Ганс Зедльмайр, крупнейший австрийский искусствовед XX века, выпустил своего рода манифест, который назывался «Утрата се-

<sup>3</sup> Адорно Т. Эстетическая теория. М., 2001.

редины»<sup>4</sup>. Прежде, в 1933 г., он защитил диссертацию, вступил в национал-социалистическую партию, спустя три года возглавил кафедру истории искусства Венского университета, где был продолжателем знаменитой венской школы искусствознания. Как мы знаем, в Германии и в Австрии современное искусство до 1945 г. было поляризовано: на одном полюсе – партийное искусство для народа, на другом – антинародное дегенеративное искусство. Зедльмайр, который продолжил искусствоведческую работу и после того, как его на короткое время отстранили от преподавания из-за пребывания в нацистской партии, в своем манифесте «Утрата середины» обрушился – теперь с позиций убежденного христианина – на искусство модерна как силу, ведущую к уничтожению искусства вообще. Уничтожение это, обусловленное стремлением искусства к автономии, проявилось, по мысли Зедльмайра, в обращении к низшим сферам: к примитивным, варварским, архаичным, неорганичным, механическим, патологическим, хаотическим началам. Причина тому – пренебрежение высшими, духовными, гуманистическими принципами. Оно-то и привело к утрате той смысловой середины, которую занимает человек между низменным и возвышенным, чувственным и духовным.

Конечно, поляризация, о которой говорил Зедльмайр, отличается от той, что господствовала в Германии и Австрии до 1945 г. Однако его диагностика нового искусства, опирающаяся на метафоры болезни и здоровья, не может не насторожить. Уподобление искусства модерна и авангарда душевным болезням (скажем, экспрессионизм – это депрессия; футуризм – маниакально-психотические нарушения; сюрреализм – шизофрения и так далее) невольно побуждает вспомнить знаменитую мюнхенскую выставку «Дегенеративного искусства» 1937 г. И хотя Зедльмайр обошелся без определения, что такое (настоящее) искусство, утверждаемая им дихотомия больного и здорового, конечно же, подразумевала и правильные ответы, и руководящее знание верных дефиниций.

Для чего этот экскурс в недавнее прошлое? Полагаю, если мы хотим ближе подобраться к актуальной проблематике искусства, вопрос о том, «что такое искусство», рассматриваемый в логике идеологических противостояний, вряд ли будет продуктивным – прежде всего потому, что за ним просматривается все та же дихотомия настоящего искусства и псевдоискусства (либо вовсе не искусства), притом в исторической, темпоральной перспективе. Вот там – подлинное искусство, а здесь – его современное иное: неискусство или псевдоискусство. Конечно, дихотомия эта ложная. Однако ложь и мнимость ее обнаруживаются не через эссенциалистские формулы, но в пристальном внимании к миру современного искусства. И упор лучше делать не столько на слове «искусство», сколько на слове «современное». Внимание к «современному» ближе подведет нас к проблематике и, соответственно, к прояснению ситуации с искусством здесь и сейчас.

Понятно: говоря «современное», мы сразу попадаем в пучину смыслов, которые, разумеется, не сводятся к темпоральному измерению. Попробуем предельно кратко, тезисно обозначить лишь некоторые важные координаты последующего движения. Особенность современности, о которой идет речь, – сейчас я не говорю ни о модерне, ни о постмодерне, ни о постпостмодерне, но об одной из примечательных особенностей современного искусства – состоит в том, что эта современность опускает шлагбаум перед той философией и эстетикой, на языке которой издавна принято рассуждать об искусстве. Сегодня кураторская власть философского суда над искусством

<sup>4</sup> Зедльмайр Х. Утрата середины. М., 2008.

утратила свои права, свою легитимность. Для современной арт-системы философия – лишь материал, подспорье: повод, мотив, пример, иллюстрация, упаковка... Перемена знаменательная, симптоматичная. Поэтому искать ответы на вопросы о современном искусстве здесь, в институте философов, – значит обращаться не по адресу. Хотя, разумеется, и здесь есть свои знатоки, однако знание их – в прямой зависимости от причастности к миру современного искусства.

Здесь пора вспомнить эссе-манифест художника Джозефа Кошута под названием «Искусство после философии»<sup>5</sup> (1969 г.). Речь шла о том, что искусство вступило в ситуацию или эпоху *после философии*. Не потому, что философия как академическая дисциплина закончилась, а потому, что само искусство находится в ситуации *после философии как эстетики*. Эстетика в ее традиционных значениях более не применима к современному искусству. Искусство само стало одной из форм философии в лице собственных теорий и практик мысли о мысли: мышления в искусстве и об искусстве средствами искусства. Манифест Кошута, одного из пионеров концептуального искусства, которое является сегодня одним из ведущих течений, – это манифест самого искусства. В том же эссе он говорит: «Быть художником сегодня – означает задавать вопросы о природе искусства»<sup>6</sup>. Казалось бы, это именно то, к чему призваны философы. Но нет: на почве искусства их ответы бесплодны, ведь, как заявляет современное искусство, чтобы задавать вопросы о его природе, нужно самому быть-в-искусстве, быть художником. Готовы и способны ли к этому философы? Напомню: вопрошания современного художника начинаются в замкнутом круге тавтологии, сформулированной известным абстракционистом Эдом Рейнхардтом: «Искусство есть искусство как искусство, а что-то другое – это что-то другое. Искусство как искусство есть нечто, кроме искусства. Искусство не есть то, что не искусство»<sup>7</sup>. И если вы продумаете ситуацию, вы поймете, почему философия «не имеет отношения к искусству» с точки зрения философствующего или теоретизирующего современного художника.

Вопросы, обращенные художником к искусству – это и мыслительные, и дискурсивные практики, которые в пространстве художественного производства принадлежат единству теории-и-практики. Современное художественное произведение – продукт вопрошания искусства, исходящего изнутри искусства и средствами искусства. Художник «после философии» – это не столько философ в его академическом статусе, сколько теоретик, чья теория выступает в оппозиции к традиционной эстетике.

Что же такое теория в современном искусстве? С одной стороны, θεωρία – это созерцание, зрелище, все, что изначально присуще искусству, с другой – проблематика, поскольку всякая θεωρία, сопряженная с рефлексивным вопрошанием, подразумевает, в соответствии с этимологией слова προβλήμα, нечто «брошенное вперед», «задачу», «спорный вопрос». Поле же проблематики современного искусства огромно и не устает расширяться. Не буду перечислять все сюжеты современности. Среди главных – вопросы о границах искусства; вопросы о том, что такое искусство и не-искусство; как относится антиискусство к искусству; может ли антиискусство быть искусством и может ли оно быть представлено как искусство; является ли оригинальность в искусстве фундаментальным его качеством и что в таком

<sup>5</sup> Кошут Дж. Искусство после философии // Искусствознание. 2001. № 1. С. 543–563.

<sup>6</sup> Там же. С. 548.

<sup>7</sup> Там же. С. 545.

случае означают художественные стратегии апроприации (будь то точное копирование или репродуцирование) и так далее, включая исчезновение автора или самого понятия искусства, и множество других вопросов. И в том же контексте имманентных современному искусству вопросов – регистры других, отсылающих к культурным, экономическим и социально-политическим трансформациям: вопросы, связанные с многообразными проявлениями активизма, с критикой институций, с постколониальными дискурсами, с феминистскими практиками, с новыми технологиями и так далее и так далее, то есть все то многомерное поле актуальности, которое обычно именуется современной жизнью глобального мира.

Ситуация современного искусства – в моей схеме исходных координат крайне упрощенная, на деле же весьма богатая, многослойная, сложная – предполагает, что любое суждение об этом искусстве невозможно без полнокровного опыта вхождения в зону его проблематики и проблематичности. Здесь недостаточно просто «ознакомиться», «однажды увидеть», прочитать хорошее пособие. Не говорю уже о доверии к «суждениям вкуса» – опора на вкус, отлученный от искусства модерна и авангарда, тут мало чем может помочь. Ведь уже на первых подступах к современному искусству такой вкус отстывает перед сигналами предупреждающих реакций.

Первая реакция-сигнал – «*непонятно!*». Касается это не только «Черного квадрата» Малевича или «Фонтана» Дюшана. Можно привести сотни примеров из искусства XX века и современности, где мысленно либо вслух будет звучать настойчивое: «*непонятно!*». Вторая реакция – «*бессмысленно*», «*абсурдно*». Обе реакции – «*непонятно!*» и «*бессмысленно*» – обычный стимул к построению дихотомических схем, разделяющих искусство на «настоящее» и «мнимое», «здоровое» и «болезненное», «прогрессивное» и «реакционное»...

Конечно, и «*непонятно!*», и «*бессмысленно*» – не только сигналы к паническому самоутверждению, не только lamentации по поводу исчезающих ориентиров. Это указания на разные горизонты общей проблематики современного искусства, на этот раз заданные точками зрения зрителей. Этот сюжет чрезвычайно важен для дальнейшего обсуждения, поскольку и зритель, и его позиция также входят в современное искусство, являясь его манифестациями. Произведение искусства, художник, зритель не существуют по отдельности. Зритель, произведение, художник, проблематика, теория искусства, способы репрезентации, способы разговора о современном искусстве, сами дискурсивные практики и прочее, прочее – все это и есть современное искусство в его совокупности, где принципиально ничто не обособливается (однако пристально, неустанным трудом различается). Соответственно, «*непонятно!*» и «*бессмысленно*» маркируют разные позиции и тем самым разные проблемы.

Что значит «*непонятно!*»? Это проблема продолжающейся трансформации искусства, заданная нам по крайней мере XIX веком, если не брать отдельные признаки более раннего времени. Речь идет о перераспределении традиционных функций произведения искусства и, соответственно, ролей художника и зрителя, сформировавших систему современного искусства. Реакция «*непонятно!*» предполагает здесь актуализацию системы, символически представленной балансом трех «К» (вспомним пресловутое определение мира женщины императором Вильгельмом II: *Kinder, Küche, Kirche* – дети, кухня, церковь). Первое «К» – *компетенция*: прочное единство знаний и навыков в области устройства современного арт-мира, его интернациональных и региональных форм, твердое знание истории и состояния

современного искусства, его теорий и проблематики, критическое внимание к новейшим тенденциям и дискуссиям. Второе «К» – *конвенции*: густая сеть соглашений, скрепляющих многоуровневые ряды допущений. Конвенции, в том числе конвенции о пересмотре конвенций, поддерживаются не только институциями арт-мира, но также обществом, общегосударственной и региональной культурной политикой. В этом смысле современное искусство – не столько поле производства художниками-товаропроизводителями на рынке стратегий, сколько сетевые отношения различных инстанций. На конвенции опираются критика, музейная легитимация, частное коллекционирование, различные способы репрезентативных практик, инновационные художественные проекты, системное образование и разнообразные инстанции, определяющие ценности и цены художественного производства. Третье «К» – *капитал*: экономически-финансовая структура арт-мира, актуализирующая различные модусы символического капитала, разнообразные формы арт-рынка и все прочие инстанции, в частности сокращающие временной разрыв между статусами искусства «регионального» и «интернационального», «инновационного» и «устойчивого». При этом экономически-финансовая структура арт-мира демонстрирует такой же системный сетевой характер, что и два первых «К».

Реакция-сигнал «бессмысленно» предполагает еще большую степень актуализации как художественных систем, так и системы искусства. Мы постоянно слышим: «Это искусство бессмысленно, абсурдно». Говорю сейчас о такой точке зрения исключительно «диагностически», без всякого морализаторства. Заметим: о том, что искусство бессмысленно, мы знаем от самого искусства, заявившего об этом в лице дадаистов еще в 1916 г. «Да, искусство – бессмысленно», – не раз повторяли художники и более поздних времен. Но что симптоматично: они говорили и говорят не только о том, что искусство бессмысленно, но – и это крайне важно для нашей разметки координат – они отсылают нас к угрозе всеобъемлющего кризиса смысла, опознаваемого в горизонте всеохватного нигилизма. И здесь оказывается, что постоянная переоценка ценностей современным искусством так или иначе коррелирует с ситуацией нигилизма в современном мире. Действительно, вправе ли мы сказать, что метафоры Ницше – будь то «стертый горизонт» (слепое жизненное пространство), «выпитое море» (безутешная пустота), «оторвавшаяся от солнца земля» (бездонное Ничто), – что все эти метафоры утратили свою актуальность?

Отсюда вопрос Теодора Адорно: могут ли произведения искусства быть носителями смысла в эпоху бессмыслицы? Его ответ – произведения художников авангарда суть выражения фактически существующей бессмыслицы – последней точки в дискуссиях не поставил; спор продолжается и сегодня. И что знаменательно: включение в этот спор христианской теологии вывело на свет прежде скрытую от обсуждения проблематику. Речь идет о том, что кризис доверия к искусству, неустанно подтверждаемый самим искусством, справедливо рассматривать не изолированно, но как следствие общего кризиса доверия, в котором мы сегодня находимся, – кризиса доверия к самой действительности, к ее Первосмыслу, к ее Смыслу-Основе. Таким образом, проблематизируя себя, современное искусство – вопреки любым декларациям о радикальности своей автономии – выступает вместе со всеми теми, кто вопрошает о самом главном, о том, «что меня безусловно затрагивает»<sup>8</sup>, говоря словами теолога Пауля Тиллиха: о базисном доверии к действительности, то есть о возможности сказать «да» смыслу как основе этой действительности.

<sup>8</sup> Tillich P. Wesen und Wandel des Glaubens. Frankfurt; B., 1963. S. 30.

Именно в этой узловой точке – по ту сторону всех «непонятно!» и «бесмысленно» – современное искусство обнаруживает удивительную силу преодоления абсурда утверждением осмысленности движения к новой действительности. Именно здесь – в неотступном утверждении нового – явственно различимы «вечные вопросы»: «кто мы?», «откуда пришли?», «куда идем?». В каждом из них – утвердительное «да» не только плодотворности этих вопрошаний, но также идолоборческому видению прошлого, настоящего и будущего. «Да» – историческому знанию, традиции, переплетениям исторических связей как наследию смысла, но не обожествлению прошлого; «да» – новому отношению к будущему, но без обожествления прогресса и прочих утопий великого обновления; «да» – настоящему, но не абсолютизации «вечной» современности, оторванной от прошлого и будущего...

Что представляет собой новая действительность современного искусства? Как, каким образом кажущееся отсутствие смысла провоцирует его утверждение? Каким образом защитная реакция недоверия прорастает доверием к основе самой действительности и дает почувствовать то, что нас «безусловно затрагивает»?.. Здесь и сейчас эти вопросы мы не решим. Однако в последующих дискуссиях мы могли бы к ним вернуться.

### ***Н.Б. Маньковская***

Я солидарна с положением профессора Виктора Васильевича Бычкова о том, что сущностью искусства является его эстетическое качество, то есть художественность. Это относится и к произведению искусства. В этом плане возникает вопрос: а что лежит за границами художественного произведения и что происходит на самих этих границах? Полагаю, что за этими границами находятся 1) арт-практики, 2) гламур и китч как атрибуты массовой культуры и 3) компьютерное «искусство», хотя их генетическая связь с искусством пока не полностью разорвана, о чем свидетельствуют некоторые пограничные феномены новейшей арт-продукции.

*Арт-практики* характеризует сознательный отказ от художественности, мастерства, эстетического наслаждения в пользу концептуализма, интеллектуального удовольствия. Перформансы, акции, объекты, инсталляции ориентированы не на сущностные для искусства, а на сопутствующие ему функции, как традиционные (коммуникативную, политическую, идеологическую, информационную, познавательную), так и инновационные (процессуальность, интерактивность). Они во многом рассчитаны на эпатаж, шок. Их вектор – стирание границ между искусством и не-искусством. Арт-практики отторгают классические эстетические категории – прекрасное, возвышенное, трагическое, комическое – либо до неузнаваемости меняют их изнутри. Так, прекрасное ассоциируется с чувственным, безобразное постепенно «приручается» путем размывания его отличительных признаков, возвышенное замещается удивительным, трагическое – парадоксальным, комическое выступает преимущественно в своей иронической ипостаси. Альтернативный же паракатегориальный аппарат радикально отличается от того, что применимо к произведению искусства. Его ядро образуют деконструкция, интертекстуальность, симулякр, абсурд, жестокость, телесность, повседневность, автоматизм, случайность.

Здесь я хотела бы напомнить, что В.В. Бычков еще в начале нынешнего столетия провел серьезный философско-эстетический анализ главных направлений «современного искусства», обозначив его термином «пост-культура», и выявил целую систему основных принципов, на которых оно

основывается. Наиболее полно этот материал был опубликован в его фундаментальной монографии «Эстетическая аура бытия», которая только что вышла вторым изданием. Приведенные мною здесь паракатегории арт-практик – только часть исследованных им принципов «современного искусства», по существу отличающих его от того, что эстетика называет *искусством*.

Именно эти принципиальные различия выводят арт-практики за границы собственно произведения искусства. Однако на этих границах, в пограничной сфере наиболее талантливым перформансистам, акционистам, инсталляторам, тяготеющим к присущим подлинному искусству образности, символизации, выразительности, и сегодня удается создавать впечатляющие арт-продукты. Это может быть глубинное исследование своих физических и психических возможностей, как у Марины Абрамович. Существуют и исполненные антинацистского смысла инсталляции, как у Ребекки Хорн в Бухенвальде, где груды старых музыкальных инструментов символизировали уничтоженных евреев-музыкантов, или Янниса Кунеллиса, разложившего потертые музыкальные инструменты между сотен поношенных пальто на полу огромного зала, или Кристиана Болтански, выстроившего ряды каких-то полых, обвисших пальто, производящих жуткое впечатление. Но в силу тиражированности приема их метафизическая наполненность как-то повыветрилась... Как далеко это от тех ассоциаций, которые вызывает знаменитая «Шинель отца» Виктора Попкова – она никогда не казалась пустой.

В целом же арт-практики рассчитаны на узкий круг интеллектуалов, имеющих прямое или косвенное отношение к их созданию, пропаганде и экспонированию; они носят элитарный характер. Их авторы и кураторы претендуют на авангардную новизну, но сегодня их арт-продукты воспринимаются уже как шлейф увлечений прошлого, XX века, века неоклассики.

На противоположном полюсе – *гламур* и *китч* как сугубо консервативные псевдохудожественные явления массовой культуры, также лежащие по ту сторону искусства. Они граничат с ним только в том отношении, что апеллируют к красоте, но продуцируют лишь симулякры красоты, лишенные ее глубинной наполненности, – сугубо внешнюю красоту (от вновь вошедших в моду пресловутых слоников на комодах до увлечения «котиками» в Интернете). По сути, это профанация красоты, ее опошление в угоду неразвитым эстетическим вкусам, развлекательно-коммерческим целям и тенденциям всеобщей шоуизации, характерным для массовой культуры XXI века.

Сложнее обстоит дело с дизайном, который сегодня действительно вошел во все сферы нашей жизни, но он отнюдь не претендует на место высокого, т. е. неутилитарного искусства в культуре, а лишь заменяет то, что в прошлые столетия называлось декоративно-прикладным искусством. Эстетизированную форму дизайн использует исключительно для оптимального выявления утилитарной функции той или иной вещи. Поэтому вряд ли закономерно считать, что эстетическая сущность искусства сегодня перекечала в дизайн.

Подлинно же инновационным характером отличаются творческие эксперименты с «цифрой» в *компьютерном «искусстве»*. Я заключаю здесь слово «искусство» в кавычки в силу того, что на данном этапе речь идет о самоназвании. Ведь компьютерное «искусство» сегодня, как правило, лишено главного признака искусства – художественности, оно лишь в экспериментальном порядке имитирует, и зачастую весьма упрощенно, уже существующие артефакты при помощи новых технических средств и никак не может претендовать на автономный статус нового вида искусства. Сами его адепты

(программисты, пользователи) прежде всего видят в нем средство коммуникации, информации, а в качестве специфики выдвигают на передний план интерактивность, программируемость, рациональность, когнитивность, множественность, демократичность, массовость. Между тем эти особенности не носят собственно художественно-эстетического характера. На данном этапе еще не выработан оригинальный художественный язык компьютерного «искусства», форма его выражения. Его авторы, как и в случае с арт-практиками, зачастую исходят из того, что здесь важны лишь концепт, содержательная сторона. Однако применительно к искусству содержание не может обойтись без формы выражения, в большинстве случаев в эстетическом плане являющейся приоритетной. Подтверждение этому – компьютерные эксперименты Константина Худякова, в которых присутствуют и динамика, и процессуальность, и программируемость, и интерактивность, но нет эстетического качества, да и просто жизни – его электронные пестрые объекты являют собой пустые, безжизненные муляжи и манекены.

Другое дело – прикладные возможности компьютерной графики и шире – компьютерная организация современного кинопроизводства: в таких блокбастерах, как «Аватар» и «Властелин колец», компьютерные эффекты – морфинг, композитинг, виртуальный монтаж, захват движения и т. п. – привлекают зрителей в кинозалы. Однако цифровые технологии выступают здесь именно как инструмент в руках кинематографиста, как новое средство, способное оптимизировать процесс кинопроизводства. Решение при этом остается за художником, все зависит от того, в чьих руках находятся эти инструменты. Они могут дать возможность достичь художественных результатов, в том числе инновационного плана, а могут и не дать. Конечный же итог их применения зависит именно от таланта того, кто ими пользуется.

Как ни парадоксально, в определенном сегменте современного арт-пространства компьютерные эксперименты смыкаются с китчевыми аспектами массовой культуры. Речь идет о псевдовоспитательных акциях в Центре дизайна Artplay, связанных с популяризацией классики – произведений Иеронима Босха, Винсента Ван Гога, Поля Гогена, Эдварда Мунка, Василия Кандинского, Казимира Малевича и других выдающихся художников – в мультимедийных проектах, при которых на больших экранах меняется масштаб произведений, их колорит, цветовая палитра, персонажи «оживляются», начинают двигаться и т. п. В результате классические произведения высокого искусства полностью искажаются, а у реципиентов, преимущественно молодых людей, просто отбивается вкус к художественным ценностям.

Компьютерному искусству, возможно, еще только предстоит стать искусством в собственном смысле слова. Впрочем, в Сети уже сегодня возможны и некоторые художественные поиски, свидетельство чему – виртуал-арт, а также компьютерные игры, попытки эстетизации которых очевидны. Игровой сегмент Сети, по сути, представляет собой огромный аудиовизуальный гипертекст, созданный на новой технологической основе с привлечением компьютерной 3D-графики, анимации, звукорежиссуры. Перед эстетикой здесь открывается новое поле для исследований – виртуальная реальность, которую изучает новый ее раздел – *виртуалистика*. Существует и гипотеза о том, что в конечном итоге Сеть втянет в себя все художественное пространство.

В свете сказанного встает вопрос о том, каковы *критерии* отличия искусства от не-искусства. На этот счет существует ряд современных концепций, наиболее известные из которых – информационная и институциональная. Первая исходит из того, что специфика искусства заключается в его

послании. Однако «меседж» присущ и газетной статье, и телеобращению, и многим другим средствам масс-медиа. Что же касается институционального подхода 70-х гг. прошлого века, сформулированного Джорджем Дики, согласно которому прерогатива определения того, является ли некоторый артефакт искусством, принадлежит «миру искусства» – кураторам, критикам, галеристам, словом, арт-номенклатуре, – то он был, разумеется, востребован апологетами «актуального искусства», но только исключительно ими.

Так что же, «назад, к классике»? Но ведь это тоже своего рода штамп, отнюдь не гарантирующий успеха. Как представляется, критерием различения искусства и не-искусства, как и во все времена, остается *эстетический вкус*. Именно им отмечены подлинно художественные феномены *постнонклассики*, сочетающие достижения классики и творческие новации. К таким явлениям относятся некоторые современные шедевры, отмеченные глубинной наполненностью и печатью эстетизма. К ним принадлежит, скажем, грандиозный кинопроект Питера Гринуэя «Чемоданы Тульса Люпера», в котором автор проводит инвентаризацию, каталогизацию, систематизацию искусства XX века и делает это средствами самых молодых его видов: в его мультимедийном проекте используются средства выражения кино, телевидения, DVD, компьютерной графики, Интернета. По словам самого режиссера, он создал «Чемоданы» в ответ на вызовы новых изобразительных языков и всего, что они олицетворяют, – и сделал это виртуозно. В этом же ряду – «Вишневый сад» в недавней постановке Льва Додина, театральное творчество Роберта Уилсона.

«На Ренату Литвинову гляючи, / понимаешь, что время ушло, / а читать Подорогу пытаючись, / даже этого ты не поймешь», – находим у Тимура Кибирова. Проблема «кризис или переход?» применительно к искусству не утрачивает своей актуальности. Как известно, в эстетике наряду с понятием искусства существует понятие эстетической деятельности, включающее в себя игру, эстетическое отношение к природе, моду, дизайн и т. п. На наш взгляд, именно к *эстетической деятельности* как форме и способу реализации творческого потенциала человека можно было бы отнести те феномены современной культуры, которые остаются за границами собственно искусства. Неделимое же ядро самого произведения искусства – *художественно-эстетическое*. И оно не зависит от его конкретно воспринимаемой формы, которая может быть и более или менее традиционной, и ультрасовременной. Поэтому разговор о том, что «современное искусство», не подчиняясь никаким эстетическим принципам, остается при этом в поле и границах искусства, представляется мне малопродуктивным.

### ***Е.В. Петровская***

Уже было сказано многое, и, поскольку ожидается свободная дискуссия, я буду говорить тезисами, придерживаясь регламента, – у меня этих тезисов четыре. Конечно, в какой-то мере я буду развивать положения, которые уже прозвучали, но, возможно, сделаю это в несколько ином ключе. Хочу с самого начала солидаризироваться с Евгением Викторовичем Барабановым: действительно, отвечая на вопрос, что такое искусство, мы так или иначе подразумеваем объект под названием «современное искусство», который не перестает нас тревожить. Он не перестает тревожить потому, что мы не понимаем, что это такое, как с этим объектом работать и как его описывать, – такая трудность неизбежно преследует людей, которые сами не занимаются искусством, но пытаются реагировать на него, оставаясь в своих профессиональных средах.

1. Позвольте вернуться к названию нашего круглого стола. При такой широкой постановке вопроса необходимо с самого начала ввести ряд ограничений, и в том или ином виде это уже было сделано. Со своей стороны, я хотела бы предложить такое различие: эстетика – искусство – современное искусство. Как уже отмечалось, современное искусство освобождает эстетику от связи с искусством. Сама эта связь установилась давно, а именно в XVIII веке, и сохранялась вплоть до двадцатого. Конечно, мы должны учитывать все те колоссальные изменения, которые происходят в XX веке, и не только в области искусства. В первую очередь это изменения социальные, и все это вместе влияет на наше понимание происходящих сегодня процессов. Не случайно Виктор Васильевич Бычков в своем выступлении несколько раз доводил хронологию художественных форм до середины XX века. Можно придерживаться нескольких иных вех и рубежей, но то, что в XX веке происходят существенные трансформации, никто не станет отрицать. И, конечно, большую роль в этом играет искусство авангарда, которое не только провозглашает беспредметность, но и связывает само искусство – о чем говорил Валерий Александрович Подорога – с решением внехудожественных задач. Коротко это можно обозначить как связь искусства и революции, искусства и жизнестроительства, а проще говоря – искусства и утопии (эта мысль уже здесь прозвучала).

С другой стороны, если вспомнить традиционную философию искусства, она всегда так или иначе интересовалась формой. Это можно проследить от романтиков с их идеей абсолюта, который проявляет себя в явлениях материального мира, буквально их *оформляя*, до искусствоведческих теорий конца XIX – начала XX века, которые отдают приоритет формальным принципам построения произведения искусства безотносительно к высказываемому им содержанию или общему смыслу. А вот авангард, приходящий на смену раздражительным формам искусства, во всю голову ставит проблему бесформенного. И с этим приходится иметь дело уже новым теоретикам, теоретикам новой эпохи.

Но одновременно с теоретической точки зрения происходит встречное движение – я имею в виду кризис так называемой философии представления с характерными для нее категориями тождества, целокупности, ценности и проч. И если вспомнить Канта, которого уже не раз вспоминали сегодня, то можно представить две линии, в том числе и в сфере понимания искусства, которые идут от этого мыслителя. Это линия возвышенного и линия прекрасного. Можно сказать, что философы второй половины XX века первостепенное внимание уделяют именно возвышенному, то есть той проблематике, которая стоит за идеей возвышенного. Это подведение воображения к его границам (правда, Кант делает из этого довольно оптимистичные выводы, утверждая, что человек, следуя своему назначению, способен создавать идеи несмотря ни на что). Однако философов XX века интересует не столько способность к абстрагированию и постулированию неких идеалов, сколько границы познавательных возможностей человека, которые обозначаются при встрече с объектами, превосходящими, по Канту, саму нашу способность представлять, и с которыми мы сталкиваемся уже в практике самого существования, а также в культурной практике в XX веке. Это находит отражение и в более современных языках описания сложившейся культурной ситуации.

В результате сегодня мы имеем дело не только с автономным существованием эстетики и современного искусства, но и с новыми формами самой эстетики, что можно коротко и огрубленно обозначить как *реабилитацию*

чувственного познания как такового, наделение его самостоятельным значением. (Прежде такое познание играло подчиненную роль.) Можно приводить самые разные примеры, но, к сожалению, нет времени углубляться во все новейшие теории. Возьмем, скажем, идею синестезии под знаком пробуждения от тотальной анестезии как чувственной характеристики современного человека. Анестезия, или невосприимчивость к боли, вообще тотальная невосприимчивость – это, согласно многим исследователям, характерная черта человека эпохи промышленной современности, того, что принято называть модернизмом. Однако сегодня можно говорить о таких опытах современного искусства, которые помогают пробудиться от этого чувственного онемения.

Существует также версия эстетики, сформулированная Фредриком Джеймисоном. Речь идет о когнитивном картировании как об эстетическом, то есть чувственном, опыте повседневного существования. А это как раз и является продолжением той линии возвышенного, о которой я упоминала. Есть некоторый повседневный опыт, переживаемый каждым из нас, но он вписан в настолько широкий горизонт, что этот горизонт никто не может охватить. Ведь это горизонт самого глобального мира, и поэтому мы все время наталкиваемся на границы наших познавательных возможностей, иными словами, на необходимость картографировать, то есть восполнять неустранимый разрыв между повседневным опытом и этим отсутствующим целым, что за нас и делает идеология. А вот какую роль может сыграть в этом искусство – это отдельный вопрос. И еще один пример: это введение режимов чувственного, как это сделал Жак Рансьер, что в конце концов приводит к стиранию границ между искусством и политикой.

Но это отдельная большая тема, и я только намекаю на возможность продолжения дискуссии в этом направлении. Перехожу ко второму тезису.

**2. Как можно говорить о современном искусстве? Какие можно выделить в нем доминанты?** Речь идет о том, как мы наблюдаем и воспринимаем такое искусство сегодня. С моей точки зрения – я говорю о своем персональном понимании вопроса, – это область социального эксперимента и социальной экспертизы. Еще точнее: это область социального вторжения. Не случайно в современном искусстве есть такое понятие, как интервенционизм. Я переведу его и буду придерживаться русского слова «вторжение». Здесь уместно вспомнить размышления современного французского философа Жан-Люка Нанси. У него есть небольшое сочинение, которое так и называется «L'Intrus»<sup>9</sup>. Само это слово можно переводить на русский по-разному: «чужак», «самозванец», «пришелец», «непрощенный гость» и даже «вторженец». Рассуждая о том, что такое «вторженец», и, более общенно, о современном сознании тождества, Нанси использует метафору пересаженного сердца. Он описывает его как другое во мне самом, в наиболее близком и «собственном». Поскольку же наше мышление есть мышление тождества, то мы это другое не опознаем и, следовательно, неспособны помыслить. Возвращаясь к предмету нашего разговора, можно сделать следующее утверждение: у нас нет ни инструментов, ни языка для того, чтобы описать, что делает современное искусство, в частности современное политическое искусство, потому что наиболее эффективным сегодня является, конечно, искусство прямого действия.

Валерий Александрович говорил о современном искусстве как о деятельности, но я хотела бы заострить этот тезис и сказать, что это не просто деятельность. Это действие как форма прямого вторжения в социальную

<sup>9</sup> Nancy J.-L. L'Intrus. P., 2000.

ткань. А такое искусство (если вспомнить другого французского мыслителя) требует ни больше ни меньше как абсолютного гостеприимства. Под этим имеется в виду приход другого, или просто – новое. Новое не может быть вписано в горизонт наших ожиданий ни психологически, ни познавательно. Новое – а это то, что и делает искусство, – превосходит нашу проективную способность, наши образы будущего, которые суть проекции настоящего в будущее, как и наши знания. Ведь мы проецируем на будущее знания, которыми располагаем, причем проецируем на то, что, в сущности, остается не(о)познанным. Как говорит Жак Деррида, гостеприимство не должно открывать себя гостю. Это закон без императива, приказа и долга, словом – «закон без закона».

То есть мы должны понимать, что *не знаем*, что такое современное искусство. Современное искусство – это сфера нового, новых типов социальных отношений в эпоху тотального упадка или угасания социального воображения. Но это и область, где по-прежнему что-то может быть изобретено. Есть выражение, принадлежащее Жюлью Делёзу, которым часто пользуются критики: «un peuple qui manque». Его неудачно переводят словом «народ» – «народ, которого нет». Подразумевается, конечно, не народ, а аудитория, которой еще не существует. Это та публика, которую создает – которую может создать – современное искусство. Вот ее и предстоит изобрести.

3. Третий тезис касается того самого прямого действия, о котором я упомянула выше. Прямое действие не нуждается ни в каком удвоении, будь то зрелищность, изобразительность или же, как говорит размышляющий о поступке Михаил Бахтин, род априорной моральной философии. Бахтин называет это «инициативой» поступка по отношению к смыслу. По моему глубокому убеждению, современное искусство становится откровенно и все более незрелищным. Зато, совершенно в духе Льва Толстого, оно взывает к формированию сообщества и, в сущности, сообщество и проявляет. Поскольку мы назвали наш круглый стол «Что такое искусство?», я позволю себе привести небольшую цитату из одноименной работы русского классика:

Настоящее произведение искусства делает то, что в сознании воспринимающего уничтожается разделение между ним и художником, и не только между ним и художником, но и между ним и всеми людьми, которые воспринимают то же произведение искусства. В этом-то освобождении личности от своего отделения от других людей, от своего одиночества, в этом-то слиянии личности с другими и заключается главная привлекательная сила и свойство искусства. <...>

*Чем сильнее заражение, – заключает Лев Толстой, – тем лучше искусство, как искусство, не говоря о его содержании, то есть независимо от достоинства тех чувств, которые оно передает*<sup>10</sup>.

И здесь мы видим соединение, смычку с современным политическим действием, которое является исходно множественным – в нем участвуют многие, «толпа» – и субъект которого (как субъект прямого действия) ни с какой точки зрения не может быть представлен. Это вызов политическому представительству как таковому, но это также и неизобразимость любых форм прямого участия в политике. Политика становится сегодня синонимом заражения, общения. Если угодно – заражения общением. И это, в определенном смысле, продолжает линию, идущую от Льва Толстого.

<sup>10</sup> Толстой Л.Н. Что такое искусство? URL: [http://rvb.ru/tolstoy/01text/vol\\_15/01text/0327.htm](http://rvb.ru/tolstoy/01text/vol_15/01text/0327.htm) (дата обращения: 30.05.2016).

4. Наконец, последний – четвертый – тезис. Как подмечено критиками (Валерий Александрович прав в том, что к критикам стоит прислушаться: они высказали немало дельных соображений о современном искусстве), сегодня ситуация такова, что различные виды искусств утратили свои специфические средства выражения. И это касается всех видов искусств, а не только живописи, о которой мы здесь говорили, ссылаясь на Казимира Малевича. Утрачена специфика абсолютно всех языков искусств, включая технические виды искусства, такие как кино и фотография. То есть речь идет не просто об изобразительном искусстве, но и о современных в собственном смысле видах искусств. И **задача, стоящая в этих условиях перед современными художниками**, достаточно сложна. Они должны создать заново конвенцию по поводу возможных выразительных средств, чтобы сохранить саму *идею* выразительного средства.

При этом язык искусства – что очень важно осознать – становится неспецифическим и, более того, несобственным. Проще говоря, искусство сегодня лишается всякой цеховой привязки, размыкается вовне и фактически заимствует свой язык у массовой культуры и масс-медиа. Но в этом нет ничего упадочного или трагического, поскольку масскульт и масс-медиа – это та область, где проявляет себя сегодня связанность людей, их включенность в систему отношений. Это то, что Валерий Александрович называет коммуникацией, а Виктор Васильевич – со-бытиём. И вообще сегодня искусство и интерпретации искусства оставляют в стороне изображение в пользу *отношения*. Многие виды искусства мыслятся сегодня именно как отношение. Это позволяет по-новому взглянуть на природу выразительного средства, а также продолжать делать искусство и размышлять о нем, когда изображение, зрелищность, выставяемость и проч. перестают быть его определяющей характеристикой. А вот если меня спросят, где зрелище, какое место занимает зрелище в этой изменившейся картине, я отвечу: это товар, который целиком и полностью сместился в область арт-рынка.

### ***И.М. Бакутейн***

Сегодня в культуре очень сложная ситуация, и по многим причинам. Художественный мир *не изолирован* от всего остального мира, и те проблемы, которые стоят перед всеми людьми, стоят и перед художниками. Основная проблема состоит в том, что в мотивации художника сочетаются интерес коммерческий и интерес чисто художественный. Парадокс такого сочетания был неразрешимой проблемой в истории искусств, начиная с того момента, как искусство существует в качестве отдельного самостоятельного института, примерно с XVII века. Художник должен зарабатывать на жизнь и одновременно думать о возвышенном. В этой **оппозиции коммерция воспринимается** как низменный мотив. Отсюда возникают концепции о месте художника в обществе, о смерти художника, идея вынужденного аутсайдерства. Баланс этих интересов в нашем искусстве сложился еще в 70-е гг. за счет того, что художники независимо жили в состоянии сознательного аутсайдерства, занимаясь исключительно возвышенным. Поэтому было сделано так много замечательного и интересного. Художники зарабатывали на жизнь другими занятиями. И что очень важно, художник жил в условиях стабильной, сложившейся символической системы, которой являлось советское общество и советская культура (официальная или неофициальная – совершенно не важно). Постепенно было осознано одно очень важное обстоятельство: как можно вступать во взаимодействие с этой официальной культурой (поскольку она

была богатой, развитой, многообразной и по сути имела в себе всю полноту функций). Эта культура не имела одной очень существенной функции: она не могла осознать сама себя. Специфическая лживость советской ситуации являлась признаком отсутствия рефлексивности. Поэтому вторая культура – независимая, или альтернативная, – взяла на себя эту функцию. Это было нормальное взаимодействие.

В условиях этого противостояния сложилась идеология неофициального, независимого искусства. Задача тогда упрощалась тем, что понятна была система ценностей – за что и против чего выступает художник. В нормальной эстетической ситуации художник неизменно выступает против чего-то. У него есть свои эстетические ценности, которые он защищает, но он всегда настроен против общества, поскольку любая общественно-политическая система репрессивна. В любом обществе, американском или европейском, всегда существует повод для того, чтобы художник выражал протест, и это очень сильно стимулирует творчество. И вот этот баланс нарушен сейчас по понятным причинам.

Возникает интересный вопрос – может ли художник на собственном языке сказать о чем-то важном для общества? Существуют особые художественные средства, с помощью которых художник может выразить протест метафорическим образом. В этом сила и специфика русского искусства: метафорика протеста в нем была очень четко отработана. Выражение протеста в метафорической форме берет свое начало еще в работах передвижников. Причем протест находил свое проявление в том, что наше искусство было менее визуально и более вербально, чем западное, – своего рода «литературоцентричность». Сейчас же ситуация парадоксальна – нет стабильной, сбалансированной символической системы, контекста, с которым можно каким-либо образом вступать во взаимоотношения. Проблематика и тематика современного искусства утратили самоочевидность, убедительность; самонаправленность жестов довольно невнятна. Поэтому так много появляется работ, которые демонстративно, декларативно вторичны. Если рассматривать это лишь как процесс становления структур и отношений – то наблюдать за ним интересно, но о чисто художественном качестве говорить не приходится. Обратившись к любому отрезку истории искусств, мы увидим, что все-таки требуются идеи радикализма, некая законченность, определенность жеста, его доведение до четкости и прозрачности. Такой радикализм должен быть мотивирован чем-то, а в современной ситуации он не мотивирован. Получается, что раньше художник репрезентировал определенные идеи, интерес определенных групп, своего рода эстетическое инакомыслие. Сейчас же художники репрезентируют самих себя и свой коммерческий интерес. Поэтому помогать художнику нет никакого смысла. Раньше критик помогал художнику, поскольку тот репрезентировал какие-то важные общественные идеи и его работы обладали эстетической, экзистенциальной и политической мотивировкой. В этом была некоторая ясность, а сейчас нужно сделать огромное усилие, чтобы ее обрести и понять, что хочет сказать художник. Задаваясь этим вопросом, мы подразумеваем, что художник представляет нечто большее, чем является сам. Один мой знакомый галерист сказал: «Искусство, чтобы быть проданным, должно быть понято». Акт понимания предшествует акту приобретения. Стандартная ситуация искусства – это сложившийся контекст, с которым возможно как-то рефлексивно взаимодействовать на языке визуального искусства, вырабатывать какие-то метафорические системы. Но баланс между искусством и политикой, например, – вещь очень тонкая. Если

он нарушается, возникает буквальное переложение проблематики, и это подтверждается тем, что политическая проблематика гораздо более аутентично выражается самими политиками.

Современный художник обучается одной важной вещи – не только создавать свои собственные тексты, а еще создавать контекст. Каждый – творец собственного контекста, что гораздо более сложная задача. Проблематика – это один из синонимов контекста, но не единственный. Для того чтобы выработать проблематику, нужно приложить усилия, как-то сосредоточиться. В результате возникает новая проблема – концепция карьеры художника. Выигрывает тот, кто правильно придумал концепцию своей собственной карьеры, и, может быть, наиболее дальновиден тот, кто ставит себя в особое дистанцированное отношение к коммерциализированной ситуации, просчитывает шаги и решает задачу концентрации – но положительных примеров такого рода довольно мало. Налицо ситуация, аналогичная тому, что происходит в экономике: возникает конкуренция как следствие включения русского арт-мира в международный мир. Поскольку западное визуальное искусство не отделено барьером языка, то сегодня нам становятся видны профессиональные трудности и проблема конкуренции идей представляется очень важной.

Нужно сказать, что на самом деле индивидуальные достижения волнуют людей гораздо меньше; важно, чтобы были созданы правильно организованные институты, чтобы сложилась система. Одной из аксиом международной художественной сцены является то, что правильное искусство может быть создано только в правильном месте. Смысл и ценность произведения стали настолько непонятны публике, что публика передоверяет оценку искусства экспертному сообществу. То, что Пабло Пикассо – гений, люди знают потому, что он находится в музеях; таким образом они делегируют права оценки профессионалам. Следовательно, возросли значение и ответственность профессиональных институтов. Покупка искусства в такой-то галерее гарантирует качество, стоимость и ценность. Не важно, насколько ты гениален – главное, чтобы тебя представляла галерея со стабильной репутацией. Поэтому умение художника ориентироваться имеет сейчас первостепенное значение.

Есть масса художников, которые сделали фантастическую карьеру; однако возникает сильное сомнение в эстетической ценности их произведений. Они гениально продумали свой социальный образ, ориентируясь на правильные галереи, правильную критику и совершая модные жесты. Я принадлежу к поколению, которое считало, что есть абсолютные эстетические ценности. Если считать, что все относительно и условно, то все покупается и продается.

Специфика нынешней художественной ситуации имеет два основных момента. Первый, структурный, состоит в том, что новая система искусства и новые институции все еще в процессе формирования. Второй заключается в том, что вместе с этим формируется новая система общественного вкуса (взамен санкционированной государством системы вкуса), которая основана на независимой эстетической базе.

### *о. Яков Кротов*

История как искусство – это не тривиальная «философия истории», «историософия», «методология истории». Искусство как история – это украшение, развлечение и наслаждение для историка и его читателей. Таково по определению искусство, что не означает тождественности искусства и украшений, развлечений и наслаждений.

Искусство по определению антипрагматично и бесполезно. Все, что имеет цель и способствует продлению жизни (огонь, если он согревает, палка, если она копает, нападает, защищает, строит, слово, если оно сообщает) – все это не искусство.

История антипрагматична, поскольку наполняет существование смыслом. Бессмысленное, «животное» существование есть то, с чем борется история, хотя быть скотиной прагматичнее, чем быть человеком. Продолжительность жизни, возможно, короче, но беспокойства намного меньше. Поэтому в истории человечества так мало собственно истории и так много скотства. Иначе антипрагматично искусство. Оно борется со смыслом, и в этом отношении искусство вторично по отношению к истории. Преодоление смысла есть своего рода вторичная возгонка жизни, освобождающая ее от малейших остатков прагматичности. Оказывается, и смысл может быть прагматичен, даже очень прагматичен – ведь продолжительность жизни, которая растет по мере осмысленности существования, все-таки очень недурной довесок, не говоря уж о том, что благодаря смыслу появляется еще и качество жизни, которое животным, видимо, не снилось. Между бессмысленностью искусства и бессмысленностью доисторического существования такая же разница, как между нагим человеком и человеком голым. История – одежда.

Искусство возникает всюду, где человек поднимается над самим собой, не вступает в торги с собою, трансцендирует, преодолевая самый смысл. Жест и танец – это не искусство, это даже не история, это вполне животное поведение, коммуникативное явление. Слово несравненно выше, но тем не менее искусство возможно и в жесте, и в слове, и это абсолютно равновеликое искусство. Танец – явление культуры, замечательное и нужное, но вдруг среди танца у кого-то одного (искусство всегда – от одного) возникнет движение или ритм, которые – искусство. Точно так же в слове – в потоке замечательных слов, вполне культурных, но именно в силу этой культурности ремесленнических, – внезапно у кого-то обнаруживается проблеск искусства. «Обнаруживается», как Америка «обнаружилась» Колумбу. Явление искусства – точно ли «явление» из некоего предсуществующего мира, в который «прорываются», или оно не явление, а создание? Ответить на вопрос иначе, как искусством же – искусством мышления, – невозможно, а где искусство, там любовь, ответ бесконечно сложнее вопроса.

Определить, произошло ли явление (создание) искусства, проще всего по забавному признаку: искусство поддается тиражированию. Найденные (созданные, сотворенные) кем-то жест, слово, песня, танец подхватываются, они становятся популярны. Правда, остается одна нерешаемая проблема: все ли, что тиражируется, искусство, и все ли искусство тиражируется? Легче ответить на второй вопрос: слишком многие люди, которые могли бы творить искусство, не родились, были убиты, умерли преждевременно, просто спились. Наверное, тиражируется не только искусство – иначе пришлось бы попросту отрицать существование зла, которое не только паразитирует на добре, но иногда в лоб уничтожает добро, заменяя его пустотой. Плохо ли тиражирование? Да нет. Николай Бердяев сравнивал творчество (а под творчеством он понимал, безусловно, именно искусство как нечто бесосновное, неотмирное) с извержением вулкана. Взрыв огня, короткий, как сама жизнь, и затем долгое остывание, превращение в черный туф. Но вообще-то человеческая жизнь совершается как раз не в огне, а на туфе.

Угодно считать жизнь, полную смысла, опошлением, паразитированием на запредельном и беспредельном? Но это и есть высшая пошлость, пошлость гностицизма и эпигонов Платона. Искусство в жизни – не как свет во

тьме, не как слово в бессловесности (это – культура). Искусство в жизни – не как смысл во свете (это – вера). Искусство – это возможность человеку преодолеть все искусственное, что постоянно наполняет жизнь. Это всего лишь возможность – но было бы абсурдно, если бы победа была непременно, если бы свобода достигалась непременно, ведь непереносимость и есть несвобода.

История, конечно, постоянно поглощает искусство, наполняя его смыслом. Появляется «история искусства» – наука вполне людоедская, изучающая формы там, где нет не только форм, но и содержание отсутствует. История искусства есть история тиражирования, репродуцирования искусства. Прежде всего искусство тиражирует сам творец, но, конечно, без эпигонов никуда. Эпигоны – свидетельства качества; чем мощнее извержение вулкана, тем больше всякой дряни потом оседает. Там, где тиражирование, в искусство прокрадывается смысл, инфицируя извержение, превращая вулкан в костер или даже лампочку. Искусство взрывает мироздание, а ценители искусства складывают из обломков мостовую. Тиражирование есть научение и использование, процессы смысловые, противоречащие первичному импульсу искусства.

Искусство делает с человеком то, что история делает с природой: выводит за пределы. Если для природы приобрести смысл – приключение (когда пространство и время становятся осмысленными, т. е. географией и историей), то для человека приключение – не переставая быть человеком, позволить искусству приключиться с собою.

Искусство борется не только с человеком как с явлением, склонным задерживаться в собственной сути. Искусство борется с красотой. Красоты много в природе, не человек ее туда вносит, но человек открывает красоту и развивает ее. Это великое удовольствие – и уже поэтому не искусство. Искусство встряхивает красоту, использует ее как материал, но искусство выше красоты.

Искусство подстерегает человека всюду, начиная с дочеловеческого. «Первобытные формы искусства» – так человек обозначает то, что мог бы сделать и зверь. Разукрасить свою кожу или свое гнездо, использовать свое тело для общения, подачи сигнала – все это может и животное, может и делает. Отпечатки ладоней на стене пещеры – первобытное искусство, т. е. вообще не искусство. Вот изображение медведя на той же самой стене – искусство.

Искусство фальсифицируемо: воспроизводимость и тиражирование как одного произведения, так и – что куда важнее – первичного импульса, «приема» – означают легкость фальсифицирования. Никогда нельзя уверенно сказать, подлинное искусство перед нами или вторичное. Профессионализм искусствоведа не в том, чтобы уверенно судить, а в том, чтобы наслаждаться неуверенно.

Искусство паразитирует на любом явлении человеческой культуры. Кажется, что это не паразитизм, а симбиоз, что искусство добавляет, облагораживает, возвышает. Нет, конечно. Насколько искусство добавляет, настолько оно перестает быть собой, настолько совершает грехопадение в историю, а то и в биологию. Искусство существует не ради искусства, разумеется; искусство ради искусства – такое же кощунство, как вера ради веры, познание ради познания, человек ради человека. Что же говорит язык, когда говорит о каком-то научном свершении, что оно – «на грани искусства»? Искусство все – грань, вспышка, сигнализирующая о приближении к тому, что для животного – бред, для человечества – ненормальность, а для каждого отдельно-го человека – норма.

Искусство есть преодоление смысла как чего-то обязательного. Не только общеобязательного, но и лично обязательного. Искусство творится личностью, и оно же творит личность как сгусток свободы – бессмысленной не по беспощадности, а по любви. История побеждает биологию, превращая стадо в человечество, искусство побеждает человечество, превращая его в людей. **Даже опошление, тиражирование искусства есть тиражирование личного, а не коллективного, для этого и совершается.** Конечно, такое тиражирование не есть персонализация, но оно может быть катализатором, камертном персонализации.

Личность есть лицо, которое перестало быть лицом-для-другого и стало лицом-для-себя. Дом без двери. Вселенная становится в этом дворе внутренним двориком, не более. Другой войти не может. Искусство и есть история-для-себя, наука-для-себя. Можно коллективно слушать симфонию, но от этого она не перестанет адресоваться автору симфонии и только ему, и только благодаря этой абсолютной приватности акта искусства оно с таким восторгом принимается человеком как свое. Другой сказал то, что есть мое, что и есть я, – вот облегчение. Тут искусство приходит на помощь человечности и любви, которые по определению тогда полноценно выходят к другому, когда не нуждаются в другом, когда «посторонним в», причем посторонние – все. В конечном счете взаимообмен именно искусством составляет ту тайную историю человечества, которая одна искупает биологию человечества, бессмысленную и беспощадную, и историю человечества, осмысленную и тем более беспощадную к каждому отдельному человеку.

### Список литературы

*Адорно Т.* Эстетическая теория / Пер. с нем. А.В. Дранова. М.: Республика, 2001. 527 с.

*Блок А.А.* Искусство и газета // *Блок А.А.* Собр. соч. в 8 т. Т. 5. М.; Л., 1962. С. 473–479.

*Бычков В.В.* Художественный Апокалипсис Культуры. Строматы XX в. Кн. I–II. М.: Культурная революция, 2008.

*Бычков В.В.* Эстетическая аура бытия. Современная эстетика как наука и философия искусства. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 784 с.

*Зедльмайр Х.* Утрата середины / Пер. с нем. С.С. Ваняна. М.: Прогресс-Традиция; Территория будущего, 2008. 640 с.

*Кошут Дж.* Искусство после философии / Пер. с англ. А.А. Курбановского // Искусствознание. 2001. № 1. С. 543–563.

*Толстой Л.Н.* Что такое искусство? URL: [http://rvb.ru/tolstoy/01text/vol\\_15/01text/0327.htm](http://rvb.ru/tolstoy/01text/vol_15/01text/0327.htm) (дата обращения: 30.05.2016).

*Nancy J.-L.* L'Intrus. P.: Galilée, 2000. 47 p.

*Tillich P.* Wesen und Wandel des Glaubens. Frankfurt; B.: Ullstein Bücher, 1963. 150 S.

### What is art? A round table discussion

#### *Iosif Bakshtein*

Institute of Contemporary Art. 43 Lomonosov prospect, Moscow, 119192, Russian Federation; e-mail: jbackstein@yahoo.com

#### *Evgenii Barabanov*

Eberhard Karls Universität Tübingen. Liebermeisterstr.12, Tübingen, 72074, Deutschland; e-mail: barabanove@mail.ru

**Viktor Bychkov**

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vbychkov48@yandex.ru

**Yakov Krotov**

Presbyter of the Ukrainian Orthodox Autocephalous Church; e-mail: iakovkrotov@icloud.com

**Nadezhda Man'kovskaya**

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

**Helen Petrovsky**

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

**Valery Podoroga**

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

As the outcome of the round table discussion on *What is art*, various philosophical strategies were suggested to address the problems of art in general, and modern art in particular, its mode of existence and ways of reception. The participants used diverse methodologies in their reflections on the metaphysical foundations of art as well as its social role; special consideration was given to the question what kind of conceptual apparatus should work best when dealing with contemporary art: may one still speak of ‘beauty’ and ‘the sublime’, or it is time to invent a new analytic language? Particular approaches were tested on a number of works of 20<sup>th</sup> century art from Marcel Duchamp and Kazimir Malevich to Joseph Kosuth and Roni Horn; this resulted in proposing the models of interpreting art where it is regarded either as a direct action or an event.

**Keywords:** aesthetic categories, contemporary art, event, the sublime, the beautiful, judgement of taste, interventionism, performance

**References**

- Adorno, T. *Esteticheskaya teoriya* [Aesthetic Theory], trans. by A. Dranov. Moscow: Respublika Publ., 2001. 527 pp. (In Russian)
- Blok, A. “Iskusstvo i gazeta” [Art and a Newspaper], in: A. Blok, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 5. Moscow: Goslitizdat Publ., 1962, pp. 473–479. (In Russian)
- Bychkov, V. *Esteticheskaya aura bytiya. Sovremennaya estetika kak nauka i filozofiya iskusstva* [The aesthetic aura of being. Modern aesthetics as science and philosophy of art]. St. Petersburg : Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2016. 784 pp. (In Russian)
- Bychkov, V. *Khudozhestvennyy Apokalipsis Kul'tury* [Artistic Apocalypse Of Culture], 2 vols. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2008 (In Russian)
- Kosuth, J. “Iskusstvo posle filozofii” [Art after Philosophy], trans. by A. Kurbanovskiy, *Iskusstvoznaniye*, 2001, No. 1, pp. 543–563. (In Russian)
- Nancy, J.-L. *L'Intrus*. Paris: Galilée, 2000. 47 pp.
- Sedlmayr, H. *Utrata serediny* [Loss of the Center], trans. by S. Vaneyan. Moscow: Progress-Traditsiya Publ.; Territoriya budushchego Publ., 2008. 640 pp. (In Russian)
- Tillich, P. *Wesen und Wandel des Glaubens*. Frankfurt; Berlin: Ullstein Bücher, 1963. 150 S.
- Tolstoy, L. *Chto takoe iskusstvo?* [What is Art?]. [http://rvb.ru/tolstoy/01text/vol\_15/01text/0327.htm, accessed on 30.05.2016]. (In Russian)

## ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

*Анн Сованьярг*

### ЭКОЛОГИЯ ОБРАЗОВ И МАШИНЫ ИСКУССТВА\*

*Анн Сованьярг* – профессор философии университета Нантерр. 200 Avenue de la République, Nanterre, 92001, France; e-mail: phljrn1@yandex.ru

В данном исследовании автор размышляет о делезианской теории образа, представляющей собой альтернативу знаково-семиотической традиции в трактовке этого понятия, основанной на репрезентативной и психической роли образа. Прорабатывая обширный корпус текстов Делёза, автор статьи фокусируется на исследовании образа-движения, о котором Делёз пишет в работе «Кино», и индивидуации как принципа механики образа. В рамках этого философского подхода образы рассматриваются как действия аффектов и сил, не специфичные для искусства как некоей культурной целостности, а принадлежащие к тому же порядку, что и материя, и обладающие длительностью и протяженностью (в бергсоновском смысле). Кинематографический режим (возможности монтажа и кадрирования) подчеркивает динамический характер возникновения образа в результате индивидуирования материи. Так действие образа может быть описано не через уподобление и схему интерпретации, а через эксперимент и процесс становления. В данной статье получает свое развитие ряд важных направлений делезианской эстетической мысли, а также предлагаются оригинальные интерпретативные решения, разъясняющие ключевые понятия философии Делёза.

**Ключевые слова:** образ, движение, материя, индивидуация, кино

---

Обращаясь к кино, Делёз разделяет проблематику образа на проблему реальной индивидуации и тип особой области ментальной репрезентации, что обозначает разрыв с более ранними работами, в которых образ размещался в области ментального и понимался как «образ мышления». От «Марселя Пруста и знаков» (1964), где литературные открытия спасают гибельный образ

---

\* Публикуется с любезного разрешения Анн Сованьярг и редактора сборника, в котором издана эта статья, Лоренцо Винчигуэрра: *Pouparler. Deleuze entre art et philosophie* / Ed. L. Vinciguerra. Reims: EPURE, Presses Universitaires de Reims, 2013.

мышления, производящего жалкую философию репрезентации, до «Различия и повторения» (1968), призывающих к «мышлению без образов», Делёз размещает образ в зоне ментальных проекций, требуя также «нового образа мышления». Но начиная с 1983 г., с работ о кино, образ становится двигателем чувственного различения, действительной индивидуации.

Между этими двумя крайними точками образ, конечно, меняет свой статус и движется в соответствии с проблематикой знака, в которой он исследуется, от интерпретации, рассматриваемой как ментальная в 1964, до экспериментирования с машинами, предложенного Гваттари и придавшего их коллективной работе («Дизъюнктивный синтез», 1970) новое напряжение<sup>1</sup>. Может показаться, что в «Логике смысла» и во втором варианте «Пруста и знаков» (1970) Делёза еще интересовала знаковая интерпретация, но с момента знакомства с Гваттари режим интерпретации определенно занимает место среди множества других режимов знаков, расцветающих пышным цветом из тех семиотик, которые авторы определяют как ризому («Ризома», 1976). Они уже не предполагают никаких преимуществ, ни ментальных (человеческих), ни даже лингвистических. Как и образы, знаки более не имеют ценности в качестве искаженных материальных двойников некой ментальной репрезентации или сигнификации, но разворачиваются в карты аффектов, в экологической семиотике, в этологии некой территории.

Образ более не понимается через репрезентативную функцию как образ, видимый неким сознанием, а становится эффектом материи, образом-движением. Тем не менее этот образ-движение неуловим на индивидуальном уровне, как нечто отдельное, а также не сводим к эффектам гуманистического искусства или искусства кино. Определяемый через семиотическую индивидуацию, образ-движение подразумевает работу с семиотиками и ритурнелями, которую Гваттари представляет в «Машинном бессознательном» (1979) и впоследствии разрабатывает вместе с Делёзом в «Тысяча плато: Капитализм и шизофрения» (1980). Ибо всякий образ-движение подразумевает среду индивидуации, коллективное взаимодействие при индивидуации, свою экологию образов. Именно на такой экологии образов я бы хотела остановиться подробнее, проследив связи образа в качестве индивидуации с семиотическими ритурнелями.

В такой перспективе искусство становится семиотической социальной техникой и своеобразной политикой, безусловно, заслуживающей внимания, но не обладающей никакими особыми духовными преимуществами по отношению к другим типам образов-движения. В связке устройства, которое индивидуирует (*individue*) искусство в нашей культуре, с этими индивидуированными (*individuanes*) образами, образами-движение и образами-время, заданными Делёзом для кино, экология индивидуированных образов применяется к машине или машинам искусства Запада и не рассматривает искусство как уже заданное эстетическое единство культуры. Напротив, речь идет о том, чтобы изучить сборку «Искусство» и его медленную и неравномерную индивидуацию как особого актора, независимо от культуры, в заданной витально-социальной перспективе, как образ в делезианском смысле, как экологическую семиотику в гваттарианском смысле, как машину искусства.

<sup>1</sup> *Deleuze G., Guattari F. La synthèse disjonctive // L'Arc. 1970. No. 43. P. 54–62; первая совместная статья двух авторов, посвященная, как показывает ее название, понятию дизъюнктивной машины письма, которое они разрабатывали.*

## От образа мысли к индивидуации

Как только образ определяется через витальный процесс различения, он более не подлежит рассмотрению в рамках проблематики воспроизведения и подражания модели, не подчиняется условиям, накладываемым оригиналом на копию. Освобожденный от функций репрезентации и воспроизведения, он обнаруживает свою продуктивность. Делёз и Гваттари, оба вместе и каждый по отдельности, всякий знак определяют как такую индивидуирующую встречу (сигнал по Симондону), которая обретает плоть в жизненной перспективе, в *режиме* знаков, в экологической семиотике. В своем диетическом и одновременно политическом значении эти режимы знаков соединяют дискурсивные означающие языка с неозначающими материальными, витальными, техническими и социальными кодировками (*codages*). Эти семиотики всегда множественны, они устанавливают взаимодействие материальных и биологических кодов, функциональных свойств и ассоциированных сред, которые разделяются и обретают многообразие выразительных свойств, характерных для живых социальных образований, коллективных сборок существования.

Эти семиотики задают зоны индивидуации по примеру жизненных миров животных Иксюля, которые растут вокруг сложноорганизованных образований, сингулярностей, отличных, но тем не менее взаимодействующих, ритурнелей знаков, которые достигают экологической плотности. Эти семиотики побуждают нас, как мне представляется, связать гваттарианскую ритурнель из «Машинного бессознательного» и ее повтор в «Тысяче плато» с бергсонинской проблематикой образа, которую Делёз разрабатывает в книгах о кино. Проблема образа более не определяет статус мышления, способного рассматривать эффекты своего использования, как было в случае образа мысли, но касается производства субъективности, проходящей в процессе индивидуации сквозь материю. Вот тот узел, в который книги о кино сплетают бергсонинскую проблематику образа как чувственно-двигательной индивидуации, ощущаемого центра неопределенности, вычерчивающего свою перспективу, раскладывающего свой веер восприятий, действий и аффектов, субъективных и материальных.

Следовало бы говорить не столько о разрыве или радикальном повороте, сколько об усилительном рывке, которым к критике репрезентации и имитации работ 1960-х гг. добавляется цельная аргументация, тщательно разрабатываемая от «Различия и повторения» до «Тысячи плато», от «Кафки» к «Спинозе. Практическая философия» (“*Spinoza: Philosophie pratique*”), посвященная индивидуации, определяемой как различ(ен)ие, этовость (*heccéité*), впоследствии образ.

В «Различии и повторении» образ-индивидуация вполне присутствует, поскольку философия различия опирается на философию индивидуации будущего, которая не ставит в центр субстанциализированного индивида, завершенную форму, антропологическую душу или логического субъекта. Эти безличные индивидуации и доиндивидуальные сингулярности, стольким обязанные Симондону, предполагают двойное определение различия: как индивидуации или актуализации, с одной стороны, и субъективации или виртуальной плотности, с другой.

Эти два аспекта различия, обсуждаемые в докладе о драматизации (1976) и «Различии и повторении», чрезвычайно важны для понимания взаимосвязи критики репрезентации и более поздних тезисов об образе как индивидуации.

Различание (*différenciation*) относится к движению актуализации, которое определяет генезис индивидуированных (*individuéés*) форм и устойчивых образований. Эти последние в качестве индивидов предполагают, в свою очередь, виртуальное различие (*différentiation*) интенсивных сингулярностей, которые каждое мгновение случайно возникают в актуальной индивидуированной системе и обуславливают ее идеальную плотность и согласованность. Такова двойственность актуальной индивидуации и виртуальной субъективации, которая определяет различие (*différance*). Мне представляется, что эта двойственность различия, появляющаяся в период «Различия и повторения» в несколько более сложном виде *différenciation* (знак внимания фукольдианскому анализу Раймона Русселя и игре с подменной фонем b/p), придает новый импульс определению индивидуации через этоность в «Тысяче плато» (Делёз и Гваттари, 1980) и «Спинозе. Практической философии» (Делёз, 1981), прежде чем по-новому развернуться в образе-кино.

Это объясняет полную противоположностей историю понятия «образ»<sup>2</sup>: оно обозначает критику репрезентативного мышления, начиная с «Ницше и философии» (1962) и «Пруста и знаков» (1964) до статьи «О Ницше и образе мысли», вышедшей в том же году, что и «Различие и повторение» (1968). Репрезентативное мышление, следовательно, видится режимом мысли, увлекаемым трансцендентностью истины. Ницше и Пруст предложили заменить его спасительным «новым образом мысли»<sup>3</sup>. В «Различии и повторении» «Образ мышления», субстанциализированный прописной «О», затвердевает в качестве преимущественной модели, делаясь ареной противостояния Канту и позволяя утвердить полемическую философию различия как мышление «без образа», то есть критику репрезентативистского разума, лишённую какой бы то ни было трансцендентной иллюзии<sup>4</sup>. То есть образ указывает на процесс репрезентации, от которого мышление должно освободиться.

Когда Делёз и Гваттари в книге «Что такое философия?» вновь начинают использовать выражение «образ мысли», речь тем не менее идет больше не об этом пугале репрезентативистского Разума, но об условиях допущения любой философии. Образ мышления делается, следовательно, трансцендентальным условием разума, а не его репрезентативной трансцендентной иллюзией. Это более не среда ложного мышления, но то конститутивное измерение, которое всякая философская мысль несет с собой и которое каждая великая философия трансформирует. Образ становится условием индивидуации мышления. Список этих образов мышления совпадает с именами главных действующих лиц философии и для Делёза, и для Гваттари: Фуко и Спиноза, Ницше, Маркс, Бергсон названы преобразователями мышления, даже теми, кто предложил новые образы мышления, поскольку они индивидуировали новые теоретические перспективы, создавая новые концепты. Двигатель этой трансформации образа-репрезентации в образ-индивидуацию находится также внутри мышления, так как образ мышления понимается как его единственное и устаревшее допущение в соответствии с этологией мышления, ставящей проблему своей творческой индивидуации.

<sup>2</sup> Ее более полный анализ см. в: *Sauvagnargues A.* Deleuze. Empirisme transcendantal. P., 2011. Гл. III; *Idem.* Deleuze et l'art. P., 2005. Гл. III.

<sup>3</sup> *Делёз Ж.* Ницше и философия. М., 2003. С. 97; *Делёз Ж.* Марсель Пруст и знаки. СПб., 1999, последняя глава, а также *Deleuze G.* Deux régimes de fous textes et entretiens, 1975–1995. P., 2003. P. 283.

<sup>4</sup> *Делёз Ж.* Различие и повторение. СПб., 1998. С. 208.

Это связано с тем, что образ ассоциируется с классической проблемой актуализации и предполагает столкновение с теми решениями, которые метафизика за свою длинную историю предложила для вопросов репрезентации, воспроизведения, имитации или партиципации. Poleмичность роли, которая отводится понятию образа в «Низвержении платонизма» (“Renverser le platonism”) или «Различия и повторении», это ясно показывает: используя это слово, Делёз настойчиво пытается выйти из сети, расставленной репрезентацией и онтологическим различием между моделью и копией. Но этому полемическому плану также соответствует творческий уклон новой философии индивидуации, различения (*différenciation*), этоности, образа-движения.

Этоность содержит в себе дуальность различия «Различия и повторения», но также предлагает несубстанциальную философию безличных индивидуаций и доиндивидуальных сингулярностей. Индивид определяется не формой и не функциями, но своей длительностью, сложными связями скорости и замедления и протяженностью, мощными изменениями, способностью действовать и испытывать воздействия. Такая индивидуация через этоность, понятая как модус, в свою очередь преломляется по обе стороны актуального и виртуального, которые и составляют спинозистскую этологию. Актуальное становится длительностью, скоростью и замедлением, а виртуальное – протяженностью и колебанием силы. Тело, орган, субъект определяются этими режимами индивидуации, безличной и несубъектной. Таким образом Делёз и Гваттари совершенно иначе видят связь между знаком и силой, на страницах «Кафки» с убедительностью призывая перейти от морали интерпретации (означивание) к этологии силы (аффект).

Это разделение на протяженность и длительность, которое следует выделению двух сторон различия, индивидуализирующегося различия различания (*différenciation*) и виртуального и субъективирующего различения (*différentiation*), предвещает двойственность образа-кино. Так понимаемый образ развивает симондоновскую этоность и спинозистскую этологию: он предполагает отношение чувственных сил, высвобождаемых аффектом, чья индивидуация совершается без необходимости иметь субстанциальные характеристики, преломляющихся на длительность (скорости и замедления актуализации) и протяженность (колебания виртуальной силы). Следовательно, сила – это не только набор отношений, это образ. Такой образ-индивидуация не является ни образом-объекта до образа-для-сознания, ни психологической данностью или репрезентацией сознания, ни направленностью на объект или репрезентацией вещи. Поэтому образ покидает онтологию репрезентации и ее несказанные высоты, чтобы обосноваться на поверхности, как смысл, в этологии чувственных индивидуаций, образ-движение, который обновляет свою чувственно-двигательную дугу, и образ-время, который растягивает сенсорно-моторную дугу до разрыва в точке виртуальной субъективации.

Этологическая карта индивидуирующихся семиотик, ритуриелей показывает этику аффектов, этологию биосоциальных машин. Семиотика сил (длительности) показывает этику сил (протяженности): так этоность, которая не выкраивает некий класс индивидов или предварительно сформировавшихся существ, но улавливает становления в действии, уже предполагает эту новую философию образа-индивидуации. Ее самое прямое и самое подрывное следствие в отношении философии искусства состоит в том, чтобы перейти от репрезентации, проще говоря, старых онтологий образа, отделявших через противопоставление модель и копию, к философии становления, индивидуации и метаморфоз.

## От метафоры к кругообороту (circuit) интенсивности

Эта новая философия индивидуации через этовость развивается от «Анти-Эдипа» к «Кафке», на материале литературы и из критики интерпретации в психоанализе.

Делёз вслед за Гваттари, который ввел понятие трансверсальности и различие между машиной и структурой<sup>5</sup>, предлагает радикальную критику литературного образа как фигуры слова или метафоры. В том, что касается фигур стиля («соляный анус») и связей между литературным персонажем и реальностью, избитая парадигма подражания отвергается. Поскольку подражание в процессе своего спекулятивного воспроизведения разводит две стороны процесса и понимает их как субстанциальные, автономные и предшествующие отношениям между ними, в то же время предписывая копии невозможную задачу обозначения своей модели, старинная онтология оригинала и репродукции полностью уничтожается в логическом (это имитирующий создает свою модель, читаем в «Ризоме»), биологическом (симбиоз орхидеи и осы, гибридизация растений и животных заменяют воспроизводство подобного) и эстетическом планах (произведения Кафки – машина для экспериментирования, а не интерпретации). То есть образ, в данном случае литературный, в качестве работы бессознательного понимается не как репрезентация, а как реальное производство, производящееся через этовость, становление между осой и орхидеей, литературой и реальным, образом и его моделью. Между двумя сторонами процесса, сводимыми образом в его конституирующем движении до экстремально незначущих величин, устанавливается зона неразличимости через «захват силы»<sup>6</sup>, модуляция между силами и материалами.

Из прекрасного определения искусства как этовости вытекают по меньшей мере два следствия: прежде всего, если имитирующий создает свою модель вместо того, чтобы быть редуцированным онтологическим различием до вторичного произведения, зеркальное отношение имитации в действительности скрывает становление. Оно описывается как минорное становление, которое производит свою мажорную норму, от «Кафки» к «Тысяче плато». Мимесис как процесс имитации, получается, всегда подразумевал становление. Откуда следует, что при попытке произвести вторичную реальность (ре-продукцию), подражая модели, происходит индивидуация через этовость, которая вовлекает стороны процесса в отношение, характеризующееся через становление; и это отношение их перестраивает. Вот что освобождает искусство от любых теорий аналогии и сходства, воспроизводства или структурной гомологии. Гваттари и Делёз, вместе и по отдельности, снова и снова повторяют: нужно перейти от интерпретации к экспериментированию, и это действительно как для лингвистического плана стилистических вариаций, так и для семантического плана индивидуации персонажей и литературных превратностей. «Речь идет уже не о Мимезисе, а о становлении: Ахав не имитирует кита, он становится Моби Диком, переходит в зону соседства, где уже не может отличить себя от Моби Дика»<sup>7</sup>.

Этот переход от интерпретирования к экспериментированию удачно раскрывает переход от образа как репрезентации к образу-индивидуации. Поэтому Гваттари отказывается от всех моделей психоаналитической или

<sup>5</sup> Guattari F. *Psychanalyse et transversalité*. P., 1972, ключевое исследование.

<sup>6</sup> Делёз Ж. Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения. СПб., 2011. С. 72.

<sup>7</sup> Делёз Ж. Критика и клиника. СПб., 2002. С. 109.

литературной интерпретации, низводящих фигуру (литературный образ, симптом) до воображаемой идентификации или структурного соответствия отношения. Но речь ни в коем случае не идет о критике образа, поскольку Делёз вместе с Гваттари заменяют метафору по принципу аналогии на образ-становление, новую индивидуацию, которая создает небывалую эвотность, конституирующий образ, который производит область нового опыта, экологический образ. Следовательно, это еще большая метафора, если метафора предполагает перемещение из области прямого смысла в область переносного смысла, и можно сохранить лексику метафоры, как это однажды сделал Гваттари, при условии ее определения через продолжающееся изменение и становление сил.

Статус образа в искусстве и литературе определяется классической проблемой искусства как подражания, репродуцирования, миметизма в этологии животных, как это видно из известного примера осы и орхидеи. Литературный образ и становление-животным отмечены одной и той же проблематикой перехода от имитации (мимесис) к становлению (миметизм). Такое становление-животным, объект *par excellence* повести Кафки «Превращение», исследует становление, которое затрагивает сущности, персонажей, которыми оперирует литература – в той мере, в какой трансформирует свой стиль<sup>8</sup>. Не воображаемая идентификация и не символическая структура, а реальная трансформация, которая подрывает стиль литературы, ее синтаксические и семантические режимы индивидуации, становление-животным Грегора и становление-малым языка. Образ не охватывается более своим зеркальным двойником, фантазматического (ментальный образ) или символического (структурная гомология) типа, так как он развивается как индивидуация, экспериментирование машины письма, изучающей новые социальные режимы.

С тех пор, как образ делается схватыванием, соседством, интенсивным соединением двух сторон, которые остаются тем не менее различными, он открывает кругооборот (*circuit*), чувственно-двигательную дугу через столкновение и сложение связей, длительности и протяженности без непосредственной, мгновенной рефлексивности. «Больше нет ни обозначения чего-либо посредством имени собственного, ни назначения метафор посредством фигурального, или переносного, смысла. Но вещь, *как* образ, формирует только последовательность интенсивных состояний <...> Образ – это сам пробег; он становится становлением»<sup>9</sup>.

Устаревшую репрезентативную модель зеркального образа, отделявшую модель от копии и выстраивавшую между ними иерархию в абстрактной мгновенности постоянного противостояния двух классов бытия, заменяет индивидуированная модель образа-становления. Никакая рефлексивность не является непосредственной или мгновенной. Всякий образ раскладывается как путь, и даже между лицом и его отражением в зеркале происходит разворачивание схемы кругооборота, какой бы быстрой она ни была, материальной трансформации, пространственно-временной динамической драматизации, этап за этапом, вибрирующей длительности скоростей и замедлений, варьирующейся протяженности силы.

<sup>8</sup> Zourabichvili F. *Lalittéralité et autres écrits sur l'art*. P., 2011.

<sup>9</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Кафка: за малую литературу. М., 2015. С. 27.

## Индивидуация образа-движения

Образ не является более репрезентацией сознания, ментальным содержанием, маленьким внутренним кино, как говорил Гваттари; он дан как явление индивидуации, как длительность и протяженность, материя и движение. Чтобы перейти от образа в качестве критики репрезентации к образу как индивидуации, потребовалось извлечь его из области психических репрезентаций и поместить в материальную индивидуацию. Отсюда понятно, как именно Делёз переходит от образа мысли как критики репрезентации в 1962 г. к реальному образу индивидуации, движению в материи, а не усеченной репрезентации. Схема, по которой образ уходит из области психических образований, чтобы обрести бергсонианский и симондоновский смысл индивидуации, как я надеюсь, теперь прояснена, и следует обратиться к месту философии кино внутри проблемы индивидуации, которая касается как философии субъекта, так и философии времени.

«Бергсонианское открытие образа-движения» становится отправной точкой философии кино, поскольку запрещает противопоставлять психический образ физическому движению, и вовсе не из-за соскальзывания бергсонианского образа «Материи и памяти» к искусству образов, предположительно находящему свое воплощение в кино. Проблема скорее в экологии, в сенсорно-моторной перспективе индивидуации сквозь материю, через вычитание.

Образ более не является ментальным содержанием, он индивидуируется в себе как материя и как движение. Это первичное определение образа позволяет представить его как блок материи в движении, материальный универсум кино в себе: «Здесь работает не механизм, а “машинизм”. Материальная вселенная, план имманентности является машинной схемой взаимодействия образов-движений. И вот тут-то Бергсон продвинулся поразительно далеко: эта вселенная подобна кинематографу-в-себе, это метакино»<sup>10</sup>. В этом смысле образ как спинозистская субстанция определяет децентрированный (*acentré*) план тотальности образов-движения, еще без учета их модальной индивидуации. Делёз называет это планом имманенции, неопределенным «материя=образ=движение»: «план имманентности, или план материи, мы можем определить как множество образов-движений, совокупность световых линий или фигур, серию пространственно-временных блоков»<sup>11</sup>. В этом плане невозможно выделить какой-либо индивидуализированный образ, поскольку все реагирует на все. И если в этот момент Делёз приводит философию Бергсона в соответствие со своими исследованиями кино, то это объясняется тем, что модальная индивидуация чувственных образов позволяет рассматривать восприятие и материю строго в этом же плане. В такой системе, действительно, вещь и восприятие вещи составляют один и тот же образ, одну и ту же реальность, но связанную с одной или другой системой референции, универсум как метакино, блок образ-движение-материя, или индивидуированный образ как чувственный промежуток, зазор, который прокладывает сквозь материю свою близорукую перспективу.

Однако – и здесь случай кино играет решающую роль – проблема восприятия может быть исследована, только если отталкиваться от децентрированного плана блока образов-движений, а не от воспринимающего субъекта, которому образ является в соответствии с парадигмой подражания «модель/копия», которую в конце концов принимает феноменология вместе с интен-

<sup>10</sup> Делёз Ж. Кино. М., 2004. С. 111.

<sup>11</sup> Там же. С. 113.

циональностью. Потребовалось техническое изобретение кино, чтобы восприятие проявилось (в фотографическом смысле) как экологическая индивидуация Образа-движения.

Образ-движение не значит ничего другого, кроме сенсорно- (образ) моторной (движение) дуги. Образ в обычном смысле индивидуированного образа-движения есть такая множественная индивидуация дифференцированных движений, которые составляют текучие комплексы, сила-потенция которых меняется. Такой модус индивидуации, как это было видно в случае с этовостью, не предполагает никакого устойчивого единства или тождественности, но состоит из отношения сил материальных и преходящих. Индивидуация определяется не через единство и не через тождество, но через разрез (*coupe*), который выделяет в неустойчивом универсуме сил временное соотношение скоростей, замедлений и аффектов. Такие образы индивидуируются и отделяются от децентрированного универсума материи через выбор, пренебрегая всеми теми другими образами, которые их не интересуют. Иными словами, восприятие осуществляется через кадрирование и вычитание, вытягивающее из движущегося универсума материальных сил неполные образы, соотносимые с данным конкретным образом. Это объясняется тем, что движущийся образ – точно того же порядка, что и материя, и не нуждается ни во вторичной копии, ни в психологическом переводе. Восприятие есть индивидуация. Во-вторых, индивидуированный образ появляется в кинематографическом режиме, через кадрирование и монтаж, складывание и интериоризацию. Законченный перцептивный образ, технико-социальный или витальный, возникает из нескончаемого децентрированного движения благодаря этой витальной операции изымающего кадрирования. Для определенного образа (органического тела или кинематографической машины без каких-либо преимуществ, отдаваемых живому или человеческому) воспринимать – это подслеповато прокладывать диагональ сквозь другие образы. Производство кинематографического образа, как и какого-либо витального образа – человеческого, животного, технического или растительного, – определяет этот «отрез» (*coupe*) среди других децентрированных образов-движений. Образ субъективируется, раскладывая свою сенсорно-моторную дугу, переходя от образа восприятия к образу-действию через образ-аффектацию. Эти три состояния материи соответствуют одновременно генетике субъекта и семиотике кино. Можно сказать, что так изобретаются кинетика или кинематография субъекта и в то же время физика кино.

В соответствии с этими двумя аспектами кино не только играет решающую роль, но действительно является необходимым условием учета дифференциальной индивидуации образов. Это связано со способом, которым оно предъявляет свою техничность, открывая нашему человеческому восприятию привлекательный доступ к видимому. Видимое более не соотносится с посредничеством человеческой руки или глаза, предположительно принадлежащих художнику. Камера умело настраивает этот децентрированный доступ к образу-индивидуации и приглашает нас пройти кругооборот, который отличает и привязывает наше человеческое зрительское восприятие к образу-движению. Образ кажется нам децентрированным потому, что он не производится промежуточной инстанцией человеческого восприятия и не берется в заложники сознанием художника.

Происходит переход от лишнего центра универсума Образа-движения (кинематографического универсума) к субъективированному телу вторичных образов, ни на мгновение не оставляя плана имманенции сил. Этому

кино обучает нас лучше, чем любое другое искусство этого времени. Потому что оно предлагает нам обозреть организованные нечеловечески состояния материи, восприятия газообразные или жидкие, а также потому, что оно вырезывает или высвечивает свои объекты не вполне человеческим способом. Лучше, чем другие искусства, кино выводит на свет экстраиндивидуальный аспект, социальный или технический, всех других образов искусства, визуальных и звуковых, и показывает, что они не добавляют еще один слой спиритуализации к обычному человеческому восприятию, но совершенно иначе выкраивают в материи зону субъективации, привязанную к материалу. Пример кино оказывается, следовательно, необходимым для определения статуса этих образов, сразу и индивидуированных образов и образов искусства, потому что эти фотографические и кинематографические образы индивидуализируют свои технические перспективы, не нуждаясь в (человеческом) сознании для своего появления. Относительно децентрированные, они не нуждаются в привязке к человеческому субъекту, который начал бы их испытывать, и, как следствие, нет никакой необходимости представлять их копиями объекта, который они стремились бы репродуцировать. Именно таким образом фотография устанавливает, как говорил Бергсон, восприятие в материи.

Такая встреча кино и индивидуации не дает, однако, никаких преимуществ кино, позволяющих ему брать верх над другими искусствами из-за наиболее тесного воплощения Образа-движения. Но нужно представить себе это столкновение кино, восприятия и искусств в контексте истории западного искусства, чтобы оценить технический и индустриальный кризис, который кино, следуя за фотографией, вносит в панораму искусств конца XIX в. Благородно ежась от неприязни к массовому промышленному воспроизводству, объясняя свое техническое невежество напыщенным определением свободных искусств (*beaux arts*), они подверглись с приходом фотографии и кино дикому и механическому надругательству. Но этот поворот не означал никаких технических преимуществ кино и не относился ни к чему, кроме западноевропейского представления об искусствах, которое отдает предпочтение художественному сознанию с его прибавочной остротой чувственности, восприятию в высшей степени, апогею, возвращаемому мистическому апофеозу естественного восприятия.

Камера более наглядно, чем язык, кисть, тело или музыкальный инструмент, надевает свою индустриальную маску на дискредитированного художника, машинизируя операторский глаз. Это придало кино, как и фотографии, двусмысленный статус механической воспроизводимости, отделенной от искусства из-за неспособности к духовной репрезентации и приговоренной к вульгарному удвоению реальности. В «Человеке с киноаппаратом» Вертов уже опровергает этот эстетский раскол, делая видимым кино-глаз, индивидуацию механического образа к социальной материи наших городов, небывалый сенсорно-моторный пузырь, вибрирующий новыми способами действовать и испытывать воздействия.

Ретроспективно это же относится ко всем другим искусствам, коли они понимаются как схватывание сил, а не как гениальное исключение, наделяющее духовностью обычное восприятие. Малейшее изображение пальцев, музыка ног, стучащих о землю, уже предполагает эту экологическую зону визуального, в которой неотличимы техническое, витальное и социальное, эти индивидуации образа-движения. Поскольку индивидуация не понимается более как индивидуация субъекта и не определяется ни универсальной логикой вида, ни антропологической субстанцией восприятия и не подчер-

квивает эстетического оформления художественным гением, то все образы, от органического до социального, от витального до технического, следует понимать, как убедительно выразил это Гваттари, в плане окружающей среды, социальной и ментальной экологии<sup>12</sup>. Таким образом, все искусства предполагают эти режимы индивидуированных образов, дифференцированных и специфических, в сердцевине материи проносащих материальные и социальные семиотики. Определение образа как эвотости, длительности образов-движений, протяженности Образа-времени происходит на примере кино. Однако эти понятия применяются вовсе не исключительно к кино как виду искусства или к искусству как специфической индивидуации в человеческих культурах, но действительны для всякой индивидуации. Эти понятия применимы к истории искусства, как показывает Томас Киссер, говоря об Образе-времени по поводу Тициана или Ватто, или Грегори Флакман, задающийся вопросом о длительности истории перспективы<sup>13</sup>. Но также это способствует установлению связей между проблематикой образа и экологическими семиотиками ритурнели, в отрыве от большинства идеалистических предпосылок эстетических теорий, представляющих искусство как антропологически универсальное архи-восприятие.

### Экология образов, ритурнели и машина искусства

Определение образа как витального процесса дифференциации, создающей свою чувственную перспективу, полностью переформулирует вопрос искусства, а вместе с тем и вопрос машинного появления кино. Подобный реализм образа видит историю искусства в связи с биологическим диспозитивом монтажа витального образа: во-первых, глаз как орган восприятия не имеет никаких преимуществ перед камерой. Отсюда вытекают два следствия: витальное и техническое не смешиваются друг с другом, но между ними более не выстраивается иерархия онтологически разных уровней. Монтаж в материи такого органического диспозитива, как глаз, ставит в реальности ту же проблему, что и монтаж камеры в ее социально-технической среде индивидуации. В обоих случаях речь идет об индивидуации централизованного образа, который разворачивает в материи свою сенсорно-моторную дугу. И наоборот, камера как человеческий артефакт более не вырывается из режимов органической визуальности, и над природой не надстраивается прибавочная духовная стоимость, верхний технологический слой человеческой культуры.

И во-вторых, связь между органической визуальностью и визуальностью технической или социальной выстраивается на фоне искусства. Но само искусство как диспозитив возникает из такого коллективного процесса индивидуации, который соответствует сети очень сложных и длительных социальных семиотик, которые объединяются под именем традиции. Иными словами, вопрос связей глаза и камеры ставится в рамках индивидуации искусства в нашей культуре, и то обстоятельство, что кино полагали недостойным вхождения в возвышенную область искусства, ничего не меняет. Скорее напротив, образ-кино заставляет принять свою машинную индивидуацию, свой

<sup>12</sup> Ср.: *Guattari F.* Les trois écologies. P., 1992; *Guattari F.* Chaosmose. P., 1993.

<sup>13</sup> *Flaxman G.* Gilles Deleuze and the Fabulation of Philosophy: Powers of the False. Vol. 1. Minneapolis; L., 2012; *Kisser Th.* Visualität, Virtualität, Temporalität // Bild und Zeit. Temporalität in Kunst und Kunsttheorie seit 1800. München, 2011; см. также: *Kisser Th.* Carnation et incarnation. Logique picturale et logique religieuse dans l'ouvre tardive du Titien // Revue Appareil. 2012. No. 9.

вне-человеческий образ, созданный механическим воспроизведением, и по этой причине считается недостойным Искусства тогда, когда его определяют в терминах прибавочной стоимости человеческой духовности, как гениальное индивидуальное преобразование обыкновенного восприятия. В рамках данной статьи для нас важно то, что само измерение искусства обнаруживает в этой индивидуации полисенсорных образов культуры машину искусства.

Перспектива экологии образов не предполагает никакого единства искусства, которое предшествовало бы его появлению в качестве специфического действующего лица культуры в европейском сознании. Соответственно, нет необходимости в установлении качественного скачка, освященного веками духовного разрыва между монтажом машины органического визуального (глазом), таким технико-социальным аппаратом, как камера, и индивидуацией эстетической системы человеческой культуры, соответствующей, например, эмансипации искусства со времен Ренессанса. В Европе именно в эту эпоху складывается практика селекции в области производства артефактов тех способов производства, которые обосновывались во все более избирательно унифицированном поле – поле искусства. Эстетический диспозитив, с помощью которого осуществлялся этот отбор, более не связан ни с историей духовного прогресса человечества, ни с порогом изысканной цивилизованности, который европейцы переступили раз и навсегда, притом для всего человечества. Этот неоднородный культурный диспозитив продолжительного действия следует, напротив, осмыслить как машину искусства, сингулярную и определяющую, контингентную, даже если она устанавливает для всей планеты порог мировой истории искусства.

Таким образом, в этой статье представлена попытка применить к истории искусства аргументацию, которую Делёз и Гваттари развивают в книгах «Что такое философия?» и «Тысяча плато» (глава «Геология морали»). Принято связывать историю чудесного происхождения европейской философии в Греции с подъемом европейского капитализма, с его отождествлением с моделью несомненно античной, греческой или римской, понятой как идеал, позволяющий охарактеризовать европейское Возрождение и утвердить его господство над другими известными цивилизациями в качестве вершины культурного развития. Разумеется, в искусстве, как и в философии, эта античная модель, которую каждое поколение от Декарта до Ницше, от Альберти до Винкельмана или Шиллера стремится заново определить, служит точкой опоры для утверждения универсалий Разума или Искусства, Свободы или Науки. Эту черту Европы Гваттари, а вместе с ним и Делёз объясняют притязанием определить человека вообще, то есть политикой универсализма, которую они связывают с развитием капиталистической Европы, не устанавливая, однако, прямой причинной связи между базисом и надстройкой, но скорее подвешивая множественную историчность семиотик и определяя таким образом капиталистическую семиотику<sup>14</sup>.

Философия занимает свое место в конструировании европейского сознания, которое включает и историю капитализма, и первенство, достигнутое европейскими народами в завоевании других областей земного шара и укрепившее фантазм Разума, вышедшего из Греции, чтобы распространиться в дальнейшем по во всей Европе. Так же и искусство явилось одной из стрел в колчане западного превосходства над неевропейским человечеством, которое считали иррациональным, лишенным истории, обделенным техникой и неспособным выделить искусство как независимую сферу культурной

<sup>14</sup> Guattari F. L'inconscient machinique. Essais de schizo-analyse. P., 1979.

деятельности. Это имеет значение и для большого мифического нарратива, с помощью которого Запад делает из искусства изящный культурный диспозитив, тонкий европейский деликатес и одновременно – антропологическую универсалию. Это мистическое рождение в Греции, омытое солнцем разума появление математики, философии, демократии и искусства, открывает телеологическую и колониальную концепцию всеобщей истории, рассматриваемой с европейской точки зрения.

Искусство с большой буквы, оцениваемое как ключевое движение на пути поступательного развития культуры, вписано в этот большой нарратив и с трудом маскирует под раздувшимся идеализмом возвышенных ценностей искусства историю завоеваний европейских народов.

Но искусство является не выражением человеческого гения вообще или животного порыва, а семиотической territorизацией, активным синтезом обживания, который продолжает пассивный синтез привычки. Там, где образ-движение стягивает силы, которыми подпитывается или с помощью которых функционирует (пассивный синтез привычки), возникает активный синтез обживания, ритуурнель. Речь идет об активном конституировании среды на территории, которое не следует рассматривать только в плане индивидуального тела, но как некую индивидуацию, которая предполагает свою ассоциированную среду. Ритуурнель означает сразу и план индивидуированных тел, и их схемы взаимодействий при индивидуации, биологический вид, социальное пространство. Подобно тому как машины социальны и ментальны прежде, чем быть техническими, биологические тела определяются в пространстве окружающей их среды как экологические машины. Там, где есть индивидуация, есть образ-движение, то есть активное конституирование среды на территории и сингулярное двигательное выражение. Ритуурнель, некий блок, включающий в себя «все материи выражения в целом, расчерчивающие территорию и развивающиеся в территориальных мотивах, в территориальных пейзажах»<sup>15</sup>, есть, следовательно, семиотический, политический и витальный коррелят всякого образа-движения. Так как есть ритуурнели двигательные, жестовые, оптические и акустические или те, которые ассоциируются полностью или частично с этими чувственными образами, понятие ритуурнели не следует сводить к анализу искусства или музыки, оно действительно для всех социальных семиотик, как показывает Гваттари своим анализом капиталистических ритуурнелей в «Машинном бессознательном». Проблема ритуурнели в «Тысяче плато» состоит в рискованной индивидуации «хрупкого и неопределенного центра» и несомненно лучше, чем лексика образа-движения, показывает, что эта индивидуация всегда политична и технична, социальна и субъективна до процесса индивидуации, или самотрансформации.

Перевод с французского: *А.В. Володина, Н.Н. Сосна*

*Александра Владимировна Володина* – аспирант. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: sasha.volodina@gmail.com

*Нина Николаевна Сосна* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; доцент Факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, дом 20; e-mail: phljrnl@yandex.ru

<sup>15</sup> Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург; М., 2010. С. 538.

## Список литературы

- Делёз Ж.* Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения / Пер. с фр. А.В. Шестакова. СПб.: Machina, 2011. 176 с.
- Делёз Ж.* Кино / Пер. с фр. Б. Скурагова. М.: Ad Marginem, 2004. 624 с.
- Делёз Ж.* Критика и клиника / Пер. с фр. О.Е. Волчек и С.Л. Фокина. СПб.: Machina, 2002. 240 с.
- Делёз Ж.* Ницше и философия / Пер. с фр. О. Хомы. М.: Ad Marginem, 2003. 392 с.
- Делёз Ж.* Марсель Пруст и знаки / Пер. с фр. Е. Соколова. СПб.: Алетейя, 1999. 190 с.
- Делёз Ж.* Различие и повторение / Пер. с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. СПб.: Петрополис, 1998. 384 с.
- Делёз Ж., Гваттари Ф.* Кафка: за малую литературу / Пер. с фр. Я.И. Свирского. М.: Ин-т общегуманитар. исслед., 2015. 112 с.
- Deleuze G.* Deux régimes de fous textes et entretiens, 1975–1995. P.: Editions de Minuit, 2003. 236 p.
- Deleuze G., Guattari F.* La synthèse disjonctive // L'Arc. 1970. No. 43. P. 54–62.
- Flaxman G.* Gilles Deleuze and the Fabulation of Philosophy: Powers of the False. Vol. 1. Minneapolis; L.: University of Minnesota Press, 2011. 432 p.
- Guattari F.* Psychanalyse et transversalité. P.: Maspero, 1972. 230 p.
- Guattari F.* Les trois écologies. P.: Galilée, 1992. 74 p.
- Guattari F.* Chaosmose. P.: Galilée, 1993. 142 p.
- Guattari F.* L'inconscient machinique. Essais de schizo-analyse. P.: Editions recherches, 1979. 339 p.
- Kisser Th.* Visualität, Virtualität, Temporalität // Bild und Zeit. Temporalität in Kunst und Kunsttheorie seit 1800 / Hrsg. Th. Kisser. München, 2011. S. 74–85.
- Kisser Th.* Carnation et incarnation. Logique picturale et logique religieuse dans l'ouvre tardive du Titien // Revue Appareil. 2012. No. 9. P. 134–147.
- Sauvagnargues A.* Deleuze et l'art. P.: PUF, 2005. 288 p.
- Sauvagnargues A.* Deleuze. Empirisme transcendantal. P.: PUF, 2011. 446 p.
- Zourabichvili F.* L'alittéralité et autres écrits sur l'art. P.: PUF, 2011. 256 p.

## Ecology of images and art machines

*Anne Sauvagnargues*

University Paris-Nanterre. 200 Avenue de la République, Nanterre, 92001, France; e-mail: phljrn@yandex.ru

The present paper takes into consideration Gilles Deleuze's theory of image conceived as an alternative to the semiotic approach to this notion where it is regarded as based on a certain representational or psychic function. Of all Deleuze's vast output of work, the author singles out the analysis of 'movement-image' expounded by the philosopher in the eponymous book *Cinema*, and the idea of individuation as the principle of image mechanics. Within this philosophical approach, images are viewed as a result of the impact of forces and affects which is non-specific for art as a particular cultural continuity but rather belonging to the same order as matter with its properties of duration and extension (in Bergsonian sense). The cinematographic regime, with such resources as cutting and framing at its disposal, brings forward the dynamic nature of the nascent image which emerges in the process of highlighting, or individuating, matter. The effect of an image, therefore, can best be described not by assimilating to a model or imposing an interpretation pattern, but through experiment and the process of becoming. The paper aims to develop some important elements of Deleuzian aesthetics and to suggest new solutions to the problems which arise with respect to understanding certain controversial notions in Deleuze's thinking.

**Keywords:** image, motion, matter, individuation, cinema

## References

- Deleuze, G. *Deux régimes de fous textes et entretiens, 1975–1995*. Paris: Editions de Minuit, 2003. 236 pp.
- Deleuze, G. *Frjensis Bjekon: Logika oshhushheni* [Francis Bacon : Logic of Sensation], trans. by A. Shestakov. St. Petersburg: Machina Publ., 2011. 176 pp. (In Russian)
- Deleuze, G. *Kino* [Cinema], trans. by B. Skuratov. Moscow: Ad Marginem Publ., 2004. 624 pp. (In Russian)
- Deleuze, G. *Kritika i klinika* [Essays Critical and Clinical], trans. by O. Volchek and S. Fokin. St. Petersburg: Machina Publ., 2002. 240 pp. (In Russian)
- Deleuze, G. *Nicshe i filosofija* [Nietzsche and philosophy], trans. by O. Khoma. Moscow: Ad Marginem Publ., 2003. 392 pp. (In Russian)
- Deleuze, G. *Prust i znaki* [Proust and Signs], trans. by E. Sokolov. St. Petersburg: Aletejja Publ., 1999. 190 pp. (In Russian)
- Deleuze, G. *Razlichie i povtorenie* [Difference and repetition], trans. by N. Man'kovskaya and E. Yurovskaya. St. Petersburg: Petropolis Publ., 1998. 384 pp. (In Russian)
- Deleuze, G., Guattari, F. “La synthèse disjonctive”, *L'Arc*, 1970, No. 43, pp. 54–62.
- Deleuze, G., Guattari, F. *Kafka: za maluju literaturu* [Kafka: Towards a Minor Literature] / trans. by Y. Svirsky. Moscow: Institut obshhchegumanitarnyh issledovaniy, 2015. 112 pp. (In Russian)
- Flaxman, G. *Gilles Deleuze and the Fabulation of Philosophy: Powers of the False*, Vol. 1. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2011. 432 pp.
- Guattari, F. *Chaosmose*. Paris: Galilée, 1993. 142 pp.
- Guattari, F. *Les trois écologies*. Paris: Galilée, 1992. 74 pp.
- Guattari, F. *L'inconscient machinique. Essais de schizo-analyse*. Paris: Editions recherches, 1979. 339 pp.
- Guattari, F. *Psychanalyse et transversalité*. Paris: Maspero, 1972. 230 pp.
- Kisser, Th. “Carnation et incarnation. Logique picturale et logique religieuse dans l'œuvre tardive du Titien”, *Revue Appareil*, 2012, No. 9, pp. 134–147.
- Kisser, Th. “Visualität, Virtualität, Temporalität”, *Bild und Zeit. Temporalität in Kunst und Kunsttheorie seit 1800*, Hrsg. Th. Kisser. München: Fink, 2011. S. 74–85.
- Sauvagnargues, A. *Deleuze et l'art*. Paris: PUF, 2005. 288 pp.
- Sauvagnargues, A. *Deleuze. Empirisme transcendental*. Paris: PUF, 2011. 446 pp.
- Zourabichvili, F. *La littéralité et autres écrits sur l'art*. Paris: PUF, 2011. 256 pp.

*А.А. Парамонов*

**«СТИХИЯ ЧЕРТЕЖА».  
К ТОПОЛОГИИ ТРАНСВЕРСАЛЬНОСТИ**

*Парамонов Андрей Альбертович* – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; доцент Факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, дом 20; e-mail: andrei-paramonov@yandex.ru

В статье поднимается вопрос о статусе пространственных образов и рисунков в философском тексте. В качестве исходного текста исследования были выбраны недавно опубликованные архивные материалы М.К. Мамардашвили, представляющие собой подготовительные заметки к его лекциям по Прусту 1981–1982 гг. В центре внимания графические схемы-рисунки и пространственные образы, которые используются в заметках. Предложена наглядная модель так называемого понимающего топоса или трансверсального пространства как структурного принципа исследовательского подхода Мамардашвили. На основании предложенной модели высказано предположение о структурном подобии подходов М.К. Мамардашвили и Ж. Делёза к анализу романа Пруста «В поисках утраченного времени».

**Ключевые слова:** стихия чертежа, топология, трансверсальность, понимающий топос, ноогенная машина, сетка Мёбиуса, преобразование Мёбиуса

---

Когда-то американский математик Тристам Нидхем в своей ставшей знаменитой книге “Visual Complex Analysis”<sup>1</sup> сравнил современную математику с неким государством, в котором, несмотря на всяческое побуждение его граждан к изучению музыкальных произведений, а некоторых даже к сочинительству, музыка не получает широкого развития. Дело в том, что в этом государстве существует запрет на исполнение и прослушивание музыкальных произведений. Столь же странным, по мнению Нидхема, выглядит негласно утвердившийся в математике отказ от использования визуальных построений

<sup>1</sup> *Needham T. Visual Complex Analysis. Oxf., 1997.*

в доказательствах и признание допустимыми лишь формально-логическими аргументами. Существует, считает он, опасность утраты математикой «геометрической интуиции», опираясь на которую еще в недалеком прошлом математики получали фундаментальные результаты, о которых теперь принято рассуждать на языке абстрактных символов.

На первый взгляд, опасения Нидхема ограничены областью математики или даже только геометрии. Касаются ли они других областей знания? Какую роль, например, может играть пространственный образ в области аналитического суждения или в философском тексте?

Ответ на этот вопрос не столь очевиден. Разве не на примере проявления своего рода геометрической интуиции Сократ, если следовать Платону, «показывает» Менону, что душа бессмертна?

Конечно, пространственные и даже геометрические образы и метафоры широко используются в философских рассуждениях. Но не предполагают ли они за собой существования определенной пространственной структуры или даже особого пространственного измерения, уникального топоса? А если предполагают, можно ли это реконструировать?

В качестве исходного материала исследования мы выбрали недавно опубликованные архивные материалы М.К. Мамардашвили к его известным лекциям 1981–82 гг. по роману Пруста «В поисках утраченного времени»<sup>2</sup>. Это подготовительные заметки к лекциям – немногим более сорока страниц, пронумерованных римскими цифрами, что, вероятно, подчеркивает их особый статус. Некоторые заметки датированы. По всей видимости, они составлялись по мере чтения курса, накануне предстоящей лекции, но иногда в них можно встретить автокомментарий к уже прочитанной лекции. Возможно, на основе этих заметок автор предполагал в дальнейшем написать вводную главу к планируемой им книге по Прусту. Ни один из опубликованных фрагментов нельзя назвать завершенным: почти на всех страницах разноформатные, сделанные от руки дополнения, которые к тому же оказываются не финальными уточнениями написанного, но лишь поводом к дальнейшим размышлениям и в свою очередь обрастают новыми комментариями. Своего рода *work in progress*, как бы предполагающая постоянное перепрочтение автором уже написанного, отражает характерное отношение Мамардашвили к своим текстам<sup>3</sup>. Это рабочий материал, который автор обращает к себе, своего рода пространство предварительной сборки, в котором постепенно складывается наработанные когда-то мыслительные ходы, конструкции, образы для последующего разворачивания и использования на лекциях. Поэтому обращение при чтении этого текста к другим работам Мамардашвили оказывается не только оправданным, но диктуется характером этого пространства. И, конечно, самая важная в контексте нашего рассмотрения особенность текста – его наполненность пространственными образами и метафорами. Есть и рисунки<sup>4</sup> – относительно простые, выполненные карандашом или шариковой ручкой, иногда повторяющиеся, как бы рисуемые заново.

Попытаемся в качестве первого шага уточнить возможный статус рисунков в тексте, который мог бы предполагаться автором. Что заставляет нас отложить текст и начать рисовать?

<sup>2</sup> Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. Т. 1. М., 2015. С. 727–770.

<sup>3</sup> В предельно заостренной форме, хотя и в несколько абстрактных образах это отношение Мамардашвили выразил в следующих словах: «...если я вижу, читаю, произношу математическую формулу без того в ней, что обязано в ней только мне или в ней только от меня, то я не существую в ней, мертв, – точно так же мертво, убито мной то, что я вижу, произношу, чем оперирую» (там же. С. 738).

<sup>4</sup> В статье будет представлена графическая реконструкция рисунков Мамардашвили.

## Стихия чертежа

Быть может, наиболее непосредственно эту тему Мамардашвили затрагивает в лекциях по античной философии, которые он читал в Москве в Институте кинематографии в 1980 г., на примере античного геометрического доказательства. Так, именно на примере геометрического доказательства он демонстрирует то, что называет «устойчивой мыслью» греков, а именно «мысль о существовании особой категории явлений, где нечто умное, или истинное, в то же время явлено самим составом явления». Именно в таком контексте звучит вопрос: «Чем занимается геометр, когда он рисует чертеж, проводит линию? К чему относится его доказательство? К тому, что он нарисовал, к тому, что он начертил, построил и выполнил? <...> Что он делает?»<sup>5</sup>.

Рисую фигуру, проводя прямую линию, замыкая кривую в окружность, геометр, полагает Мамардашвили, экспериментирует с возможностями порождения эмпирического события – «наглядно расположенного понимания»<sup>6</sup>. Можно сказать, что в пространстве создания рисунка происходит процесс доказательства теоремы, и когда в этой «стихии чертежа», некоей «организующей ткани», на конечных элементах которой, как своего рода органах чувств, возникает понимание, в этот момент рождается геометр, способный доказать теорему, но все уже доказано, чертеж построен. Почти в таких же формулировках в этих же лекциях Мамардашвили говорит и о романе Пруста: «Роман <...> кончается появлением персонажа, который может написать этот роман, уже написанный. Утраченное время обретоно, и теперь можно рассказывать. А уже все рассказано»<sup>7</sup>.

И это подводит нас к вопросу о названии лекций по Прусту «Психологическая топология пути». Разъяснение Мамардашвили в подготовительных материалах звучит достаточно герметично, но в нем просматривается созвучность, которую мы и попытаемся раскрыть, с тем, что говорилось выше о «стихии чертежа»: «Топология есть геометрия сродства (Сродство частей к целому. Attractions [притяжения (фр.)]), особого рода “одновременности” (“избирательное сродство” у Гёте<sup>8</sup>), особого рода протянутости. Протянутость как особое условие событий знания и понимания, реализаций (когда есть разделение источников изменением и необходимость “понимания” для “случаяния”)<sup>9</sup>».

### Тема пути. Топологическая идея сферы

На первых страницах выбранного нами архивного документа наше внимание привлекают несколько тем, которые Мамардашвили задает, опираясь на образы и символы главным образом из Данте. Конечно, в романе Пруста дантовские аллюзии не редкость, но дело тут не в «ссылочной» организации мышления». По мнению Мамардашвили, это знак выполнения дела «на полную катушку», когда в итоге «путем соответствий или *correspondances* <...> то, что есть на самом деле, выразится само»<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. М., 2009. С. 119.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же. С. 85.

<sup>8</sup> Отсылка к роману Гёте «Избирательное сродство» (1809 г.), котором законы химического сродства выступают своего рода пространством понимания человеческих страстей.

<sup>9</sup> Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. Т. 1. С. 752.

<sup>10</sup> Там же. С. 34.

Одна из таких тем – это тема Пути. Путь, о котором пишет Мамардашвили, не просто литературный образ или прием, он наделен особой размерностью, проходя в интервале «Я = Я живущих»<sup>11</sup>. На этом Пути «весь мир, как опознанный обман-Герион, всплывает всей своей массой»<sup>12</sup> (у Пруста: с гулом)»<sup>13</sup>. Здесь же сразу же помечен ответом вопрос о том, что мы должны сделать, чтобы двинуться в эти глубины, и чем мы можем вытянуть из себя, опознать обман? – «искусством под знаком Вергилия (золотая нить смерти) – веревкой в тьму (двойной!)»<sup>14</sup>.

Одновременно Мамардашвили придает этому Пути определенный геометрический образ. Так, движение внутри обозначенного интервала «Я = Я» совершается «туннельно», по некоторой «дуге», «параболе» или даже по сфере. Для представления этого движения он обращается к другому произведению Данте, «Новой жизни»: «В одном образе можно связать и дугу над разорванными частями “Я” (соединение которых и есть вечный *смысл*), и нашу топологическую идею сферы – это те “непонятные слова”, что в гл. XII “Новой жизни” (неслучайное название!) говорит Данте явившийся ему во сне Амур»<sup>15</sup>.

Разбирая в лекциях этот эпизод, Мамардашвили замечает, что Амур это не только символ любви, но он еще и Эрот, одухотворяющий, согласно Платону, людей на поиск истины, т. е. символ познания. А его слова – призыв к Данте вступить на путь познания себя и мира, на котором все равны и равноудалены от божественного взгляда<sup>16</sup>. Но условие такой равноудаленности и, соответственно, начала пути – расставание с образом себя, со своим «Я».

В подготовительных материалах есть относящийся к этому эпизоду рисунок (Рис. 1) с комментарием: «Сфера внутри *интервала* Я = Я. То есть того “Я”, единство сознания которого было в классике условием атрибуции, объективации. Изменение себя, необратимость, [иначе. – А.П.] весь мир уже прибежал и стал тобой в виде привычки “мира” языка и логики и ощетинился психологическими механизмами страха и лени, надежды и привычки...»<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. Т. 1. С. 727.

<sup>12</sup> «Я видел – к нам из бездны, как пловец, / Взмывал какой-то образ возраставший, / Чудесный и для дерзостных сердец; / Так снизу возвращается нырявший, / Который якорь выпростать помог, / В камнях иль в чем-нибудь другом застрявший, / И правит станом и толчками ног» (Данте *Алигьери*. Ад. XVI, 130–136). «И образ омерзительный обмана, / Подплыв, но хвост к себе не подобрал, / Припал на берег всей громадой стана» (там же. XVII, 7–9).

<sup>13</sup> Мамардашвили обращает внимание на аллюзию прустовского образа с приведенными выше строками из Данте, в которых речь идет об образе обмана. В романе так описывается впечатление героя романа Марселя, которое внезапно вызвал у него вкус размоченного в липовом чае пирожного «мадлен»: «... в то самое мгновение, когда: глоток чаю с крошками пирожного коснулся моего нёба, я вздрогнул, пораженный необыкновенностью происходящего во мне. <...> ...Я чувствую, как во мне что-то трепещет и перемещается, хочет подняться, снимается с якоря на большой глубине; не знаю, что это такое, но оно медленно плывет кверху; я ощущаю сопротивление, и до меня доносится рокот пройденных расстояний [*la rumeur des distances traversées*]» (Пруст М. В сторону Свана // Пруст М. В поисках утраченного времени. СПб., 2000. С. 78–79).

<sup>14</sup> Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. Т. 1. С. 729. Мамардашвили не раз возвращается в лекциях к образу двойной веревки (в другом месте это «золотая нить ткани – веревочка Вергилия»), которую Вергилий швыряет в бездну. Этот образ, который получает несколько толкований, задает, в частности, еще одну особенность Пути – его «двухшаговость»: движение от «Я» к смерти и вновь к новому рождению «Я», которое оказывается возможным благодаря «искусству».

<sup>15</sup> Там же. С. 730.

<sup>16</sup> Там же. С. 50–51.

<sup>17</sup> Там же. Подобный рисунок мы находим и в так называемых «Тетрадах», где Мамардашвили собирал материалы, связанные с его работой по Прусту. См.: там же. С. 772.

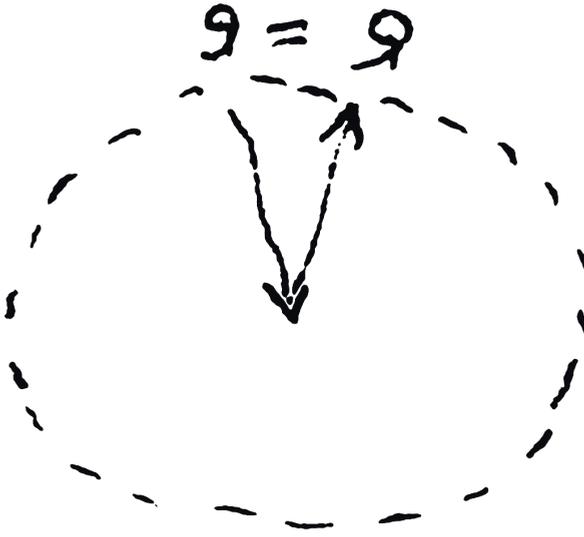


Рис. 1.

«Это классическое философское равенство, – продолжает он тему единства “Я” в лекциях, – тождество человека, или индивида, с самим собой <...> в тождестве, мы знаем, не остается свободного пространства, потому что “Я”=“Я”, но мы должны воображением растянуть его так, чтобы поместить в этот интервал целый мир»<sup>18</sup>.

Мамардашвили соединяет возникший у Данте образ сферы с древним символом полноты бытия как бесконечной сферы, центр которой везде, а окружность или окраина – нигде<sup>19</sup>. И тем самым движение по сфере становится соотносимым с любой точкой мира, с любым самым удаленным источником. Движение по сфере – это собирание себя вокруг некоего центра, но он – везде, нет выделенного места. Однако для конечного существа любой путь движения может быть только конечным. Поэтому дантовская сфера, даже вмещающая целый мир, должна быть в этом смысле соразмерна человеку<sup>20</sup>. Но если такой путь собирания себя возможен, каков структурный механизм этой соразмерности?

### Понимательный топос

В своей более ранней, но так и оставшейся незавершенной работе «Стрела познания»<sup>21</sup> Мамардашвили вводит представление о «понимательном топосе». Этот образ возникает у него в контексте с обсуждения вопроса возникновения нового знания. Упрекая «унаследованную теорию познания» в

<sup>18</sup> Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. Т. 1. С. 52.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Этот момент в явном виде в материалах не обсуждается, но символический ответ на него просматривается в уже описанном жесте Вергилия, бросающего в пропасть веревку. Этой веревкой, символизирующей, по Мамардашвили, двухшаговость пути, был первоначально опоясан Данте – она соразмерна ему.

<sup>21</sup> Мамардашвили работает над ней во второй половине 70-х. Впервые она была опубликована в 1996 г.: Мамардашвили М.К. Стрела познания. Набросок естественно-исторической гносеологии. М., 1996.

неспособности воспроизвести имеющимися средствами реальный процесс научного познания<sup>22</sup>, в том, что она ухватывает лишь содержания событий знания, но никогда сами события, он предлагает расширить «основной набор номенклатурных единиц», добавив в него представление об особом пространстве событий знания или «понимательном топосе».

Это пространство он определяет как «трансверсальную развертку»<sup>23</sup> к «пространству трех прилеганий»<sup>24</sup>. Под последним Мамардашвили понимает пространство так называемого гносеологического описания, в котором события мира описываются как бы в трех измерениях: в терминах физического смысла, субъективного восприятия и представлений из идеального мира сущностей. Понимательный топос, по мысли Мамардашвили, «трансверсален» или поперечен гносеологическому пространству трех прилеганий и открывается лишь в малом промежутке между двумя состояниями мира: между миром в одном состоянии и тем же миром, в котором произошло нечто необратимое – событие знания. Это «телесная ткань» или «сеть», «сплетающая нас вместе в “божественной среде”, в которой развязаны связи из естественного ряда, – в ней нужно создать себя (как бы заново родиться, ср.: Декарт)<sup>25</sup> и тем самым как бы заново породить пережитый мир, т. е. создать, чтобы испытать, понять, чтобы пережить»<sup>26</sup>. В книге мы встретим множество образов-представлений понимательного топоса: «пазухи», «временные сумки», «сферы-небеса», «пространственно-временные складки», «глубины», «полости конечной протяженности». Все эти складки-топосы оказываются закрыты для внешнего (гносеологического) наблюдателя, «разглажены на плоскости в точку» – «развитие (“интервал”) свернулось в субъекта и не видно взгляду, разглаживающему [складку] в плоскость прямого и повторимого опыта»<sup>27</sup>. Внешний наблюдатель видит лишь тождество одной и той же точки: Я = Я, ближайшая естественная причина определяет следствие, мир есть продолжение свойств предметов мира и т. д.

<sup>22</sup> «... В унаследованной манере писания истории, где сам факт истории мысли парадоксален, интеллектуально непонятен и скандален (ибо если мысль – чистая воля понимания, оперирующая универсальной логикой и всеобщие обозримыми содержательными аргументами, то почему же нельзя было тут же и обо всем договориться?), пришиваются два подправляющих бантика: зияющая пустота сознания, заглатывающая все новые и новые факты и укладывающая их в пирамиду по оси времени, или же “искажающие” (социальные и прочие) факторы. А уже простым переворачиванием этого получается культурно-исторический релятивизм (замкнутые цельные типы мышления) и антропологизм (там же. С. 63).

<sup>23</sup> В это время Мамардашвили знакомится с книгой Жюль Делёза «Пруст и знаки», где в последней главе «Антилогос» появляется термин «трансверсальность» со ссылкой на работу Феликса Гваттари. (См.: *Deleuze G. Proust et les signes*. P., 1970. P. 162.) Однако следует заметить, что к прилагательному “*transversal*” нередко обращается в своем романе и Пруст, например, для описания особой связности между удаленными друг от друга событиями или персонажами, которая, возникнув, не нарушает их взаимной отделенности. Мамардашвили пользуется этим термином лишь в «Стреле познания», достаточно часто, но как бы испытывая его. Связь с книгой Делёза можно видеть и в том, что несколько достаточно обширных своих комментариев, оставленных им на полях книги Делёза, Мамардашвили переносит слово в слово в подготовительные материалы к лекциям о Прусте. Но эти и другие его пометки в книге Делёза свидетельствуют скорее о пересечении путей мысли философов, о *correspondances*, чем о заимствованиях.

<sup>24</sup> *Мамардашвили М.К.* Стрела познания. С. 125.

<sup>25</sup> «... Для того, чтобы сохранить во все мгновения своей продолжительности, субстанция нуждается в той же силе и в том же действии, которые были бы необходимы для ее порождения создания сызнова, в том случае, если бы она еще не существовала...» (*Декарт Р.* Метафизические размышления // *Декарт Р.* Избр. произведения. М., 1950. С. 367).

<sup>26</sup> *Мамардашвили М.К.* Стрела познания. С. 38.

<sup>27</sup> Там же. С. 38, 39, 41, 53.

В этих «временных сумках», пространствах «отсроченного действия» располагается то, что Мамардашвили называет «ноогенными машинами» или «машинами-произведениями», «порождающими артефактами», «третьими вещами» или «*opera operans*»<sup>28</sup>. Задача этих генераций «создать, чтобы испытать», породить «конечные (и дискретные) связности, “вязкости”», удерживающие своей актуально данной конечностью бесконечную полноту мира. Самое трудное, замечает Мамардашвили, это «чувственно-телесное одеяние таких генераций»<sup>29</sup>.

В «Стреле познания» он приводит рисунок временной сумки с ноогенной машиной (Рис. 2): «Во временной “сумке” отсроченного действия, которую я рисую, мы должны <...> расположить машину времени, “ноогенную машину”. Это, так сказать, в сумке с несомкнутым верхом и видимости прямого (абсолютного) контакта (он затем у нас сомкнется в смысле недоступности того, что внутри) внешнему наблюдению, которое прямо видит воздействие объекта (удваивая мир)»<sup>30</sup>. Однако этот рисунок не сообщает нам никаких структурных условий или принципов работы ноогенной машины, за исключением «несомкнутости» временной сумки и ее конечности.

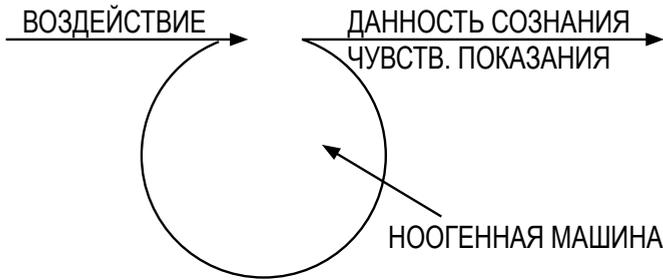


Рис. 2.

В этом же тексте упоминается, хотя и мельком, еще одно представление понятательного топоса – «сетка Мёбиуса». Этот термин несколько раз проскальзывает и в подготовительных материалах к лекциям по Прусту, встречается он и в других рабочих бумагах Мамардашвили. Но изображение обозначаемой этим термином модели и объяснение причин ее упоминания мы находим лишь в одной лекции по античной философии.

В девятой лекции курса по античной философии Мамардашвили в качестве иллюстрации своего философского рассуждения об «онтологической абстракции порядка» у Платона приводит чертеж, или, как он его называет, «математический пример», который он рисует на доске. Этот пример нетрудно реконструировать по описанию.

<sup>28</sup> Мамардашвили М.К. Стрела познания. С. 83.

<sup>29</sup> Там же. С. 230.

<sup>30</sup> Там же.

Представим себе множество точек, хаотично разбросанных на некоторой плоскости. Так можно представить себе нашу психическую жизнь: рассыпанные по бесконечной пространственно-временной плоскости точки-события. Такой образ мы встречаем, например, у Паскаля<sup>31</sup> или у более близкого к нам по времени Мандельштама<sup>32</sup>.

Как упорядочить это множество точек и тем самым придать ему смысл? Допустим, можно попытаться внести в него порядок, установив закон перехода от одной точки к другой. Проблема, однако, заключается в том, что позади каждого события на нашей плоскости лежит бесконечное число других таких же точек-событий, впереди – тоже бесконечность, и каждая точка равноценна любой другой. Все наши попытки установить закон перехода от одной точки к другой оказываются лишь бесконечным воспроизведением все той же ситуации неопределенности.

Но представим, предлагает Мамардашвили, что нашему плоскому (двухмерному) пространству придано еще одно измерение: разместим под нашей плоскостью сферу, касающуюся нашей поверхности в какой-то одной точке. Для получившейся фигуры установим правило, по которому каждой точке плоскости будет соответствовать определенная точка на сфере. Например, это можно сделать, соединяя попарно точки на сфере и на плоскости с помощью луча, исходящего из нижнего полюса сферы (точка  $Z$ ), как если бы в точке  $Z$  располагался источник света (Рис. 3). Построенная по такому правилу проекция бесконечной плоскости на сферу получила в математике название сферы Неймана<sup>33</sup>. Сеткой Мёбиуса, к которой обращается Мамардашвили, называется наглядное представление такой проекции в виде отображения на сферу прямоугольной координатной сетки, лежащей на плоскости<sup>34</sup>.

Что принципиально важного для нас содержится в этой конструкции, предложенной Мамардашвили? Такая система позволяет оперировать с отрезками бесконечной длины, расположенными на плоскости, представляя их дугами конечной длины, лежащими на сфере. Фактически перед нами структурное пространственное выражение принципа работы ноогенной машины или «третьих вещей», порождающих непосредственную данность бесконечного в конечном.

В нашей реальной жизни такими упорядочивающими свойствами, считает Мамардашвили, могут обладать – и в этом смысле играть роль понимательных топосов – вполне материальные образования. Например, небо, в

<sup>31</sup> «Какие были у природы причины назначить мне именно такой предел и выбирать эту, а не другую точку в бесконечности, если у выбора нет оснований и ни одна точка не предпочтительнее другой» (*Паскаль Б.* Мысли. М., 1995. С. 130–131).

<sup>32</sup> «Движение бесконечной цепи явлений без начала и конца есть именно дурная бесконечность, ничего не говорящая уму, ищущему единства и связи, усыпляющая научную мысль легким и доступным эволюционизмом, дающим, правда, видимость научного обобщения, но ценою отказа от всякого синтеза и внутреннего строя» (*Мандельштам О.Э.* О природе слова // *Мандельштам О.Э.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1991. С. 242).

<sup>33</sup> См.: *Чеботарев Н.Г.* Теория алгебраических функций. М.; Л., 1948. С. 233–234. Такая проекция была предложена в свое время для разрешения проблемы, с которой столкнулись математики при представлении комплексных чисел в виде точек на плоскости. При таком представлении комплексных чисел бесконечности соответствовала не какая-то удаленная точка, как это имеет место для последовательности действительных чисел, а неопределенная совокупность точек. Использование вместо плоскости ее сферической проекции решало эту проблему, бесконечность оказывалась спроецирована в точку (точка  $Z$  на нашем рисунке).

<sup>34</sup> Такое представление проекции плоскости на сферу часто используется в картографии при составлении географических карт.

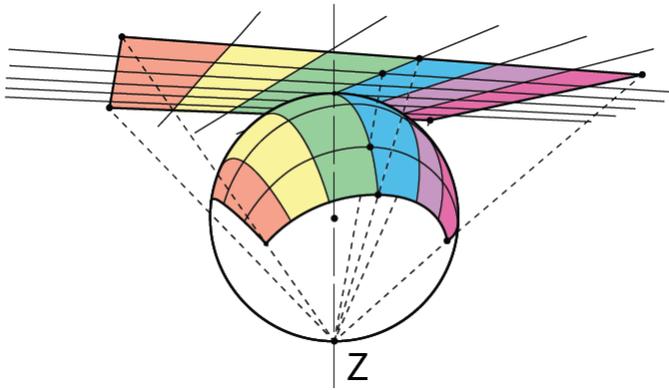


Рис. 3.

том смысле, в каком о нем рассуждали греки (в качестве «идеального астрономического тела», материального носителя гармонии), выполняет функцию такого «телескопа», «наблюдение которого <...> производило в наблюдающем <...> упорядоченность души»<sup>35</sup>. «...В жизни, в мире есть какая-то абстрактная ткань (“мёбиусные” точки), – комментирует этот рисунок Мамардашвили, – она есть организующая ткань: на ней собираются точки нашей бесконечной, беспредельной в пифагоровском смысле жизни, то есть жизни хаоса, распада. <...> Мы называем это структурами, а Платон именно это называл идеями»<sup>36</sup>.

### К топологии трансверсальности

Вернемся вновь к подготовительным материалам по Прусту. Проведенный беглый анализ топологических образов, к которым обращается Мамардашвили, позволяет говорить о дантовской сфере как о своего рода понимаемом топосе и, соответственно, понимать Путь в интервале «Я = Я» как движение в этом топосе. Но как перейти в этот топос? Как оказаться «внутренним наблюдателем»?

Заглянуть за «сторону листа» несложно: «истина проста, – читаем в заметках, – нужно узнать “*divinité*” (“божество” (*фр.*) – *А.П.*) (то, что нами уже принято и чему мы преподносим “*offrande*” (“дары” (*фр.*) – *А.П.*), гипостазирував воображаемый фокус<sup>37</sup>)». Это происходит лишь «случайно и неизбежно»<sup>38</sup>, замечает Мамардашвили, словно вторя Делёзу<sup>39</sup>, и появление возможности вхождения в трансверсальное «вертикальное» пространство передает метафорой обращения к нам чего-то невидимого, иного, которое приковывает нас к своему образу<sup>40</sup>, «вспучивая» поле видения завораживающими нас

<sup>35</sup> Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. С. 156.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. Т. 1. С. 732.

<sup>38</sup> Там же. С. 746.

<sup>39</sup> «...Философскому понятию “метода” Пруст противопоставляет двойное понятие – “неотвратимость” [*contrainite*. – *А.П.*] и “случайность” [*hasard*. – *А.П.*]. Истина зависит от встречи с чем-то, что вынудит нас думать и искать правду. Случайность встреч и давление неотвратимости – две фундаментальные прустовские темы» (Делёз Ж. Пруст и знаки. М.; СПб., 1999. С. 41).

<sup>40</sup> «...Мы попадаем в поле некоего взгляда, который нас приковывает» (Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. Т. 1. С. 62).

фигурами. Здесь можно вспомнить и сон Данте о плачущем Амуре, и прустовские образы произвольных воспоминаний, вызванные, казалось бы, случайными впечатлениями (вкус печенья, жесткий край накрахмаленной салфетки, шум радиатора отопления), или образы завороченности Марселя вечной ускользающей Альбертиной, Сен-Лу – своей возлюбленной Рашелью. Но они лишь возможность вхождения в топос, лишь знак окликанья нас чем-то иным, невидимым, знак того, что «истина уже есть, будущее уже зашло в пережитое прошлое, и его нужно лишь высвободить как прошлое...»<sup>41</sup>. И в то же время это вызов для нашей идентичности.

Заблуждения и пафосы, приношение им «даров» в страстном кружении вокруг «гипостазированного» ими фокуса – даруют неизменность нашей идентичности, замыкая ее на предметностях кристаллизаций, в которых свернулась бесконечность причин и следствий нашей жизни. Их невозможно разложить «впрямую, в лоб». Однако, замечает Мамардашвили: «всегда есть точка, к которой нельзя прийти прямо <...> и в свете ее, по отношению к ней выступает точка равноденствия, после которой – все изменения». И далее: «Переключение пафосов на “высокое” за “предметным” – свобода <...> И если сзади есть “история” пафосов, то впереди есть “встреча” и освобождение (поэтому и обидчика любим: он открыл нам, любим его божественной любовью и можем себя тратить и расставаться, вырываясь из крючков несправедливого к нам любимого, ибо открыли то, что есть)»<sup>42</sup>.

В «Подготовительных материалах» Мамардашвили иллюстрирует прохождение Пути героем романа Пруста двумя конусообразными воронками, выталкивающей и втягивающей, которые возникают в точках «вспучивания», которые он называет также сингулярными. «Воронки напряжения – сопряжения сил и канализации по “*lignes aimantées*” [“магнитным линиям” (фр.)]»<sup>43</sup>.

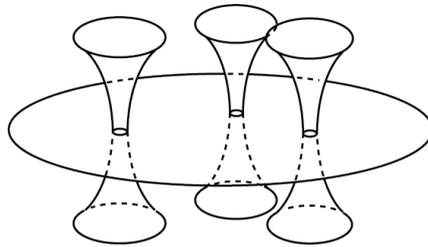


Рис. 4.

Итак, есть сингулярные точки, в которых к нам обращаются вещи, но не как объекты наблюдения, а как сообщения, как знаки иного события (вспомним у Пруста: «словно первые или последние аккорды некоего загадочного торжества»)<sup>44</sup>, как возможность воссоединения с собой, со своим «живым» Я. Эти точки, начало движения по внутреннему колодецу, который есть колодец страданий, что, расширяясь во времени, стягивает груз пережитого на нас и, лишая возможности опереться на прошлое, выталкивает в точку «равноденствия» (Рис. 5). Все «тяжести» знания, все богатства не весят больше ничего, «весь наш мир – внутри малюсенькой точки»<sup>45</sup>. Это точка начала расширения

<sup>41</sup> Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. Т. 1. С. 746.

<sup>42</sup> Там же. С. 740.

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> Пруст М. В поисках утраченного времени: У Германтов. СПб., 2005. С. 232.

<sup>45</sup> Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. Т. 1. С. 67.

нашей души. Подобно Данте, ведомому Вергилием, мы должны совершить в ней переворот. Нужно перевернуть фигуру, комментирует рисунок Мамардашвили, «чтобы получить пространство реализации (актуализации многомерной) процессов и событий, состояний и событий. Но повернулись вокруг мнимой оси. И начали транскрипцию»<sup>46</sup>.

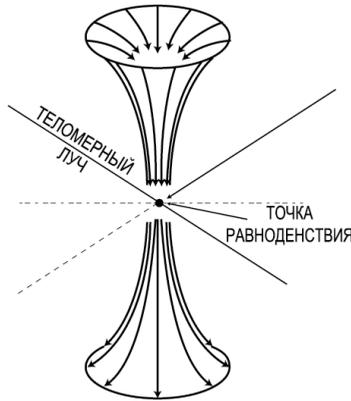


Рис. 5.

Нельзя, однако, не заметить, что предлагаемая топология сходящихся и расходящихся воронок не раскрывает осуществимости предполагаемого перехода, оставляя структурную необходимость и возможность «поворота» и «транскрипции» лишь на уровне слов. Вероятно, в поисках ускользающего решения Мамардашвили вновь и вновь возвращается к разным вариантам изображения этой схемы. Такого рода наброски мы встречаем не только в комментируемом документе, но и в других подготовительных материалах и к первому, и ко второму циклам лекций о Прусте.

В то же время он находит определение для этих воронок: индуктивные. В тетрадах есть даже набросок рисунка, на котором сужающаяся и расширяющаяся воронки представлены по аналогии с тем, как изображают напряженность магнитного поля, индуцированного витком электрического поля<sup>47</sup>. В образе индукции, как представляется, он видит метафору принуждения к движению по сужающимся и затем расширяющимся траекториям (вдоль «магнитных линий»<sup>48</sup>). Мамардашвили словно пытается наполнить мыслительное пространство образами понятных нам, «умных» вещей. Вместе с тем он явно находится в поисках топологической формы «переворота» и «транскрипции».

Возможность построения топологии события переворота и транскрипции, на наш взгляд, существует. Более того, для этого практически весь необходимый инструментарий у нас уже есть.

Это рассмотренная нами ранее структурная связка сферы и плоскости (см. Рис. 3). Вернемся вновь к упоминавшемуся уже сюжету из «Новой жизни», в котором явившийся во сне ангел пожелал Данте встать в его круг. Как мы помним, в интерпретации Мамардашвили этого образа речь идет о призыве начать движение по пути, ведущему к подлинному «Я», к «Я живущих», по сфере внутри интервала Я = Я.

<sup>46</sup> Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. Т. 1. С. 756.

<sup>47</sup> См.: там же. С. 774.

<sup>48</sup> Там же. С. 740.

Призыв ангела к Данте – знак начала Пути. В нашей топологической структуре это точка «Я», место встречи с завораживающим предметом, в случае с Данте это пафос любовной страсти, в котором независимо от нас и нашего желания мы уже есть, мир уже включил в себя нас и наше «понимание» этого предмета. «Уже любя, не можем вспомнить обстоятельств “полюбления”, и то, что нужно вспомнить, “мы того никогда не узнаем”»<sup>49</sup>, – приводит Мамардашвили в заметках слова Пруста.

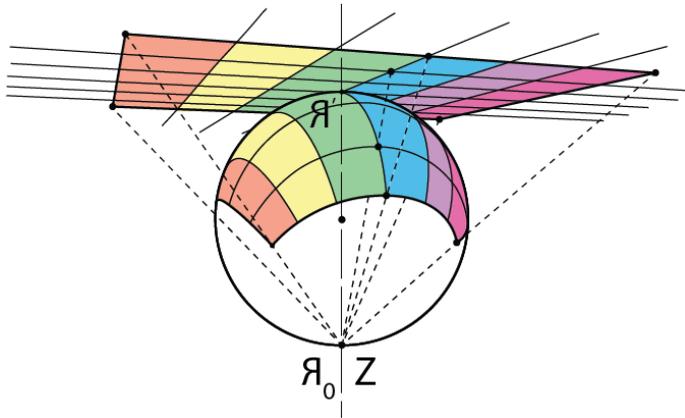


Рис. 6.

Но если ушли «в сдвиг вбок от повторения в последовательности», то можем оказаться в «точке равноденствия». В нашей топологии ей соответствует нижний полюс (точка  $Z$ ) нашей сферы (Рис. 6), в которой веером сходятся лучи проекций-отражений всех точек плоскости, всего бесконечного пространства-времени, это топологический образ дантовской «середины», «где сходится всех тяжестей поток». Это место полноты сознания. «Борьба со временем, стояние, *т. е. геометрия* (сознание – то, что стоит против времени)»<sup>50</sup>, – предложит Мамардашвили топологическую характеристику точки равноденствия. Она одновременно и точка смерти, и начало «новой жизни», в котором открывается возможность перехода от сознания к смыслу<sup>51</sup>, от знания к пониманию. Но оказавшись в точке равноденствия, мы можем прервать движение, вернуться назад и продолжить себя прежнего, погрузившись во «внешнюю цепь» причин и следствий своих пафосов, лишь на мгновение испытав зачарованность или потрясение от открывшегося<sup>52</sup>. И в этом смысле «умереть к себе самому»<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. Т. 1. С. 957.

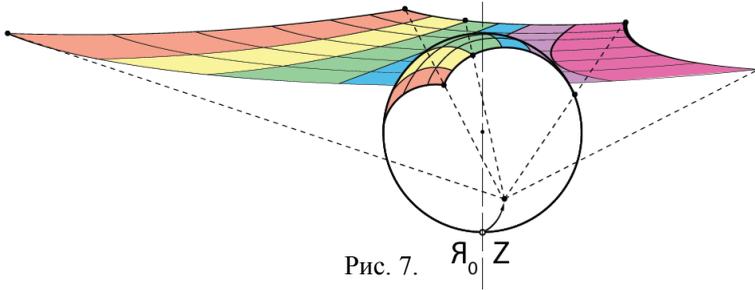
<sup>50</sup> Там же. С. 752.

<sup>51</sup> «...Конец сознания, начало смысла» (там же. С. 756). Заметим, что Мамардашвили и Пятигорский в совместной книге «Символы сознания» называют то, чем они занимаются, «борьбой с сознанием». См.: Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символы сознания. М., 2009. С. 22–23.

<sup>52</sup> Мамардашвили пересказывает сюжет из Пруста: «...художник, выйдя к точке обмена своей души на универсальную душу, или к точке прерывистого пребывания в абсолютной истине, может или заболеть, или отвлечься, или отложить труд своей жизни, или истратить свою эмоцию на полуобморочные восклицания: “Ах, как красиво!”, “Ах, какие очаровательные люди!” – на эти первые эссе, первые опыты природы» (Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. Т. 1. С. 406).

<sup>53</sup> “...*Et l'esprit meurt à soi-même...*” (Proust M. À la recherche du temps perdu. Т. III. P., 1954. P. 905). См. также: Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. Т. 1. С. 531.

Воспользуемся опять образом из Данте. Именно движение по дуге сферы выбирает Мамардашвили в качестве топологического образа «искусства под знаком Вергилия». Оно, собственно, и есть «поворот», движение на «плечах опознанного обмана», увлекающее за собой сознание мира, которое открылось нам в точке равновесия: «двинуться по линиям времени в сфере (петляющим, соединяющим поверх территории разнородное, разрывающим и связывающим, см. стр. 24 «Пруст и знаки»<sup>54</sup>)»<sup>55</sup>.

Рис. 7. Я<sub>0</sub> Z

Предложенная сферическая топология позволяет представить это движение в виде вращения сетки Мёбиуса по сфере. При этом мы можем сохранить представление Мамардашвили об индуктивности процесса, сохранив правило первоначального построения сетки Мёбиуса, согласно которому соответствующие пары точек плоскости и сетки и при повороте сетки лежат на луче, выходящем из точки Z (Рис. 7). В этом случае поворот по сфере сетки Мёбиуса влечет за собой инверсию плоскости, подобно вихрю индуцируя новую форму «мира»<sup>56</sup>. Двигаясь по дуге из Я<sub>0</sub> в Я'' (если воспользоваться обозначениями Мамардашвили), неся на своих плечах тяжесть «знания» мира, мы по дороге «перевертываемся» вокруг невидимого центра (*divinité*) и оказываемся вновь в точке нашего «входа» в сферу, но на другой стороне «интервала» под другим «небом» над головой (Рис. 8). Бесконечно далекое стало близким. Произошло «растворение» первоначальной кристаллизации или пафоса.

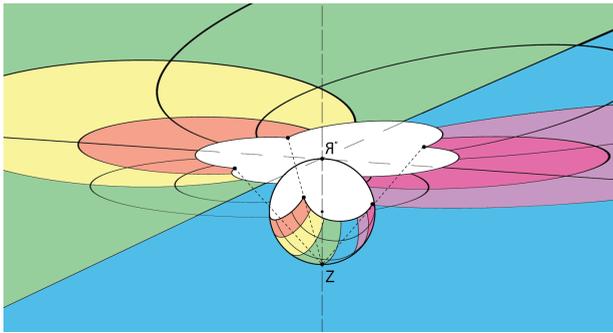


Рис. 8.

<sup>54</sup> Вероятно, отсылка к следующей фразе из книги Делёза о Прусте: «Каждый род знаков участвует в нескольких линиях времени, каждая линия смешивает различное количество знаков» (*Deleuze G. Proust et les signes*. P., 1970. P. 24).

<sup>55</sup> Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. Т. 1. С. 746.

<sup>56</sup> Фактически речь идет о наглядном представлении преобразования Мёбиуса. См.: *Arnold D.N., Rogness J. Möbius Transformations Revealed // Notices of the American Mathematical Society*. 2008. Vol. 55. No. 10. P. 1226–1231. Рисунки, представленные в указанной работе, послужили основой для создания представленных здесь изображений преобразования Мёбиуса.

Но не ведет ли это лишь к новой кристаллизации, очередному «Я»? В этой связи Мамардашвили замечает: «Одно дело – кристаллизация *identity* (и воспроизводство себе подобного) вокруг неделимого пафоса страсти (всегда утилитарно и контекстуально осмысленного), другое дело – вокруг абсолютного (невидимого, непрерывно становящегося), вокруг “высших” объектов (состояний). Лишь последнему открыта реальность и законы. Открыты в метафизическом и экзистенциальном самостановлении и самопознании. Но тогда *identity* уже будет в пространстве эк-стазиса, вне-себя-бытия, там-бытия»<sup>57</sup>. Новая форма, в свою очередь кристаллизуя процессы, выступает условием нового опыта.

\* \* \*

Топологическому образу сферы и связанным с ним «сферически-сдвиговому» движению Мамардашвили, хотя и не давая достаточно развернутого топологического представления<sup>58</sup>, придает предельно динамический характер, непосредственно соотнося его с состоянием полноты жизни: «...жить! Жить, смещаясь, как центр, который везде, а периферия которого нигде, и все это отсутствует во внешнем пространстве наблюдения, ибо продолжено в нас, в нас проросло и переплелось подземными путями, “туннельно”. *Versus* предметный бег описания и эрудиции. На волне-пилоте, втягивающей из своей точки-пертурбации включения весь мир»<sup>59</sup>.

«Ходить вдоль и поперек», продолжает Мамардашвили эту мысль в другом месте, нам мешает «метафорический элемент», связанный с нашим воображением. Но тогда, заключает он, «лучше “прожить”<sup>60</sup> метафору, чем быть ею. Порванная нить жизни должна быть завязана, завязана в точки роста. Там, где крайняя опасность, там и спасение»<sup>61</sup>.

Предложенное нами топологическое представление дополнительного «трансверсального» измерения при всех, казалось бы, различиях в используемой авторами терминологии и эстетики интонирования обнаруживает структурную общность подхода Мамардашвили и представленного в уже упоминавшейся книге «Пруст и знаки» подхода Делёза к роману Пруста.

Эта структурная общность отчетливо просматривается в метафорических образах, к которым обращается Делёз в заключительной главе книги «Пруст и знаки», озаглавленной «Присутствие и функция безумия. Паук»<sup>62</sup>. Его внимание привлекает настойчивость, с какой Пруст изображает героя-рассказчика лишенным естественной способности видеть, воспринимать, осязать. Рассказчик (Марсель) в представлении Делёза оказывается буквально лишенным органов чувств, он предстает словно одно «огромное тело без органов».

<sup>57</sup> Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. Т. 2. М., 2014. С. 894.

<sup>58</sup> В различных текстах Мамардашвили можно найти отдельные фрагменты представления, например: «...развертка в смысл есть развертка (которой мы индивидулируемся) в нас или нами. И есть вывернутое представление поверхности, “сети” Мёбиуса, есть свернутое движение» Цит. по: Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. Т. 2. С. 777.

<sup>59</sup> Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. Т. 1. С. 893.

<sup>60</sup> Отсылка к образу «прожитой метафоры» у Эзры Паунда. См.: Paund E. Canto LXXXII // Cantos of Ezra Paund. N. Y., 1996. P. 546. (Рус. пер.: Малявин В.В. Китайские импровизации Паунда // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1982. С. 274.) См. также: Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. Т. 2. С. 398.

<sup>61</sup> Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. Т. 1. С. 1017.

<sup>62</sup> Эта глава появляется лишь в последней редакции книги Жюль Делёза «Пруст и знаки». По всей видимости, Мамардашвили с ней не был знаком.

Что же это такое, тело без органов? Паук также ничего не видит, не воспринимает, не вспоминает. Но на краю своей паутины он улавливает малейшие вибрации, которые распространяются по телу интенсивными волнами и заставляют его ринуться в нужное место. Не имея глаз, носа, рта, паук отвечает исключительно на знаки, мельчайший знак, который наплывает на его тело, как волна, пронизывает его и побуждает бросаться на добычу. «Поиски» построены не на манер собора или платья, это – паутина... Несмотря на свою крайнюю чувствительность и фантастическую память, нарратор не имеет органов, поскольку лишен произвольного и систематического использования своих способностей... Это – тело-паук, шпион, полицейский, ревнивец, истолкователь и непомерно требовательный человек является безумцем, универсальным шизофреником, который протягивает одну паутину к параноику-Шарлю, а другую – к эротоманке-Альбертине, протягивает, чтобы превратить их в марионеток своего безумия, интенсивных сил его тела без органов, профилей его сумасшествия<sup>63</sup>.

Топологическая структура, предлагаемая здесь Делёзом, так же как и у Мамардашвили, образована поверхностью, размеченной знаками по линиям времени и пространства, поперечно которой, вне ее, в пространстве иного измерения, происходит постоянное, порождаемое малейшими колебаниями на поверхности знаков перемещение некоторой сферической формы. Это движение, в свою очередь, приводит к разрыву, перегруппировке и снова сшивке потоков видимых знаков поверхности. Делёзов паук в такой топологической конструкции оказывается своего рода существом или воплощением «Пифагоровой сферы», которое у Мамардашвили противопоставляется существу поверхности, «существу Пуанкаре»<sup>64</sup>.

Можно сказать, что Делёз и Мамардашвили открывают посредством романа Пруста «трансверсальное измерение», «трансверсальность»<sup>65</sup>, «дополнительный акт жизни, а не наблюдение»<sup>66</sup>.

### Список литературы

*Данте Алигьери*. Божественная комедия / Пер. с ит. М. Лозинского. М.: Наука, 1967. 628 с.

*Данте*. Новая жизнь / Пер. с ит. М.И. Ливеровской. Самара: Тип. Штаба 4-й армии, 1918. 95 с.

*Декарт Р.* Метафизические размышления / Пер. с фр. В.В. Соколова // *Декарт Р.* Избр. произведения. М., 1950. С. 319–408.

*Делёз Ж.* Пруст и знаки / Пер. с фр. Е.Г. Соколова. М.; СПб.: Алетейя, 1999. 190 с.

*Малевич В.В.* Китайские импровизации Паунда // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1982. С. 246–277.

*Мамардашвили М.К.* Лекции по античной философии. М.: Прогресс-Традиция; Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. 248 с.

<sup>63</sup> *Deleuze G.* Proust et les Signes. P. 218–219. Цитата приведена в пер. с фр. М.К. Рыклина по: *Рыклин М.* Стратегии паука (сознание и сингулярность) // *Рыклин М.* Свобода и запрет. Культура в эпоху террора. М., 2008. С. 125–126. (Перевод исправлен. – А.П.)

<sup>64</sup> *Мамардашвили М.К.* Психологическая топология пути. Т. 2. С. 907.

<sup>65</sup> На странице книги «Пруст и знаки», где Делёз дает образную характеристику трансверсальности у Пруста, как то, в частности, «что обеспечивает передачу луча от одной вселенной к другой, столь же разных, как астрономические миры» (*Deleuze G.* Proust et les signes. P. 162), Мамардашвили оставляет карандашом комментарий: «У меня сдвиговое движение сферы сознания несет эти лучи». И ниже: «Сдвигом соединяемая с бесконечной длительностью “любимых” и других» (цит. по архивному экземпляру книги).

<sup>66</sup> *Мамардашвили М.К.* Психологическая топология пути. Т. 1. С. 775.

- Мамардашвили М.К.* Очерк современной европейской философии. М.: Прогресс-Традиция; Фонд Мераба Мамардашвили, 2010. 584 с.
- Мамардашвили М.К.* Психологическая топология пути. Т. 1. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2015. 1072 с.
- Мамардашвили М.К.* Психологическая топология пути. Т. 2. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2014. 1232 с.
- Мамардашвили М.К.* Стрела познания. набросок естественно-исторической гносеологии. М.: Яз. рус. культуры, 1996. 304 с.
- Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символы сознания. М.: Прогресс-Традиция; Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. 288 с.
- Мандельштам О.Э.* О причине слова // *Мандельштам О.Э.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1991. С. 241–259.
- Паскаль Б.* Мысли / Пер. с фр. Ю.А. Гинзбург. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. 480 с.
- Пруст М.* В поисках утраченного времени: Обретенное время / Пер. с фр. А. Смирновой. СПб.: ИНАПРЕСС, 2000. 384 с.
- Пруст М.* В поисках утраченного времени: У Германтов / Пер. с фр. Н.М. Любимова. СПб.: Амфора, 2005. 670 с.
- Пруст М.* В сторону Свана / Пер. с фр. А.А. Франковского // *Пруст М.* В поисках утраченного времени. СПб., 2000. С. 27–538.
- Рыклин М.* Стратегии паука (сознание и сингулярность) // *Рыклин М.* Свобода и запрет. Культура в эпоху террора. М., 2008. С. 125–126.
- Чеботарев Н.Г.* Теория алгебраических функций. М.; Л.: Гостехиздат, 1948. 396 с.
- Arnold D.N., Rogness J.* Möbius Transformations Reveled // *Notices of the American Mathematical Society.* 2008. Vol. 55. No. 10. P. 1226–1231.
- Cantos of Ezra Paund.* N. Y.: New Directions Publishing Corporation, 1996. 824 p.
- Deleuze G.* Proust et les signes. P.: Qardrige; PUF, 1998. 220 p.
- Deleuze G.* Proust et les signes. P.: PUF, 1970. 198 p.
- Needham T.* Visual Complex Analysis. Oxf.: Clarendon Press, 2000. 592 p.
- Proust M.* À la recherche du temps perdu. Т. III. P.: Gallimard, 1954. 1319 p.

## Drafting as elemental force. Toward a topology of transversality

*Andrei Paramonov*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; National Research University Higher School of Economics. 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: andrei-paramonov@yandex.ru

This article investigates the problem of the status spacial images and drawings may have in a philosophical text. The source of the present study are the recently published preparatory notes for the lectures on Proust held by Merab Mamardashvili in 1981-82. Mamardashvili papers abound in schematic sketches which graphically convey spatial images. In his interpretation, Dr. Paramonov suggests a model of the so-called topos of understanding, or transversal space, as the structural principle of Mamardashvili's intellectual manner. Application of such model leads to the conjecture about the structural similarity between the approaches to the analysis of Proust's novel *In Search of Lost Time* used by Mamardashvili and Gilles Deleuze.

**Keywords:** drafting as elemental force, topology, transversality, topos of understanding, noogenic machine, Möbius grid, Möbius transformation

## References

- Arnold, D.N. & Rogness, J. "Möbius Transformations Reveled", *Notices of the American Mathematical Society*, 2008, Vol. 55, No. 10, pp. 1226–1231.
- Cantos of Ezra Paund. New York: New Directions Publishing Corporation, 1996. 824 pp.
- Chebotarev, N. *Teoriya algebraicheskikh funktsii* [Theory of Algebraic Functions]. Moscow; Leningrad: Gostekhizdat Publ., 1948. 396 pp. (In Russian)
- Dante Alighieri. *Bozhestvennaya komediya* [La Divina Commedia], trans. by M. Lozinskiy. Moscow: Nauka Publ., 1967, 628 pp. (In Russian)
- Dante Alighieri. *Novaya Zhizn'* [La Vita Nuova], trans. by V. Liverskya. Samara: Shtab Chetvertoj armii Publ., 1918. 95 pp. (In Russian)
- Decart, R. "Metafizicheskie razmyshleniya" [Méditations], trans. by V. Solov'yev, in: R. Decart, *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1950, pp. 319–408. (In Russian)
- Deleuze, G. *Proust et les signes*. Paris: Qardrige; PUF, 1998. 220 pp.
- Deleuze, G. *Proust et les signes*. Paris: PUF, 1970. 198 pp.
- Deleuze, G. *Prust i znaki* [Proust et les signes], trans. by E. Sokolov. Moscow; St. Petersburg: Aletejya Publ., 1990. 190 pp. (In Russian)
- Malyavin, V. "Kitajskie improvizacii Paunda" [Chinese Improvisations of Ezra Pound], *Vostok-Zapad. Issledovaniya. Perevody. Publikacii* [East-West. Investigations. Translations. Publications]. Moscow: Nauka Publ., 1982, pp. 246–277. (In Russian)
- Mamardashvili, M. *Lekcii po antichnoj filosofii* [Lectures on Ancient Philosophy]. Moscow: Progress-Tradiciya Publ.; Fond Meraba Mamardashvili Publ., 2009. 248 pp. (In Russian)
- Mamardashvili, M. *Ocherk sovremennoj evropejskoj filosofii* [Essay on Contemporary European Philosophy]. Moscow: Progress-Tradiciya Publ.; Fond Meraba Mamardashvili Publ., 2010. 584 pp. (In Russian)
- Mamardashvili, M. *Psihologicheskaya topologiya puti* [Psychological Topology of the Way], Vol. 1. Moscow: Fond Meraba Mamardashvili Publ., 2015. 1072 pp. (In Russian)
- Mamardashvili, M. *Psihologicheskaya topologiya puti* [Psychological Topology of the Way], Vol. 2. Moscow: Fond Meraba Mamardashvili Publ., 2014. 1232 pp. (In Russian)
- Mamardashvili, M. & Pyatigorskij, A. *Simvoly soznaniya* [Symbol and Consciousness]. Moscow: Progress-Tradiciya Publ.; Fond Meraba Mamardashvili Publ., 2009. 288 pp. (In Russian)
- Mandelstam, O. "O prichine slova" [About the Nature of the Word], in: O. Mandelstam, *Sobranie sochinenij* [Collected Edition], Vol. 2. Moscow: Terra Publ., 1991, pp. 241–259. (In Russian)
- Needham, T. *Visual Complex Analysis*. Oxford: Clarendon Press, 2000. 592 pp.
- Pascal, B. *Mysli* [Pensées], trans. by Yu. Ginzburg. Moscow: Izdatel'stvo imeni Sa-bashnikovyx, 1995. 480 pp. (In Russian)
- Proust, M. *À la recherche du temps perdu*, t. III. Paris: Gallimard, 1954. 1319 pp.
- Proust, M. *V poiskah utrachennogo vremeni: Obretennoe vremya* (A la recherche du temps perdu: Le temps retrouvé), trans. by A. Smirnova. St. Petersburg: INAPRESS Publ., 2000. 384 pp. (In Russian)

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

*И.А. Патронников*

### ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ *ISAGOGÉ* ПОРФИРИЯ ВВЕДЕНИЕМ К «КАТЕГОРИЯМ» АРИСТОТЕЛЯ?

*Патронников Илья Андреевич* – аспирант. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: [patrilya@gmail.com](mailto:patrilya@gmail.com)

Статья посвящена известной работе Порфирия – знаменитому «Введению», *Isagoge*, с которой со Средневековья знакомились студенты, приступающие к изучению философии. Элементарная работа, посвященная базовым терминам аристотелевской логики (к ним относятся пять терминов: **genus, differentia, species, proprium и accidens** – благодаря чему трактат был также известен под заголовком *Quinque voces*, собственно «Пять терминов»). Проблема, которой посвящена статья, касается замысла трактата: Порфирий не уточняет, введением во что является его работа. Ряд античных авторов (например, Бозций, написавший к ней два комментария), видя здесь явную недосказанность, предполагали, что *Isagoge* было задумано как введение в «Категории» Аристотеля. Эта точка зрения стала чрезвычайно популярной, что, однако, не делает ее самоочевидной. Действительно, если вынести за скобки авторитет Бозция и некоторых других комментаторов и обратиться к самому тексту, связь *Isagoge* и «Категорий» окажется под вопросом. В настоящей статье демонстрируется, что содержательно эти две работы далеки друг от друга: категории Аристотеля – это, если пользоваться средневековой терминологией, *praedicamenta*, т. е. предикаты, в то время как пять терминов Порфирия – это *praedicabilia*, **предикабилии**. Иными словами, оба трактата посвящены объектам разного логического статуса, следовательно, *Isagoge* не содержит в себе ничего, что делало бы его введением в «Категории». Одной из правдоподобных альтернатив является гипотеза, согласно которой *Isagoge*, вместо того чтобы быть введением к какому-либо трактату, является введением в логику в целом.

**Ключевые слова:** Порфирий, Аристотель, *Isagoge*, *Топика*, категория, предикат, предикабилия, античная логика

Название работы Порфирия, о которой пойдет речь в настоящей статье, звучит как «Введение» (*Isagoge*); этот жанр, включающий в себя элементарные работы, вводящие в ту или иную проблематику, был достаточно распространен в Античности<sup>1</sup>. Не вызывает сомнения, что *Isagoge* Порфирия принадлежит к их числу, что видно из слов самого автора, который обещает воздерживаться «от более глубоких изысканий», излагая «в кратких словах, как бы в качестве введения»<sup>2</sup>, аристотелевское учение о категориях. Обыкновенно работы этого типа<sup>3</sup> имеют целью уточнить предметную область, введением в которую служит соответствующий трактат. Проблема заключается в том, что, в отличие от них, заголовок Порфирия не содержит подобного уточнения, и остается только догадываться, введением во что является его сочинение.

Многие авторы (в их числе такие авторитетные философы, как Боэций<sup>4</sup> и Аммоний<sup>5</sup>) придерживаются той точки зрения, что работа Порфирия является введением в «Категории» Аристотеля. В русском издании *Isagoge* так и называется – «Введение к “Категориям” Аристотеля»<sup>6</sup>; во введении к современному французскому переводу утверждается, что «*Isagoge* является не чем иным, как введением в “Категории”»<sup>7</sup>. Тем не менее совсем не очевидно, что дело обстоит именно так. Некоторая связь между *Isagoge* и «Категориями», безусловно, имеется, но достаточно ли ее, чтобы продемонстрировать, что *Isagoge* было задумано как введение в аристотелевские «Категории»?

Настоящая статья содержит развернутый ответ на этот вопрос; если отвечать на него кратко, то ответ отрицательный: *Isagoge* не является введением в «Категории».

Однако прежде чем приступить к аргументации в пользу этого тезиса, кратко остановимся на доводах тех, кто склонен давать положительный ответ на этот вопрос.

В самом начале Порфирий утверждает, что его трактат будет необходим *εἰς τὴν τῶν παρὰ Ἀριστοτέλει κατηγοριῶν διδασκαλίαν*<sup>8</sup>. Возможны два варианта примерного перевода этой фразы: «для изучения аристотелевских категорий» и «для изучения аристотелевских “Категорий”»<sup>9</sup>. Барнс справедливо замечает<sup>10</sup>, что оба варианта дают примерно одинаковый смысл, поскольку изучение аристотелевских категорий предполагает ознакомление с его одноименной работой.

<sup>1</sup> У самого Порфирия есть еще две работы этого жанра: «Введение в астрономию» и «Введение в астрологию Птолемея»; Диоген Лаэртский упоминает две работы Хрисиппа: «Введение к двусмысленностям» и «Введение к рассуждению о лжеце»; этот список можно продолжить.

<sup>2</sup> Здесь и далее «Введение» цитируется по изданию: Porphyrii *Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium* / Ed. A. Busse. B., 1887 (*Commentaria in Aristotelem Graeca* IV, 1), перевод всех цитированных фрагментов выполнен автором статьи.

<sup>3</sup> См. уже упомянутые работы Порфирия и Хрисиппа или трактат Никомаха «Арифметическое введение».

<sup>4</sup> Anicii Manlii Severini Boethii in *Isagogen Porphyrii commenta*. Vienna, 1906. P. 4. 12–14.

<sup>5</sup> *Ammonius*. In Porphyrii *Isagogen sive V Voces*. B., 1891. P. 20. 15–21; 22. 23–24.

<sup>6</sup> Порфирий. Введение к «Категориям» Аристотеля // *Аристотель*. Категории. М., 1939. С. 53–83.

<sup>7</sup> *Porphyre*. *Isagoge* / Éd. par A. de Libera, A.-P. Segonds. P., 1998. P. XIII.

<sup>8</sup> Porphyrii *Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium*. P. 60.

<sup>9</sup> Среди переводчиков есть сторонники обоих вариантов. Боэций переводит эту фразу следующим образом: *ad eam quae est apud Aristotelem praedicamentorum doctrinam*, что делает его сторонником первого варианта; к числу сторонников первого варианта относятся также Барнс и Кубицкий. См. *Porphyry*. Introduction / Trans., with a Comment., by J. Barnes. Oxf., 2003. P. 25. Второй вариант перевода можно найти у Спэйда: *Spade P.V. Five Texts on the Medieval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*. Indianapolis (IN), 1994.

<sup>10</sup> *Porphyry*. Introduction / Trans., with a Comment., by J. Barnes. P. 26.

Далее, Порфирий только усиливает подозрения читателя, что *Isagoge* будет тесно связано с «Категориями», когда замечает, что он «попытается показать, как с логической точки зрения (λογικώτερον) древние (παλαιοί), в особенности перипатетики, рассматривали эти предметы [роды и виды]»<sup>11</sup>. Указание на логический характер сочинения (λογικώτερον), а также упоминание перипатетиков подталкивают к нужному выводу: *Isagoge* является введением к «Категориям», трактату, открывающему корпус логических сочинений Аристотеля «Органон».

Дополнительным аргументом может служить история создания *Isagoge*. Из комментария Аммония, посвященного порфириевскому «Введению», мы знаем, что оно было написано на Сицилии, то есть после 268 г.<sup>12</sup>; поскольку продолжительность пребывания там Порфирия неизвестна. Можно задаться вопросом, почему «Введение» было написано именно в этот период его жизни, который был ознаменован отъездом из Рима и отдалением (физическим и, возможно, интеллектуальным) от своего учителя, Плотина. Саффер<sup>13</sup> связывает его отъезд с жесткой критикой, которой Плотин подверг аристотелевскую теорию категорий в трех своих трактатах «О родах сущего» (Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος), написанных примерно в это время<sup>14</sup>. Порфирий был не согласен с этой критикой, следствием чего становится его отъезд; «Введение», согласно этой гипотезе, является порфириевским ответом на критику и, таким образом, апологией «Категорий».

Последний аргумент представляется довольно шатким: «Жизнь Плотина» содержит другую версию событий, согласно которой Порфирий отправляется в Сицилию по совету Плотина, чтобы излечиться от своей «меланхолической болезни»<sup>15</sup>, чуть не приведшей его к самоубийству, и нет серьезных оснований ставить эту версию под сомнение.

Важность «Введения» для «Категорий» трудно отрицать, но это не является решающим аргументом. Действительно, для понимания того, что собой представляют аристотелевские категории, являющиеся наиболее общими родами, необходимо, по крайней мере, понимать, что такое род и составляющие его виды, а *Isagoge* посвящено уточнению в том числе и этих понятий. Однако на это можно возразить, что понятия рода и вида важны не только для «Категорий», но и, например, для аристотелевской метафизики и силлогистики, что еще не делает *Isagoge* введением в соответствующие работы.

По этой причине более серьезную аргументацию в пользу тесной связи (или ее отсутствия) «Введения» и «Категорий» следует строить на сопоставлении содержания двух трактатов. В средневековой традиции сочинение Порфирия имело заглавие *Quinque voces*, что можно перевести как «Пять терминов (слов)». Такой заголовок очень точно передает содержание работы: она посвящена пяти базовым для средневековой логики (базовыми они стали благодаря Порфирию) терминам: **genus, differentia, species, proprium и accidens**. Проблема, таким образом, состоит в том, чтобы разобраться, как соотносятся между собой десять категорий Аристотеля и пять терминов Порфирия.

<sup>11</sup> *Porphry*. Introduction. P. 60.

<sup>12</sup> В пятнадцатый год царствования Галлиена, как сказано в «Жизни Плотина»: *Порфирий*. Жизнь Плотина // *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 464.

<sup>13</sup> *Saffrey H.D.* Pourquoi Porphyre a-t-il edite Plotin? // *Porphyre*. La vie de Plotin. P., 1992. P. 31–64.

<sup>14</sup> Порфирий в «Жизни Плотина» в хронологическом порядке перечисляет трактаты, которые были написаны Плотинем до его отъезда в Сицилию, и последними (не считая трактата «О вечности и времени») действительно оказываются три трактата «О родах сущего». Впрочем, неизвестно, сколько времени прошло с момента их написания до отъезда.

<sup>15</sup> *Порфирий*. Жизнь Плотина. С. 467.

## Quinque voces и категории

«Категории», если оставить в стороне некоторые тонкости, – это трактат о предикции. Латинские авторы переводили название этой работы как *Praedicamenta*, и это вполне соответствует тому значению, которое Аристотель вкладывает в глагол *κατηγορεῖω* и производные от него формы<sup>16</sup>. *Τὸ Α κατηγορεῖται κατὰ τοῦ Β* – **техническое выражение аристотелевской силлогистики** (зачастую сокращаемое до *Τὸ Α τοῦ Β*), которое означает, что термин *Α* предикцируется термину *Β*. Таким образом, термин *Α* – предикат, или категория. Конечно, было бы ошибкой утверждать, что десять категорий Аристотеля – сущность, качество и т. д. – ничем не отличаются от любых других предикатов (человек, белое и прочее). Между ними существует очевидное различие, состоящее в том, что сущность – это наиболее общий предикат, а, например, человек (или быть человеком, или «быть человеком», пунктуация зависит от ответа на вопрос, чем являются предикаты – терминами или вещами) – нет. Однако здесь важнее всего то, что с точки зрения логической структуры высказывания «*Α* есть сущность» и «*Α* есть человек» идентичны, поскольку в них идет речь о предикции некоторого свойства некоторому подлежащему.

Итак, категории – это наиболее общие предикаты, десять категорий – это десять смыслов, в которых нечто предикцируется чему-то. Быть белым, быть четным – примеры одного смысла, или способа, предикцирования; в этом случае мы имеем дело с предикцированием качества, и т. д.

Теперь рассмотрим *quinque voces* из «Введения». К ним относятся: род (*γένος*), видовое отличие (*διαφορά*), вид (*εἶδος*), собственное<sup>17</sup> (*ἴδιον*) и приходящее (*συμβεβηκός*). Что же такого особенного в этих пяти терминах, что Порфирий специально вынес их на обсуждение в отдельной работе, которая вдобавок стала обязательной для изучения на многие века вперед? Удивительно, но нигде во «Введении» Порфирий не пытается ответить на этот вопрос. «Введение» начинается с характеристики – где-то излишне подробной, а где-то слишком краткой – каждого из пяти терминов в порядке, в котором они перечислены выше (за тем исключением, что вид предшествует видовому отличию, что, возможно, связано с тем, что род и вид – тесно связанные понятия и одно необходимо для характеристики другого); затем Порфирий, в указанном выше порядке без оговорок, сравнивает каждый из терминов с четырьмя другими, указывая на общие черты и различия. То, что работа носит вводный характер и не претендует на полноту изложения, можно понять из заключительной ремарки: «Есть и другие общие присущие им [пяти терминам] свойства. Но и этого достаточно, чтобы различить эти предметы и выявить, что у них есть общего»<sup>18</sup>.

На протяжении всей работы Порфирий ни разу не пытается объяснить, чем являются эти пять терминов, взятые в совокупности, например как они соотносятся с десятью категориями. Порфирий упоминает «Категории» всего один раз, когда обсуждает вопрос существования общего для все видов рода. Существование такого рода, в соответствии с логикой «Категорий», отрицается: бытие, или свойство «быть существующим», предикцируется разным типам объектов в разных смыслах, род же сказывается о подчиненных

<sup>16</sup> *Barnes J. Truth, etc.: Six Lectures on Ancient Logic. Oxf., 2007. P. 114.*

<sup>17</sup> Под «собственным» Порфирий понимает свойство, которым обладают только представители данного вида, и никто, кроме них (сейчас мы бы сказали, что экстенционалы этих терминов совпадают). Например, свойством «уметь смеяться» обладают только люди.

<sup>18</sup> *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium. P. 60.*

ему видах в одном и том же смысле, синонимично, следовательно, бытие не может быть родом. Далее он утверждает, что бытие распадается на «десять наиболее общих типов предметов»<sup>19</sup>, которым подчинено конечное количество менее общих; количество единичных вещей, в свою очередь, может быть бесконечным. На этом прямые отсылки к «Категориям» заканчиваются. Но, возможно, в тексте можно найти не прямые?

Ответ на этот вопрос будет зависеть от интерпретации статуса пяти терминов. Может быть, пять терминов – это еще один способ классификации объектов, наряду с имеющимися у Аристотеля десятью категориями? В другой своей работе «О “Категориях” Аристотеля» Порфирий предлагает четырехчастную классификацию, согласно которой все предметы делятся на единичные сущности, единичные акциденции, универсальные сущности и универсальные акциденции<sup>20</sup>. Любая из десяти категорий включается в одну из четырех перечисленных таксономических единиц: Сократ относится к единичным сущностям; человек – к универсальным сущностям; белизна в Сократе – к единичным акциденциям; белизна – к универсальным акциденциям.

Можно ли предположить, что пять терминов и десять категорий соотносятся похожим образом? Это предположение неверно; такое сопоставление невозможно в первую очередь потому, что категории и пять терминов принадлежат к разным типам логических сущностей, или к разным логическим категориям (во избежание стилистической неуклюжести в дальнейшем будем использовать термин «предикаты» вместо термина «категории», тем более, как мы уже установили, оба принадлежат к одной логической категории).

Надо признать, что понятие логической категории далеко от совершенной прозрачности. Пожалуй, оно не вызывает вопросов в случае формализованных языков, как, например, язык логики предикатов. В нем определенному типу символов соответствует определенный класс языковых выражений: переменным  $x$ ,  $y$ ,  $z$  соответствуют множества индивидов, символам  $P$ ,  $Q$ ,  $R$  –  $n$ -местные предикаты и т. д. Если правила подстановки языковых выражений на место символов нарушить, на выходе получатся бессмысленные фразы, не являющиеся предложениями данного языка: «Для всякого больше чем некоторый  $x$ »; «Неверно, что существует деревянный, такой что  $y$ » и прочее. Беря за образец подобные формализованные языки, можно попытаться дать определение логической категории. Логическая категория – это определенный класс языковых выражений, которые, если подставить их в осмысленное предложение на место языковых выражений другого класса, дадут бессмысленное предложение. Это определение, разумеется, нуждается в уточнениях, и первое из них должно касаться понятий осмысленности и бессмысленности. В формализованных языках понятие осмысленности задается индуктивно через перечисление правильных типов предложений (формул) данного языка, все прочие предложения, не входящие ни в один из перечисленных типов, не являются предложениями данного языка, или, проще говоря, являются бессмысленными.

Естественные языки не могут похвастаться такой безошибочностью в распознавании осмысленных и бессмысленных предложений. Критерия грамматической правильности недостаточно (в некоторых случаях можно усомниться, является ли он необходимым: «Подъезжая к остановке, с меня

<sup>19</sup> Porphyrii Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium. P. 83.

<sup>20</sup> Porphyry. On Aristotle Categories / Trans. by S.K. Strange. L., 1992. P. 53. Порфирий использует термины «единичная сущность», «единичное привходящее», «всеобщая сущность», «всеобщее привходящее». Эта классификация восходит к аристотелевскому различию между нахождением в подлежащем и сказыванием о подлежащем.

слетела шляпа»), чтобы считать предложение осмысленным. «Зеленые идеи яростно спят» – образец грамматически правильного предложения, которое не несет, как кажется, никакого смысла. Попытка сформулировать критерий осмысленности языковых выражений, который работал хотя бы в большей части случаев, – слишком трудоемкая и сложная задача, но в общих чертах идея представляется ясной. В естественном языке существуют разные классы языковых выражений, и при попытке заменить выражение одного класса выражением из другого класса мы получаем бессмысленное предложение. Например, если в предложении «По улице гуляли десять собак» конкретное существительное «собака» заменить абстрактным существительным «знание», получившееся предложение «По улице гуляли десять знаний», как кажется, не будет иметь буквального смысла. Эта идея идет в русле стратегии различения категорий, которая была предложена в свое время Гилбертом Райлом: «Две составные части пропозиции (proposition-factors) относятся к разным категориям, или типам, если существуют такие схемы предложений (sentence-frames), что выражения, соответствующие этим частям пропозиции, будучи подставленными в один и тот же пробел (gap sign) одной и той же схемы, в одном случае дадут значимое (significant), а в другом – бессмысленное (absurd) предложение»<sup>21</sup>. Райл, понимая, что предложенный им тест зависит от трактовки понятия бессмысленности, закончил свою статью словами: «Но что является тестом на бессмысленность?»<sup>22</sup>.

Попытаемся применить этот подход для сопоставления предикатов и пяти терминов. Если они относятся к одной и той же логической категории, они должны пройти райловский тест. Для этого рассмотрим следующие предложения.

Человек – это вид.  
Человек – это животное.

Кажется, что термины «вид» и «животное» взаимозаменяемы в данных контекстах: после перестановки в обоих случаях получаются истинные предложения. Теперь попробуем построить силлогизм с этими предложениями в качестве посылок:

Сократ – это человек.  
Человек – это животное.  
Следовательно, Сократ – это животное.

Перед нами, если поменять посылки местами и квантифицировать все предложения, силлогизм правильного модуса *Barbara*, позволяющий получать истинные заключения из истинных посылок. Теперь заменим посылку «Человек – это животное» посылкой «Человек – это вид»:

Сократ – это человек.  
Человек – это вид.  
Следовательно, Сократ – это вид.

Форма силлогизма осталась прежней<sup>23</sup>, однако в этом случае истинные посылки дали ложное заключение. Означает ли это, что мы опровергли силлогистику и нашли такую интерпретацию терминов, при которой силлогизм

<sup>21</sup> Ryle G. Collected Papers. Vol. II. N. Y., 1971. P. 181.

<sup>22</sup> Ibid. P. 184.

<sup>23</sup> На это можно возразить, что посылка «Человек – это вид» не является общеутвердительной («Всякий человек – это вид»), поэтому указанный силлогизм не относится к модусу *Barbara*. Это верно, однако верно и то, что эта посылка не является частноутвердительной

Barbara при истинных посылках приводит к ложному заключению? В действительности, подобные «контрпримеры» были найдены еще в Античности (в частности, этот пример взят из комментария Порфирия на «Категории»<sup>24</sup>), и тогда же был предложен способ их нейтрализовать. Для этого комментаторы<sup>25</sup> различали два способа предикции: сущностное и акцидентальное (которые восходят к аристотелевскому различию между сказыванием о подлежащем и нахождением в подлежащем). В первом силлогизме термин «животное» предикруется термину «человек» в сущностном смысле (поскольку «быть животным» входит в определение «быть человеком»), во втором «вид» предикруется «человеку» акцидентально. Правильные силлогизмы строятся на посылках, содержащих сущностную предикацию; второй силлогизм нарушает это правило, поэтому он не является контрпримером.

Различие между сущностным и акцидентальным предикцией само по себе выглядит подозрительно<sup>26</sup>, поскольку неясно основание, по которому одни свойства предмета классифицируются как сущностные, а другие – как акцидентальные. Но даже если допустить, что основание найдено, это не решит проблемы с указанным контрпримером, потому что силлогистика, как и любая дедуктивная система, абстрагируется от содержательных аспектов рассуждения (в данном случае – от характера предикции), принимая во внимание лишь логическую форму суждений. Так, совершенно корректен следующий силлогизм:

Сократ – афинянин.  
Афиняне – греки.  
Следовательно, Сократ – грек.

Никто не будет спорить, что быть афинянином – случайный факт в жизни Сократа. Если вдруг станет известно, что Сократ на самом деле был рожден не в Афинах, а, например, в Коринфе, а потом тайком был перевезен в Афины, он по-прежнему останется тем Сократом, о котором мы знаем из работ Платона и Ксенофонта. Тем не менее, пока посылка «Сократ – афинянин» является истинной, истинным будет и заключение силлогизма.

Значит, проблема второго силлогизма не в том, что «вид» предикруется «человеку» не в сущностном смысле. На самом деле, его проблема заключается в том, что высказывания «Человек – это животное» и «Человек – это вид» имеют разную логическую форму, и это, хотя и в других терминах, отмечал Филопон в своем комментарии на «Первую аналитику»<sup>27</sup>. Он пишет, что в суждении «Человек – это вид» термин «человек» означает τὸ ἐνοεῖδές

---

(«Некоторый человек – это вид»), что наводит на мысль о том, что термин «человек» употребляется здесь в каком-то ином смысле, нежели в суждении «Человек – это животное». Причина, по которой смысл термина меняется при переходе от одного суждения к другому, заключается в том, что термины «вид» и «животное» принадлежат к разным логическим категориям, что меняет структуру самих суждений, в которые они входят. Однако это именно тот тезис, который я хочу доказать; для этого я использую доказательство формы *reductio ad absurdum*: я исхожу из того, что эти суждения имеют одинаковую структуру, и указываю на неприятные последствия, которые влечет за собой это допущение.

<sup>24</sup> *Porphyry. On Aristotle Categories.* P. 66.

<sup>25</sup> *Ibid.* P. 66.

<sup>26</sup> Предложение свести это различие к различию между общеутвердительной и частноутвердительной предикацией, то есть обосновать его исключительно в экстенциональных терминах, как мне кажется, не работает, поскольку в этом случае свойство «уметь смеяться» окажется сущностным для человека (допустим, что суждение «Все люди есть существа, умеющие смеяться» верно); однако умение смеяться не входит в определение человека.

<sup>27</sup> *Barnes J. Truth, etc.* P. 150.

τοῦ ἀνθρώπου, единый вид человека, рассматриваемый в этом высказывании как единое целое. В греческом языке об этом сигнализирует употребление определенного артикля ὁ перед ἄνθρωπος (в этом отношении греческий определенный артикль выполняет ту же функцию, что и английский определенный артикль the в похожих контекстах). В свою очередь, в предложении «Человек – животное» термин «человек» употребляется, как бы мы сейчас сказали, дистрибутивно, то есть в отношении каждого отдельного объекта из множества людей (об этом сигнализирует квантор «всякий», πάν). Следовательно, записанные в правильной форме, эти предложения будут иметь следующий вид:

- (1) Всякий человек – это животное.
- (2) Человечность<sup>28</sup> – это вид.

Переписанное в таком виде, второе суждение не будет образовывать силлогизма с суждением «Сократ – это человек», и тем самым блокируется очевидно ложно заключение «Сократ – это вид».

Теперь применим райловский тест к суждениям (1) и (2). Получим следующие предложения.

- Человечность – это животное.  
 Всякий человек – это вид.

В таком виде они больше похожи на бессмысленные, чем на ложные, высказывания, а это означает, что термины «животное» и «вид» принадлежат к разным логическим категориям.

## Предикаты и предикабилии

Это совершенно отчетливо представляли себе средневековые философы, использовавшие для обозначения *quinque voces* Порфирия термин *praedicabilia*, предикабилии; категории, в свою очередь, обозначались термином *praedicamenta*. Буквальный перевод термина *praedicabilia* – «то, что можно предикировать», и вне контекста не совсем понятно, чем предикабилии отличаются от предикаментов, то есть предикатов.

Греческий прототип термина *praedicabilia* – *κατηγορούμενα* – встречается в самом начале «Топики», и в данном контексте это скорее слово, чем технический термин. Аристотель пишет: «Действительно, необходимо, чтобы все сказываемое о чем-то было или взаимозаменяемо с вещью или нет»<sup>29</sup>. В этом месте «Топики» Аристотеля интересуют отношения, в каких предикат произвольного высказывания может находиться к субъекту. «Все, сказываемое о чем-то» по-гречески звучит как *πάν περὶ τίνος κατηγορούμενον*; так появляется термин *κατηγορούμενον*.

Таким образом, *κατηγορούμενον* обозначает здесь множество предикатов, которые относятся или могут относиться к субъекту высказывания. Аристотель предлагает их классификацию на основе совпадения экстенционалов субъекта и предиката (он, естественно, говорит не об экстенционалах, а о возможности применить к субъекту и предикату операцию логического обращения). Если их объемы совпадают, субъект и предикат могут находиться

<sup>28</sup> За неимением определенного артикля в русском, приходится в качестве аналога *ho anthropos* писать «человечность».

<sup>29</sup> *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 357.

между собой в двух следующих отношениях: предикат обозначает суть бытия субъекта, и тогда он называется определением (*ῥος*); или предикат не обозначает суть бытия, и тогда это собственное, *ἴδιον* (как свойство «уметь смеяться» в отношении человека). В случае, если их объемы не совпадают, также возможны два варианта: предикат обозначает привходящее свойство, то есть такое свойство, которое не входит в определение субъекта; предикат обозначает часть определения, то есть является родом или видовым отличием<sup>30</sup>. В итоге получаем пять отношений, в которых предикат может находиться к субъекту: быть определением, быть собственным, быть родом, быть видовым отличием и быть привходящим. Сходство с пятью терминами Порфирия очевидно; можно спорить о том, насколько именно эта классификация повлияла на Порфирия (что установить не так просто, поскольку философы перипатетической школы, начиная уже с Теофраста, предлагали свои варианты, несколько отличающиеся от аристотелевского<sup>31</sup>), а также о том, чья классификация более удачна (скорее всего, порфириевская, потому что классическое определение имеет структуру *per genus et differentiam*, что позволяет свести его к последним двум), но представляется очевидным, что логический статус аристотелевских *κατηγοροῦμενα* такой же, что и у порфириевских *quinque voces*: это виды отношений субъекта к предикату.

Итак, ни Аристотель, ни Порфирий почти ничего не говорят нам о статусе предикабилей. Аристотель, правда, использует термин *κατηγοροῦμενον*, но он далек от того, чтобы придавать ему строгое значение, а также видеть в своей классификации нечто большее, чем просто деление *ad hoc*. Порфирий не употребляет этого термина и не распространяется о месте и роли пяти терминов ни в логике в вообще, ни в учении о категориях в частности.

Уже было продемонстрировано, что предикаты и предикабилей относятся к разным логическим категориям. Но в чем конкретно заключается различие между ними? Суждение «А есть В», где В – это предикат, означает не что иное, как приписывание субъекту некоторого свойства; неважно, о каком свойстве – качестве, сущности или отношении – идет речь, поскольку во всех этих случаях мы имеем дело с приписыванием субъекту некоторой содержательной характеристики. То, что А обладает свойством В, – исключительно содержательная констатация, и из формы данного суждения нельзя сделать вывод о тех логических отношениях, в которых находятся его субъект и предикат.

Теперь обратимся к рассмотрению предикабилей. Суждения, содержащие предикабилей, имеют логическую форму, отличную от суждений о предикатах. Сравним два суждения:

- (3) Цвет – это качество.
- (4) Цвет – это акциденция.

Истинность первого суждения может быть установлена без обращения к контексту, в котором оно было употреблено, достаточно знать, что термины «цвет» и «качество» использованы в их буквальном значении. Со вторым суждением дело обстоит не так просто. С точки зрения Аристотеля, цвет, как и все прочие качества, не является сущностной характеристикой первых

<sup>30</sup> Чуть ранее, в «Топике» 101b 15-30, Аристотель предпочитает не выделять видовое отличие в отдельную категорию, считая его чем-то производным от рода. Таким образом, первая классификация насчитывает четыре термина, а не пять. И буквально через несколько страниц, «Топика» 103b10-30, он выделяет вид в отдельную категорию. Все это свидетельствует о предварительном характере классификации, а также о том, что Аристотель не придавал особого значения, кроме технического, способам, которыми можно классифицировать отношения предикатов к субъекту.

<sup>31</sup> *Porphyry*. Introduction. P. 56.

сущностей, поскольку он не входит в их определение. Поэтому правильным будет сказать, что суждение «Человек обладает свойством быть цветным» содержит в себе акцидентальную предикацию. Хотя нам и трудно представить себе человека, который был бы лишен какого бы то ни было цвета, «быть цветным» остается его акцидентальной характеристикой, не входящей в определение термина «человек». С другой стороны, в суждении «Белое – это цвет» речь идет о приписывании белому некоторой сущностной характеристики, значит, перед нами не акцидентальная предикация.

Вывод, который нужно сделать из этого рассуждения, состоит в том, что для установления истинности суждения, содержащего предикабилию, требуется уточнить, к какой паре субъекта и предиката прикладывается данная предикабилия. Так, суждение (4) будет истинно, если оно относится к паре «человек-цвет», и будет ложно, если оно относится к паре «белое-цвет». Иными словами, правильной формой для суждения с предикабилией будет не «А есть В», где В – это предикабилия, а «В суждении “А есть В” В есть С», где А – произвольный субъект, В – предикат, а С – предикабилия. Таким образом, предикабилия всегда относится к некоторому предикату, однако в данном случае речь идет не о приписывании ему некоторого содержательного свойства; скорее, мы имеем дело с указанием на формальное отношение<sup>32</sup>, в котором находится данный предикат к субъекту.

В настоящей статье было показано, что *Isagoge* посвящено предикабилиям, объектам иного, нежели категории, логического статуса. Категории – десять наиболее общих родов сущего; предикабилии – формальные отношения, в которых находятся субъект и предикат некоторого высказывания. Разный статус категорий и предикабилий препятствует составлению классификации, включающей в себя одновременно и категории, и предикабилии.

Средневековые авторы, давшие порфириевскому трактату заглавие *Quinque voces* и назвавшие понятия, которым он посвящен *praedicabilia*, были куда ближе к истине, чем те, кто настаивал на его тесной связи с «Категориями». Тем не менее исторически правильным является именно заглавие Порфирия – «Введение», поэтому стоит задать резонный вопрос: если *Isagoge* нельзя считать введением в «Категории»<sup>33</sup>, тогда введением во что является этот трактат?

<sup>32</sup> Под «формальным отношением» я понимаю отношение, противоположное материальному, или содержательному. Содержательная предикация означает простое приписывание субъекту некоторого свойства. Формальное отношение означает, что субъект и предикат суждения находятся в определенных логических отношениях, например их объемы совпадают, пересекаются и т. д. Так, утверждая, что «разумное» в суждении «Человек – разумное существо» означает видовое отличие, мы хотим сказать нечто большее, чем тот простой факт, что все люди разумны. Мы утверждаем, что «быть разумным» – необходимое свойство человеческой природы, что объемы терминов «человек» и «разумное существо» не просто совпадают, но находятся в особенно тесном отношении и т. д.

<sup>33</sup> Строго говоря, из основного аргумента статьи – разный логический статус предикатов и предикабилий – не следует, что *Isagoge* не может быть введением в «Категории»; трактат А и трактат Б могут тематически различаться, и тем не менее А может быть введением в Б, если А содержит некоторую информацию, полезную для понимания Б. Однако из аргументации статьи следует, что в содержании *Isagoge* нет ничего, что бы указывало на его связь с «Категориями». Аргумент о наличии такой связи, исходящий из пользы *Isagoge* для «Категорий», является довольно слабым, потому что *Isagoge* не содержит специфических сведений, которые были бы полезны именно для «Категорий» (ведь польза от прояснения этих пяти терминов очевидна и для аристотелевской силлогистики, и даже для метафизики). Поэтому чуть ли не единственным основанием, по которому *Isagoge* может считаться введением к «Категориям», являются свидетельства Аммония и Боэция. Насколько решающим является такой аргумент? Я думаю, что его недостаточно: если бы Порфирий считал связь между «Категориями» и *Isagoge* действительно важной для замысла своего

Ответ на него можно найти уже в первом предложении, в том самом, где Порфирий пишет о необходимости его работы «для изучения аристотелевских категорий»; у него есть продолжение: знать о том, что такое род, видовое отличие, вид, собственное и приводящее необходимо не только для изучения категорий, но и для «установления определений (εἰς τε τῶν ὀρισμῶν ἀπόδοσιν) и в целом для всего того, что связано с разделением и доказательством (τὰ περὶ διαίρεσεως καὶ ἀποδείξεως)». **Определение, разделение и доказательство** – это основные темы античной логики, поэтому *Isagoge* – это введение в логику в целом, что объясняет отсутствие уточняющего термина в названии. Кроме того, в той степени, в какой изучение логики считается первым шагом на пути в изучение философии, его можно считать введением в философию как таковую, а это именно та роль, которая отводилась ему на протяжении более чем тысячи лет.

### Список литературы

- Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. 687 с.
- Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. с греч. М.Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1979. 620 с.
- Порфирий*. Введение к «Категориям» / Пер. с греч. А.В. Кубицкого // *Аристотель*. Категории. М., 1939. С. 53–83.
- Порфирий*. Жизнь Плотина / Пер. с греч. М.Л. Гаспарова // *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 462–476.
- Ammonius*. In Porphyrii Isagogen sive V Voces / Ed. A. Busse. B.: Georg Reimer, 1891. xlvi, 132 p. (Commentaria in Aristotelem Graeca IV, 3).
- Barnes J.* Truth, etc.: Six Lectures on Ancient Logic. Oxf.: Clarendon Press, 2007. 562 p.
- Anicii Manlii Severini Boethii in Isagogen Porphyrii commenta / Ed. S. Brandt. Viena: F. Tempsky, 1906. lxxxvi, 423 p. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XXXXVIII).
- Porphyre*. Isagoge / Éd. par A. de Libera, A.-P. Segonds. P.: J. Vrin, 1998. 100 p.
- Porphyrii Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium / Ed. A. Busse. B.: Georg Reimer, 1887. lvi, 181 p. (Commentaria in Aristotelem Graeca IV, 1).
- Porphyry*. On Aristotle Categories / Trans. by S.K. Strange. L.: Duckworth, 1992. 185 p.
- Porphyry*. Introduction / Trans., with a Comment., by J. Barnes. Oxf.: Clarendon Press, 2003. 415 p.
- Ryle G.* Collected Papers. Vol. II. N. Y.: Barnes and Noble, 1971. 496 p.
- Saffrey H.D.* Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? // *Porphyre*. La vie de Plotin. Vol. II / Éd. par L. Brisson et al. Paris: J. Vrin, 1992. P. 31–64.
- Spade P.V.* Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham. Indianapolis (IN): Hackett, 1994. 320 p.

### Is Porphyry's *Isagoge* an introduction to Aristotle's *Categories*?

*Ilya Patronnikov*

Lomonosov Moscow State University. 1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: patrilya@gmail.com

---

трактата, он бы не преминул прямо об этом написать; имеющиеся же формулировки слишком расплывчаты, и из них скорее следует, что Порфирий видел в нем введение к самым разным разделам логики, а не только к учению о категориях.

The present paper is concerned with the famous work of Porphyry, his “Introduction” (*Isagoge*). During the Middle Ages it was used as a work to start studying philosophy, which partly accounts for its fame. Its subject is quite elementary: it deals with the five basic terms of Aristotelian logic: *genus*, *differentia*, *species*, *proprium*, *accidens*; owing to this, it was also known under the title *Quinque voces*, viz. the five terms. This study concentrates on the problem of *Isagoge*’s purpose. As it is evident from the title, the treatise was intended to serve as an introduction; nevertheless, the subject to which the introduction was made remains unclear. Some ancient scholars (Boethius among them) made the conjecture that the treatise should be considered an introduction to Aristotle’s *Categories*. This became widely accepted among the scholars and translators of the text (the Russian edition of it, for instance, bears the title “Introduction to Aristotle’s *Categories*”), which, however, in itself is no proof that such attribution is correct. Moreover, a closer examination of the text reveals that the assumption about a special affinity between the two works is at least disputable. The author argues that both writings have indeed very little in common in terms of their content: while Aristotelian categories can be described by the medieval term *praedicamenta*, i.e. the predicates, Porphyry’s five terms under the same system will be called *praedicabilia*, viz. predicables. In other words, the two books deal with the objects of different logical types, and therefore one of them cannot be considered an introduction to the other. This being the case, it is reasonable to agree with another explanation of *Isagoge*’s purpose: instead of being an introduction to a specific work, it should be regarded as an introduction to the whole subject of logic.

**Keywords:** Porphyry, Aristotle, *Isagoge*, *Topics*, category, predicate, predicable, ancient logic

## References

- Aristotle. *Sochineniya* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl’ Publ., 1978. 687 pp. (In Russian)
- Barnes, J. (trans.) Porphyry, *Introduction*. Oxford: Clarendon Press, 2003. 415 pp.
- Barnes, J. *Truth, etc.: Six Lectures on Ancient Logic*. Oxford: Clarendon Press, 2007. 562 pp.
- Brandt, S. (ed.) Anicii Manlii Severini Boethii in Isagogen Porphyrii commenta. Vienna: F. Tempisky, 1906. lxxxvi, 423 pp. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XXXXVIII)
- Busse, A. (ed.) Ammonius, *In Porphyrii Isagogen sive V Voces*. Berlin: Georg Reimer, 1891. xlvi, 132 pp. (Commentaria in Aristotelem Graeca IV, 3)
- Busse, A. (ed.) Porphyrii Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium. Berlin: Georg Reimer, 1887. lvi, 181 pp. (Commentaria in Aristotelem Graeca IV, 1)
- Gasparov, M. (trans.) Diogenes Laertius, *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitnykh filosofov* [Lives and Opinions of Eminent Philosophers]. Moscow: Mysl’ Publ., 1979. 620 pp. (In Russian)
- Gasparov, M. (trans.) Porphyry, *Zhizn’ Plotina* [Life of Plotinus], in: Diogenes Laertius, *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitnykh filosofov* [Lives and Opinions of Eminent Philosophers]. Moscow: Mysl’ Publ., 1979, pp. 462–476. (In Russian)
- Kubitskii, A. (trans.) Porphyry, *Vvedenie k ‘Kategoriyam’* [Introduction to ‘Categories’], in: Aristotle, *Kategorii* [Categories]. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1939, pp. 53–83. (In Russian)
- Libera, A. de & Segonds, A.-P. (éd.) Porphyre, *Isagoge*. Paris: J. Vrin, 1998. 100 pp.
- Ryle, G. *Collected Papers*, Vol. II. New York: Barnes and Noble, 1971. 496 pp.
- Saffrey, H.D. “Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?”, in: Porphyre, *La vie de Plotin*, Vol. II, éd. par L. Brisson et al. Paris: J. Vrin, 1992, pp. 31–64.
- Spade, P.V. *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*. Indianapolis, IN: Hackett, 1994. 320 pp.
- Strange, S.K. (trans.) Porphyry, *On Aristotle Categories*. London: Duckworth, 1992. 185 pp.

*А.В. Иванов, И.В. Фотиева*

## «ФИЛОСОФИЯ МЫСЛИ» ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

*Иванов Андрей Владимирович* – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии. Алтайский государственный аграрный университет. Российская Федерация, 656049, г. Барнаул, пр. Красноармейский, д. 98; e-mail: ivanov\_a\_v\_58@mail.ru

*Фотиева Ирина Валерьевна* – доктор философских наук, профессор. Алтайский государственный университет. Российская Федерация, 656049, г. Барнаул, пр-т Ленина, д. 61; e-mail: fotieva@bk.ru

Статья посвящена недостаточно изученным идеям философского наследия П.А. Флоренского, которые, по мнению авторов, могут послужить основой для создания нового направления – «философии мысли». Эвристический потенциал этого направления связан, во-первых, с неразработанностью темы мысли в философии, во-вторых, с ее многоаспектностью, что дает основания для нового философского синтеза. Кроме того, в рамках данного направления станет возможным целостно философски осмыслить накопленный массив эмпирических научных данных и теоретических гипотез, не укладывающихся в до сих пор доминирующую, особенно в западной мысли, узкоматериалистическую парадигму. Авторы отмечают, что сегодня вновь актуализируется платоническая традиция в философии, в русле которой творил Флоренский и куда он внес неоценимый вклад. Прежде всего обращает на себя внимание принцип «духовного материализма» в трактовке Флоренским всех форм бытия, откуда следует, что мысли обладают особой «вещностью» и, соответственно, как опосредованно, так и непосредственно влияют на мир. Здесь видится прямое пересечение с современными естественнонаучными исследованиями, прежде всего в биологии, физике микро- и мегамира. В процессе познания человек, согласно Флоренскому, посредством мысли овладевает идеями (подлинным бытием) предмета; отсюда истина – не гносеологический конструкт, а совпадение индивидуальной мысли с эйдосом предмета, при этом индивидуальные мыслительные акты могут не только порождать новые смыслы, но и актуализировать, дополнять новыми смысловыми слоями и энергиями эйдетические смысловые структуры. В своей антропологии Флоренский последовательно развивает тезис о тождестве микро- и макрокосма, при этом особо подчеркивая прямое воздействие мыслительно-духовных процессов человека на все мироздание. Философия мысли, контуры которой очертил Флоренский и которая нуждается в дальнейшем развитии, важна не только в теоретическом плане, но и в практическом, давая основу для нового подхода к решению многих проблем современного человечества.

**Ключевые слова:** Флоренский, платонизм, «духовный материализм», эйдос, сознание, мысль

## Методологическое введение

У П.А. Флоренского мы встречаем исключительные по глубине и эвристическому потенциалу наброски к тому, что может быть названо «философией мысли». Здесь, на наш взгляд, кроется возможность качественного преобразования философии как с точки зрения нового прочтения многих ее ключевых проблем, так и в отношении ее синтеза с религиозной, научной и художественной мыслью. Здесь очерчивается путь к построению целостного антропокосмического мировоззрения, адекватного нынешнему переходу от техногенно-потребительской к новой духовно-экологической цивилизации. Поэтому трудно согласиться с мнением знатока и интерпретатора наследия Флоренского С.С. Хоружего, что «в целом контексте русской духовности идеи Флоренского и его философия являются скорее периферийными, маргинальными по отношению к некоему центральному руслу»<sup>1</sup>. Мы, напротив, постараемся показать, что в русле «философии мысли» – имплицитно вынашиваемой и в отдельных фрагментах явно проговариваемой великим русским философом – может быть основательно развита и онтологическая, и гносеологическая, и антропологическая проблематика.

Сразу отметим показательный факт: мысль как предмет рационального исследования (философского и научного) представляет собой нечто трудноуловимое, более сложное, чем даже сознание<sup>2</sup>. Недаром мы почти нигде не найдем статей «мысль» в философских и психологических словарях, а если найдем, то не встретим явного ее определения. В лучшем случае будет указано, что мысль – результат деятельности мышления или что она представляет собой разновидность информационной реальности, представленной в сознании человека.

Фрагментов, прямо посвященных природе мысли, нет и у Флоренского, но в его наследии мы находим многообразие ее контекстуальных (неявных) определений. Сама ускользающая предметность мысли оказывается созвучной синархической диалектической методологии Флоренского. И прежде всего у него есть достаточно четкая фиксация исходных метафизических принципов будущего построения «философии мысли».

Это, в первую очередь, приверженность Флоренского *платонической* линии философствования, что вполне понятно: пытаться адекватно понять мысль можно лишь из нее самой как из безусловной исходной данности. Другое дело, что эту данность, в отличие от трансценденталистских схем, необходимо вынести *за пределы* индивидуального сознания. Иначе философии никогда не войти в сферу, говоря языком Платона, «чистого бытия», а придется вечно вращаться в круговороте теней на стенах пещеры. «Философия самым существом своим, – пишет в этой связи Флоренский, – есть не что иное, как уразумение и осознание умного, горнего, пренебесного, трансцендентного мира...»<sup>3</sup>. Отметим, что символ пещеры обстоятельно промышляется в творчестве Флоренского. Это касается и возможности непосредственного созерцания божественных идей, и трактовки знания как припоминания, и особой роли математики, диалектики и искусства в познании эйдетического мира, и пространственно-временной структуры последнего, отличной от мира чувственно данной повседневности.

<sup>1</sup> Хоружий С.С. Философский символизм П.А. Флоренского и его жизненные истоки // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб., 2001. С. 553.

<sup>2</sup> См. о парадоксах познания сознания в монографии одного из авторов: Иванов А.В. Мир сознания. Барнаул, 2000.

<sup>3</sup> Флоренский П.А. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004. С. 109.

В онтологическом плане Флоренский достаточно последовательно проводит *принцип монодуализма*<sup>4</sup>, не приемля ни натуралистическую, ни спиритуалистическую установки как ложные в своей отвлеченности начала, если использовать терминологию В.С. Соловьева. Как и последний, П.А. Флоренский стоит на позиции «духовного материализма» (термин С.Н. Булгакова) в трактовке любых форм бытия, подчеркивая неразрывное единство их материального и идеального, физического и психического, энергийного и сущностного измерений. Вселенная в целом – это не только *идеально-сущий* порядок и смысл, но и *материально-несущие* энергии, выступающие онтологической основой динамического множества, источником рождения и уничтожения вещей и процессов. Следовательно, Божественный порядок, по Флоренскому, неотрывен от *первичного онтологического хаоса*, который следует четко отличать от хаоса злого, порожденного ложно ориентированной человеческой волей, «ноогенного»: «Хаос у Тютчева залегает глубже человеческого и вообще индивидуального различения добра и зла. Но именно поэтому его нельзя понимать как зло... Хаос... есть высший закон мира, которым и движется жизнь. Без уничтожения жизни не было бы, как не было бы ее и без рождения»<sup>5</sup>. Избавление от ноогенного хаоса и софийное упорядочивание хаоса первичного – это важнейшая задача, стоящая перед человеком. Что же касается базового антропологического принципа Флоренского, то это тождество макро- и микрокосмов, на чем мы еще остановимся ниже.

Исходная гносеологическая установка Флоренского – принцип *неразрывной связи субъекта и объекта познания, мысли и ее предмета*, заключающий в себе возможность их полного вхождения друг в друга. При этом субъект и объект познания он трактует в христианско-платоническом ключе, не отрицая возможности познания как объективного и автономного бытия «вещей в себе» (понимаемого как мир идей), так и трансцендентального субъекта познания, понимаемого в качестве Творящего Логоса. Другое дело, что они навсегда останутся для земного сознания лишь регулятивными гносеологическими абстракциями, неким пределом познавательной активности, уходящим в бесконечность.

Что касается методологических симпатий Флоренского, то, как справедливо отмечают многие исследователи, они связаны с диалектической традицией философствования, но с элементами религиозного антиномизма (невозможностью рационального синтеза противоположностей в понимании Бога, мира и человека) и неприятия линейного – схематизирующего и огрубляющего действительность – философского дискурса. Рассудочно-одностороннему «препарированию» мира он противопоставляет идеал «синархического», нелинейного и многомерного мышления, где органически сплетаются разные темы и где мысль под разными углами зрения возвращается к каким-то ключевым проблемам, образуя многомерные смысловые узлы и средоточия<sup>6</sup>.

Здесь следует сделать принципиальное уточнение. Вопреки традиционным взглядам на мысль как на нечто идеальное, отлитое в форму понятий и суждений, для Флоренского она представляет собой нечто сугубо жизненное и конкретное, что нельзя оторвать от созерцаний и переживаний человека, а также от самого космического бытия. Флоренский в целом разделяет

<sup>4</sup> Данного термина мы в работах Флоренского не встречали, но его присутствие у С.Н. Булгакова, духовно близкого Флоренскому, позволяет предположить, что он не вызвал бы у него отторжения.

<sup>5</sup> Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 4: Письма с Дальнего Востока и Соловков. М., 1998. С. 181.

<sup>6</sup> См.: Флоренский П.А. На Маковце // Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 36–37; Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 4: Письма с Дальнего Востока и Соловков. С. 672–673.

позиции витализма и панпсихизма. Мысль и слово для него – атрибуты объективного мира жизни, органической и деятельной частью которого является человек. Здесь проходит водораздел<sup>7</sup> между западноевропейской и русской философской мыслью XX в., который был и для самого Флоренского вполне очевиден.

Отметим, что наша реконструкция неявной «философии мысли» Флоренского будет носить не историко-философский, а теоретический характер, т. е. включать в себя развитие его идей и авторские суждения. Мы не претендуем на законченность и точность формулировок, учитывая сложность и необъятность темы. Наша цель – на основе интуиций и иногда вскользь оброненных фраз Флоренского постараться очертить предметные контуры «философии мысли», выделив в ее рамках онтологические, гносеологические и антропологические проблемно-тематические поля, подлежащие дальнейшей разработке.

### ОНТОЛОГИЯ МЫСЛИ

Еще раз обратим внимание на важнейший момент: Флоренский в целом ряде работ настаивает на том, что мысли не только существуют в духе платоновского вечного и неизменного царства идей, но представляют собой своеобразные *индивидуальные живые сущности*, включенные в единую живую реальность Космоса, с которыми сложно и многомерно взаимодействует индивидуальная человеческая мысль. Этот мотив подробно развит, например, в его работе «Общечеловеческие корни идеализма».

Так, мысли, согласно Флоренскому, не являются чисто идеальными сущностями. В отличие от современных ему западных мыслителей, в той или иной мере тяготевших к платонизму, таких как Н. Гартман, М. Шелер или Г. Фреге, онтологическая позиция Флоренского предельно определена. Мысли (или смыслы) обладают особой, как бы *тонко-материальной вечностью* и тонко-физической *энергией*, способной как опосредованно (через действия человека), так и *непосредственно* воздействовать на мир. Они имманентно *монодуальны*: «Если ранее мы сказали, что всякая мысль, да и самая вещь, – идеальность, то теперь скажем, что всякая мысль, как и сама вещь, есть реальность. Не только вещь мысле-образна, но и мысль вещь-образна... И потому мысль – творческая сила в мире “вещей”. Вспомните гипноз, заговоры, художественное творчество, преобразующееся в действительность, научное творчество, вторгающееся в жизнь объективности: ведь мысль же, если не прямо (хотя и прямо!), то косвенно, при помощи динамита, свергает гору в море! Ведь точка приложения силы мысли есть, в конце концов, гора, самая гора, а никак не призрак, не “представление” горы, в смысле чистой иллюзорности: в противном случае пришлось бы человеку быть лишь созерцателем калейдоскопа своей психики, а не делателем жизни и строителем культуры»<sup>8</sup>. Очень точен здесь образ калейдоскопа, который позднее использовал В. Франкл, критически высказываясь о «...специфической разновидности субъективизма, которую мы хотим назвать *калейдоскопизмом*... В калейдоскоп можно увидеть только сам калейдоскоп, в отличие от бинокля или

<sup>7</sup> Не затрагивающий такие немногие исключения, как поздний М. Хайдеггер, М. Шелер или П. Тейяр де Шарден.

<sup>8</sup> Флоренский П.А. Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания) // Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 48–49.

подзорной трубы... Калейдоскопизм рисует картину человеческого познания, в которой человек предстает как субъект, который лишь “проектирует” свой мир, ...так, что через этот спроектированный “мир” виден всякий раз лишь он сам – проектирующий субъект<sup>9</sup>.

Мысли (и имена как концентрированные носители последних) могут быть светоносными и созидательными, но могут быть разрушительными и темными, могут как одухотворять, так и разрушать, причем не только человека, но и природные формы. Онтологический взгляд Флоренского на мысль и слово как на живые и деятельные сущности, буквально способные оказывать физическое воздействие, находит сегодня в ряде областей науки научно-экспериментальные подтверждения<sup>10</sup>. Фактически мы живем в воздействующем на нас гигантском море мысли, которое не ощущаем лишь по причине неразвитости соответствующих познавательных способностей.

Что касается строения Космоса, пронизанного токами мыслежизни<sup>11</sup>, то оно, согласно Флоренскому, также *монодуально*. Космос внутренне, субстанциально, един, но *состоит из двух иерархических слоев – ноуменального и феноменального*. Мир *ноуменальный* – это платоновский мир идей, область объективно сущих живых смыслов и их деятельных творцов, где упор должен быть сделан на *мысле-жизни* или *духо-материи*. Но в нем есть своя телесность, «тонкая материя», на которую указывали и сам Платон, и особенно неоплатоники. Что же касается мира *феноменального*, то он есть чувственно-телесное проявление ноуменального мира, царство теней, где смыслы даны нам лишь в своей субъективно-идеальной форме или скрыты за многообразием внешних, прежде всего плотно-телесных форм жизни. Наш земной мир с этих позиций – это область скорее *мысле-жизни* или *духо-материи*. Как справедливо замечает Хоружий, «ноумен есть тот же феномен, но созерцаемый в ноуменальном пространстве и тем самым в своей смысловой структуре; равно и феномен есть тот же ноумен, но созерцаемый в своем чувственном облике»<sup>12</sup>.

Оба мира как бы вывернуты относительно друг друга, имеют разный ход времени и разную пространственную структуру. Говоря современным языком, Вселенная, по Флоренскому, устроена по принципу ленты Мёбиуса<sup>13</sup> – плоского листа, изогнутого так, что, двигаясь по одной его стороне, рано или поздно оказываешься на противоположной стороне. Таково движение Данте из феноменального в ноуменальный мир в «Божественной комедии», которое анализирует Флоренский в своей работе «Мнимости в геометрии»: «... Переход от поверхности действительной к поверхности мнимой возможен только через разлом пространства и выворачивания тела через самого себя»<sup>14</sup>. Двамя *естественными* разломами земного времени и пространства,

<sup>9</sup> Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 72–73.

<sup>10</sup> В частности, многочисленные факты влияния мысли и слова человека на растения собраны в известной работе: Томпкинс П., Берд К. Тайная жизнь растений. М., 2006. Кроме того, давняя проблема наблюдателя в квантовой механике, как известно, подвела уже многих исследователей к выводу о субстанциальности мысли и ее непосредственном влиянии на мир.

<sup>11</sup> Можно вспомнить знаменитое письмо Флоренского В.И. Вернадскому, с которым его как раз и роднила идея «всюдности жизни».

<sup>12</sup> Хоружий С.С. Указ. соч. С. 534.

<sup>13</sup> Об эвристичности использования образа ленты Мёбиуса для понимания природы человеческого сознания – см.: Иванов А.В. Указ. соч. Попытку интерпретировать структуру Вселенной по аналогии лентой Мёбиуса предпринял в свое время уже упомянутый физик Л.В. Лесков. Художественным выражением пространственных философско-математических изысканий Флоренского является графика М. Эшера (см., например, его знаменитые картины «Три мира» и особенно «Всадники»).

<sup>14</sup> Флоренский П.А. Мнимости в геометрии. М., 1991. С. 51.

обеспечивающими выход в сферу ноуменального, являются сон и смерть<sup>15</sup>. Искусственные средства, которые выработала культура для выхода в ноуменальную область, по Флоренскому, – это прежде всего религиозные символы, среди которых главные – икона и молитва.

Не касаясь символизма Флоренского в целом, который хорошо исследован, подчеркнем лишь его качественное отличие от западных трактовок символа. Через высшие символы, «окна, пробитые в нашей субъективности», перед человеком энергично обнаруживаются высшие творческие Лики и смыслы ноуменального мира. Очевидна разница между данным подходом и, скажем, «философией символических форм» Э. Кассирера. Для последнего символические системы – лишь объективации человеческих форм творчества, сугубо земных и одинаковых для всех конструктивно-смысловых потенций сознания. «Под символом, – пишет в противовес этому Флоренский, – можно разуметь всякую реальность, которая несет в своей энергии энергию другой, высшей по ценности, по иерархии реальности; тем самым эта первая является носителем, окном в высшую реальность, и с раздроблением низшей меркнет и свет высшей, не сам по себе, а поскольку закрывается окно. Это не значит, что сама высшая (реальность) перестала существовать, а то – что окно закрылось»<sup>16</sup>.

Здесь возникают два вопроса: каков, с точки зрения Флоренского, состав этого высшего ноуменального мира мысли и каков его генезис?

Что касается *состава ноуменального мира*, то русский мыслитель выделяет в нем, быть может, не всегда последовательно<sup>17</sup>, две диалектически связанные составляющие: *творческие Лики* (личности) и *предметные смыслы*. Первые, как сознательные *живые существа*, являются деятельными субъектами как ноуменального, так и феноменального мира. Они обладают индивидуальными характеристиками (качествами), определяемыми в первую очередь Именами (именными категориями). Имена являются «субстанциальными или эссенциальными формами личности»<sup>18</sup>, «творческими формулами личности»<sup>19</sup>, т. е. задают идеальную канву ее индивидуальной эволюции и творческие задачи, подлежащие воплощению в мире. Каждое имя имеет свой высший и низший смысловой полюс, и Я свободно в выборе путей собственного жизнеустройства. Высший полюс Имени – это святой, персонифицирующий высшие духовные качества и полноту реализации жизненных задач, связанных с именем. «Низший полюс того же имени, – пишет Флоренский, – уходит в геенну, как полное извращение бо-

<sup>15</sup> Оба эти состояния всегда очень интересовали Флоренского. Современные же исследования дают все больше косвенных и прямых подтверждений тому, что сознание в них работает в своеобразных режимах, соприкасаясь с какой-то иной реальностью. Начиная с эмпирических наблюдений клинической смерти Р. Моуди и статистики реинкарнационных воспоминаний Я. Стивенсона, эта линия продолжает активно развиваться, несмотря на все нападки.

<sup>16</sup> Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 3(2). М., 1999. С. 478.

<sup>17</sup> В отличие, например, от Н.О. Лосского, который четко различал творческих субстанциальных деятелей (монады) и предметные эйдосы. У Флоренского же разрабатывается в первую очередь личностно-именная трактовка эйдоса, а не предметно-смысловая, как у Лосского и особенно у А.Ф. Лосева. С другой стороны, понимания мысли как именно всеобщей живой стихии мирового бытия не найти ни у Лосского, ни у Лосева. Их платонизм, быть может, более классичен, чем у Флоренского, но менее конкретен и жизнен.

<sup>18</sup> Флоренский П.А. Имена. Метафизика имен в историческом освещении // Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 3(2). М., 1999. С. 224.

<sup>19</sup> Флоренский П.А. Имяславие как философская предпосылка // Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 266–267.

жественной истины данного имени»<sup>20</sup>. Иными словами, собственное имя – это эйдетическая матрица построения как своего духовного Я в мире, так и предметной деятельности в нем.

Что же касается предметных смыслов (Флоренский фактически отождествляет их с именами нарицательными)<sup>21</sup>, то они образуют *объективное содержание ноуменального мира мысли* и выступают *субстанциальной основой вещно-процессуального многообразия мира феноменального*. Здесь, конечно, всплывают сложнейшие теоретические вопросы, связанные с пониманием природы эйдоса и смысла, а также соотношением их самостоятельного ноуменального бытия – и бытия непосредственно в актах человеческого сознания.

Это пока, на наш взгляд, область гипотетических метафизических суждений. Так, можно предположить, что предметные смыслы могут быть разного онтологического уровня и статуса, *где любой эйдос – смысл, но не любой смысл – эйдос*, особенно порожденный хаотическим сознанием человека. В противовес нашим, чаще всего слабо предметно оформленным и смутным мысленным актам, эйдос представляет собой некое *фундаментальное и устойчивое информационно-смысловое образование ноуменального мира*, способное активно и длительно (если не постоянно) воздействовать на мировую жизнь (ее идеальные и материальные составляющие) и существовать без участия человеческой мысли. Возможно, такие фундаментальные эйдосы – плод деятельности сознаний (Ликов) более высокого уровня. Но, повторимся, это пока лишь размышления на вечные темы платонизма.

Вернемся к структуре ноуменального мира в представлении Флоренского. Помимо живых ликов и предметных смыслов, у него есть еще и *числа*, определяющие общую гармонию и порядок мирового бытия<sup>22</sup>, прежде всего его пространственно-временные отношения. Они обеспечивают также порядок и нашей индивидуальной судьбы<sup>23</sup>, и нашей предметной деятельности. В целом же картина ноуменального мира мысли осталась у философа незавершенной и где-то даже противоречивой. Так, питая нелюбовь к абстрактному мышлению и к логическим системам, он выпускает из виду необходимость существования *логических категорий* (своеобразных метаэйдосов) как всеобщих матриц созидания и понимания предметных смыслов (понятий) любого уровня. Отсюда и его недооценка синтезирующих функций *разумного мышления*, способного преодолевать антиномии познания через диалектический синтез противоположных сторон изучаемого предмета. Словом, между умным *созерцанием* эйдетического мира и его рассудочным познанием

<sup>20</sup> Флоренский П.А. Имяславие как философская предпосылка. С. 225.

<sup>21</sup> Тезис Флоренского о принципиальной нерасторжимости мысли и слова вызывает сомнения. Если бы это было так, то невозможными были бы ни живопись, ни танец, ни классическая музыка – искусства принципиально внесловесные, но, несомненно, связанные с воплощением и пониманием смысла. Известны также многочисленные психологические исследования процессов открытия в философии, науке и искусстве, доказывающие образно-символическую, а не словесно-символическую форму творческих озарений. Феномен именно внесловесного мысленного схватывания сущности исследуемого предмета известен любому творческому человеку. Лишь впоследствии идея подвергается вербализации и дискурсивному развертыванию в тексте. Впрочем, многие контексты работ самого Флоренского говорят о том, что часто под словом и именем он понимает именно мысль и смысл.

<sup>22</sup> Флоренский П.А. Имена. С. 221–227.

<sup>23</sup> См., например, труды Флоренского по универсальной пропорции «золотого сечения»: Флоренский П.А. Понятие формы // Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 474–475.

здесь образовался разрыв<sup>24</sup>. Именно за гипертрофированный антиномизм и недооценку синтетических способностей разума критиковал Флоренского и Е.Н. Трубецкой. Кстати, у самого Платона мы встречаем блестящие образцы именно логического диалектического мышления, если взять хотя бы диалоги «Софист» и «Парменид». Впрочем, Флоренский и сам ясно осознавал незавершенность своих категориальных исследований<sup>25</sup>.

Перейдем теперь к истокам ноуменального мира мысли в концепции Флоренского. Здесь он выступает не столько как платоник, сколько как мыслитель христианской ориентации. Творящее Слово-Логос является для него источником всех индивидуальных творческих Я, структурно-динамических устоев бытия и предметных смыслов<sup>26</sup>. Более того, Он – начало и конец всех вселенских форм жизни, универсальное единство во множестве, *совершенный индивидуальный Жизненный Мир, претворяющийся в Космический Мир Жизни*. Флоренский использует здесь традиционные образы ослепительного Света и огненного Первослова, упорядочивающих темный мировой хаос. Встречаем мы у него и образ Мирового Дерева. Логос как Живой Порядок Бытия в виде Древа Мысли словно *прорастает в мировой хаос*, очерчивает его границы<sup>27</sup> и претворяется в древо вселенных и планетных систем, в родовидовые биологические и генеалогические древа, в древа языков и древа святых, в древа нервной и кровеносной систем человека, в древо понятий и в семантических значений слова. Логос и сам может трактоваться, используя терминологию Флоренского, как *Семема семем, как Вечное древо имен и смыслов*, которое впоследствии будет распаковываться и приращиваться усилиями многих цивилизаций и индивидуальных сознаний. Говоря современным языком, Флоренский – один из первых ученых, ясно осознавших отраженное в символе Мирового Дерева *фрактальное (самоподобное) строение Вселенной*. Он делает попытку выявить базовые эйдосы-символы, среди которых выделяет крест, также сопрягая с ним символ дерева: «...Крест лежит в основании всего бытия как истинная форма бытия, уже не внешняя только, но форма организующая, платоновский εἶδος... И в целом, и в частях вселенная крестообразна»<sup>28</sup>.

Ноуменальный мир всегда, по мысли философа, охраняет свои трансцендентные тайны от профанного сознания. Чтобы приобщиться к ним, нужно совершить серьезные познавательные и жизненные усилия. Флоренский рисует яркий и емкий образ такого познания. Приведем эту цитату полностью, так как она позволит нам перейти к гносеологическим и антропологическим аспектам «философии мысли». Напомним только, что эйдос (идею, смысл) и имя (слово) Флоренский фактически отождествляет: познать эйдос (имя) вещи – значит облечь ее познание в сеть последовательных утверждений и определений, что должно резюмироваться в акте уже непосредственного целостного видения ее сущности. «...Можно назвать обычный ход диалектического умозрения, – пишет Флоренский, – путем, восхождением на вершину, а достигнутое синтетическое слово – созерцанием с самой вершины: посту-

<sup>24</sup> Диалектический разум, фундированный мощью всеобщих логических категорий, оказался за пределами его синархического мышления, но именно в этом направлении двинулись в своих исканиях Лосев и марксистская диалектика, питаемые в первую очередь силой гегелевских идей.

<sup>25</sup> См. в работе: *Флоренский П.А. Философия культа*. С. 115–116.

<sup>26</sup> См.: там же. С. 137.

<sup>27</sup> Флоренский, как известно, отрицал безграничность мира, полностью совпадая в этом пункте с Лосевым. См. работу Лосева «Диалектика мифа».

<sup>28</sup> *Флоренский П.А. Философия культа*. С. 39–40.

пательность движения тут прекращается, но это не значит, что прекращается вообще движение, ибо путник, достигший высшей точки своего пути, заменяет продвижение – вращением; да, перед ним открылись горизонты столь широкие, что есть, что созерцать, а малейший поворот вправо и влево дает ему новую полноту возвышенных зрелищ... Достигнув этого относительного максимума в своем движении, мысль покоится на созерцательной вершине, и долго может покоиться, пожиная плоды своего восхождения. Но когда она пожелает идти далее, продвигаясь еще, ей необходимо оставить вершинную стоянку и обречь себя на сужение своего горизонта, чтобы в своем дальнейшем пути... начать новое восхождение на новую и новые вершины»<sup>29</sup>.

Данный образ важен по двум причинам. Во-первых, он отчасти раскрывает диалектику единого и многого как в бытии самого эйдоса, так и в его постижении субъективной мыслью. *Эйдос в своей внутренней форме, как в зерне, латентно содержит много возможных вариантов своего внешнего обнаружения*, слоев (оборотов спирали) смысла. Он разворачивается по нисходящей линии из ноуменального в феноменальный мир, *от единства к множеству*, порождая творческие импульсы в индивидуальных сознаниях и раскрываясь в разных символических формах. Соответственно, его постижение, движение снизу вверх, может вестись по разным смысловым путям – научному, художественному, философскому, религиозному, чтобы с достигнутой синтетической вершины они предстали взаимодополнительными гранями целого, разными ветвями единого ствола.

### **Познавательный процесс и его классические антиномии с точки зрения «философии мысли»**

В трактовке познавательной деятельности мы встречаем у Флоренского вроде бы традиционный подход: есть акт индивидуальной мысли и связанное с ним предметно-смысловое содержание. Но если с точки зрения, скажем, феноменологического подхода любой акт мысли интенционален, т. е. только им конституируется любое смысловое содержание, то позиция Флоренского последовательно платоническая и, стало быть, радикально иная. Предмет мысли, как уже сказано, может быть порождением мыслительных актов существ более высокого онтологического уровня и вести независимое от нашей мысли существование. Более того, эти объективно существующие устойчивые эйдосы (семемы слов) способны оказывать влияние на акты нашего сознания, определяя его интенциональную направленность. С другой стороны, индивидуальные человеческие мыслительные акты могут не только порождать новые смыслы, но и *актуализировать, дополнять новыми смысловыми слоями и энергиями объективно существующие эйдотические смысловые структуры*. У Флоренского встречается мысль, что благодаря творческим актам мы словно пробуждаем эйдос, его спящие семемы-смыслы; приращиваем их и наделяем новыми энергиями жизни. В этом плане любая мысль *онтологична* в исконном смысле этого слова. Она *волнами распространяется и по горизонтали мира*, в большей или меньшей степени влияя на людей и природные формы. Развивая эти мысли Флоренского, можно сказать, что мы оказываемся частью *сборного процесса познания* и никогда не познаем в одиночку. Степень влияния «волн мысли» на индивидуальный познавательный процесс еще предстоит определить, но его реальность и значимость сегодня все более явно подтверждаются многими исследованиями.

<sup>29</sup> Флоренский П.А. Мысль и язык // Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 190–191.

Что же касается соотношения идеального содержания мысли и предметов внешнего мира, то и здесь познавательный процесс, согласно Флоренскому, глубоко онтологичен и реалистичен: мы мыслью, с той или иной степенью успеха, субъективно овладеваем *объективным идеальным содержанием* вещи (ее идеей, или подлинным *бытием*); а не порожаем сами это идеальное содержание (конструктивистская установка) и не проникаем в сущность материальной вещи самой по себе (эту позицию Флоренский называет не реализмом, а натурализмом или иллюзионизмом), поскольку сама познаваемая вещь есть только образ в нашем сознании, перцептивное или концептуальное *сущее*, которое мы некритически наделяем существованием<sup>30</sup>. Поэтому и истина для Флоренского – не регулятивный гносеологический конструкт (не фикция и не конвенция) и не таинственное совпадение идеальной мысли с материальным предметом, *а совпадение индивидуальной идеальной мысли с живой мыслью (или эйдосом) самого предмета, с его ноуменальным бытием.*

При этом в процессе познания идеальной сущности вещи наличествуют и конструктивные, и отражательные; и субъективные, и объективные аспекты; и сам по себе предмет (ноумен), и его феноменально-энергетические обнаружения. В частности, у Флоренского мы встречаем идею, которая развивается в ряде многих современных естественнонаучных гипотез, о том, что от познаваемых предметов исходят вибрации, энергетические волны, которые связаны с их идеальной сущностью и обеспечивают наше с ней соприкосновение. Тему вибрационной сущности познавательного акта он затрагивает в самых разных своих трудах: «...Постижение реальности есть со-ритмическое биение духа, откликающееся на ритм познаваемого»<sup>31</sup>. Пульсирующей, волновой природы мира, задающей онтологические основы гносеологического совпадения мысли с предметом, он касается и в своих письмах<sup>32</sup>. Например, от иконы, по Флоренскому, исходят живые волны; это данный *в доступных земных формах* именно *сам живой лик святого*. Вот как он в целом объясняет познавательный процесс: «Всякое изображение, по необходимости символичности своей, раскрывает свое духовное содержание не иначе, как в нашем духовном восхождении “от образа к первообразу”, т. е. при онтологическом соприкосновении нашем с самим первообразом: тогда, и только тогда чувственный знак наливается соками жизни и, тем самым, неотделимый от своего первообраза, делается уже не “изображением”, а передовой волной или одной из передовых волн, возбуждаемых реальностью. А все другие способы явления нашему духу самой реальности – тоже волны, ею возбуждаемые, включительно до нашего жизненного общения с нею: ведь всегда мы общаемся с энергией сущности и, чрез энергию, – с самой сущностью, но не непосредственно с последней»<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> В этом пункте Флоренский весьма близок к позднему Хайдеггеру, разве что у русского мыслителя позиция выражена ясно и конкретно без германского многословия. У обоих философов мы видим *фундаментальную онто-гносеологию* мысли, когда в дом бытия возвращаются через тщательное вслушивание и вглядывание в первоимена и первосмыслы. Не случайна, кстати, и тяга обоих мыслителей к этимологическим изысканиям, к поиску слов, чьи морфемы и семемы непосредственно приобщают нас к ноуменальным глубинам бытия. Оба любят поэтому греческую философию, ценят и знают поэзию как сокровенную обитель языка. Оба критикуют современную механическую цивилизацию как всевластие сущего, затмившего бытие.

<sup>31</sup> Флоренский П.А. На Маковце. С. 39.

<sup>32</sup> См.: Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 4: Письма с Дальнего Востока и Соловков. С. 216.

<sup>33</sup> Флоренский П.А. Иконостас // Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 447.

С другой стороны, познание – это не только вибрационное влияние предмета на нас (*теория отражения*), но и наше активное стремление проникнуть в его сущность, спрятанную под чувственно-феноменальными покровами. От нас к предмету также исходит сканирующая мысленная вибрация. Отсюда познание всегда несет в себе и элемент *конструктивности*, неустранимой онтологической «впечатанности» субъекта и его мысли в объект познания.

Флоренский достаточно последовательно снимает классические гносеологические антиномии: «отражение-конструирование», «субъективное-объективное», «личностное-безличное», «типовое-разнообразное». И это опять-таки возможно, только если мысль субстанциальна, неотделима от бытия.

И важно подчеркнуть, что вовсе не устранение личностных компонентов из познания гарантирует его объективность, а, напротив, именно *подлинная и максимально развитая субъективность*; весь накопленный познавательный и личностный опыт субъекта обеспечивает глубину проникновения в предмет. Но при этом и *познавательный результат начинает нести на себе отпечаток мысли познающего, приобретает личностно-объективную окраску*. «Несомненно, – пишет Флоренский, – что конкретная мысль есть личная мысль, мысль не “вообще”... но мысль, характерно соотносящая данный объект с данным же субъектом. Мышление есть непрестанный синтез познаваемого с познающим и, следовательно, глубоко и насквозь пронизано энергиями познающей личности»<sup>34</sup>. Иными словами, существует корреляция между энергичными вибрациями познаваемого предмета и пульсацией мысли познающего субъекта. *Эйдетическая сущность предмета открывается лишь тому, кто, образно говоря, звучит с ней в унисон*.

Отсюда понятно, что познающая мысль должна быть окрашена любовью к этому предмету (говоря с позиций ее «волновой природы», содержать в своем спектре соответствующие энергии). Тогда предмет словно магнитом притягивается к мысли. «...Акт познания, – пишет Флоренский, – есть акт не только гносеологический, но и онтологический, не только идеальный, но и реальный. Познание есть реальное выхождение познающего из себя или, – что то же – реальное вхождение познаваемого в познающего... Это основное и характерное положение всей русской и, вообще, восточной философии... В любви и только в любви мыслимо действительное познание Истины»<sup>35</sup>.

*Иными словами, личностная и самозабвенная<sup>36</sup> устремленность к предмету максимально способствует объективности познавательного акта*. Здесь можно, учитывая сказанное Флоренским, вспомнить и восточную традицию, требующую в познавательном процессе очистить сознание от всего земного и суетного, но не за счет обезличивания, а через максимально сосредоточенную и устремленную мысль. Вспомним, что, когда ученый работает с вдохновением, он забывает не только о пространстве и времени, но и о себе, буквально личностно сращивается мыслью с сущностью познаваемого предмета.

Следует остановиться еще на очень важном гносеологическом аспекте «философии мысли» Флоренского. Глубина схватывания эйдетической сущности предмета предполагает его *многомерное* и всестороннее осмысливание. Онтологически это связано с тем, что любая вещь и тем более человек существуют только через взаимодействие с миром и живыми существами, влияя на них и испытывая на себе их многообразные влияния. Соответственно, по Флоренскому, мышление должно быть гибким, многомерным и сетевидным –

<sup>34</sup> Флоренский П.А. Разум и диалектика // Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 140.

<sup>35</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 73–74.

<sup>36</sup> И именно в силу этого лишена эгоизма, отсебятины и пресловутого психологизма, с которым столько лет вела борьбу западная гносеология!

опять-таки синархическим, иначе оно никогда не познает живой предмет, а сформирует о нем лишь одномерные и безжизненные абстракции<sup>37</sup>. Мысль субъекта должна быть *живой вибрирующей сетью*, реагирующей на живую пульсацию бытия. В сущности, Флоренский демонстрирует постнеклассический комплексный подход к изучаемым предметам, а также то, что мы сегодня именуем нелинейным мышлением. Не случайно любое его произведение – это колоссальный объем эмпирического и теоретического материала, рассмотрение предмета с разных сторон и методологических ракурсов.

Таким образом, *глубина познания оказывается нерасторжимо связанной с его широтой*. Через пульсирующую, уточняющуюся и расширяющуюся – буквально *растущую в виде древа* – познающую мысль не только совершенствуется сам человек, но он прорастает в мир, делается его активным со-творцом.

Здесь самое время перейти к антропологическим аспектам «*философии мысли*» при всей относительности членений философии на различные разделы.

### Мысль и человек. Ключевые идеи антропологии Флоренского

Антроподицея Флоренского достаточно хорошо изучена. Она строится на основе противопоставления возрожденческого и средневекового образов человека. Для возрожденческого сознания характерны антропоцентризм; отвлеченный рационализм; примат количества над качеством; части над целым; массы над индивидуальностью, что в итоге оборачивается утратой понимания ноуменальной глубины и многомерности бытия мира и человека. Последний оказывается лишенным цельности, духовного центра, превращаясь в пучок признаков и свойств, в текучесть психических состояний. Отсюда, по Флоренскому, «если... происходит расслоение души, то в результате – болезни: неврастения и истерия. Суть их – в утрате координации душевной жизни: отпадает чувство реального мира, а при истерии – чувство реальности личности, души. Чувство эмпирии отменяется от своих субстанциальных основ. Я отделен от “я”»<sup>38</sup>.

Тема нецельности современного, прежде всего западного человека и его культуры традиционна для русской философии<sup>39</sup>. Однако Флоренский идет значительно дальше: из антропологического и культурного кризиса он делает вывод о кризисе природного мира, ибо духовно «расколотый» и индивидуалистически ориентированный человек оказывается неспособным выполнять предписанные ему Богом функции внесения в природу гармонии и смысла, обуздания и просветления земных стихий. Отсюда *природа, лишенная влияния сердечной и цельной мысли человека, оказывается больной и надломленной*<sup>40</sup>. Нынешняя мировая ситуация с нарастанием природных катастроф и биосферных аномалий подтверждает эти мысли философа. Мы связаны с

<sup>37</sup> Отсюда и нелюбовь Флоренского к линейно-дискурсивному мышлению, который он называет «геометрическим» и возводит к Декарту. Здесь очевидны его симпатии к интуитивизму А. Бергсона.

<sup>38</sup> Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. С. 418–419. Любопытно, но со времен Флоренского ситуация с этим неврастеническим расслоением человеческой души и превращением мира в призрак только усугубилась. На уровне концептуального философского сознания это появляется в обосновании естественного наличия у человека многих «я», многих идентичностей.

<sup>39</sup> См.: Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 316.

<sup>40</sup> Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. С. 430.

природой теснее и интимнее, чем это кажется даже современным экологам. При этом Флоренский выражает надежду, что последние научные открытия поспособствуют формированию адекватных представлений о связях природы и человека.

Не касаясь всех аспектов антропологии Флоренского, остановимся лишь на ее ключевых моментах, связанных с «философией мысли». Вся она, в сущности, есть синархическое развертывание его идеи о многоуровневом единстве макро- и микрокосмов.

*Во-первых*, данный принцип касается ноуменальной, духовной стороны человеческого существования. Отечественный мыслитель признает наличие глубинного (духовного) Я в человеке, его божественной сущности, которая скрывается за повседневным эмпирическим «я». Это духовное Я, с одной стороны, незримо фундирует и организует нашу индивидуальную психическую жизнь, а с другой, требует от эмпирического «я» усилий для своего деятельного проявления в мире. Соответственно, все духовные накопления и психический строй эмпирического «я» – это то, что сознательными и бессознательными психическими актами (прежде всего мысленными) словно «нанизывается» на стержень глубинного Я и остается после физической смерти тела. Земные мысли и чувства формируют посмертное (астральное, как сказал бы Флоренский) тело, открывая или, наоборот, закрывая перед нами горизонты посмертного бытия: «Свобода Я – в живом творчестве своего эмпирического содержания; свободное Я сознает себя творческою субстанциею своих состояний, а не только их гносеологическим субъектом, т. е. сознает себя действующим виновником, а не только отвлеченным подлежащим всех своих сказуемых»<sup>41</sup>. Здесь Флоренский удивительно близок к индийской религиозно-философской мысли с ее идеями перевоплощения и кармы, где перевоплощается именно глубинное Я, аккумулируя в следующем рождении положительные и изживая отрицательные накопления прошлых жизней (хотя этого христианин Флоренский, естественно, не признает). Вот что он, в частности, пишет: «То, что дано Христом человеку, как человеку, не может прейти. Погибнет или, точнее сказать, будет непрестанно гибнуть в вечном моменте горения та работа, тот результат внутренней деятельности, который “самим” произведен за время жизни. Погибнет – все содержание сознания, поскольку оно – не из веры, надежды и любви»<sup>42</sup>. Спасается, как говорит Флоренский, чистое бого-сознание, духовное Я, как фрактальное духовное подобие Логоса, а земное самосознание исчезает.

Но при этом остается, к сожалению, непроясненным вопрос: гибнет ли *все* земное эмпирическое содержание сознания или только то, что накоплено без «веры, надежды и любви»? В первом случае неясно: зачем было Я проходить земные круги страданий и чем оно будет отличаться от других Я в Царстве Божиим? Впрочем, эти вопросы проходят скорее по ведомству богословской антропологии. В любом случае проведенная через многие произведения идея Флоренского о непосредственном построении творческой мыслью самого себя заслуживает серьезного внимания в свете новых данных психологии и медицины, в том числе касающихся и посмертных состояний сознания.

*Во-вторых*, признание сверхэмпирической духовной реальности не дает основания отделять ее от материи, душу от тела. *Принцип монодуализма в антропологии Флоренский проводит не менее последовательно, чем*

<sup>41</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С. 217. Тут налицо явная полемика Флоренского с европейской трансценденталистской антропологией, начиная с Канта и кончая феноменологией.

<sup>42</sup> Там же. С. 233.

в онтологии: «Жизнь тела зависит от внутренней жизни, состояние тела от душевного состояния. Никакое состояние духа не безразлично для тела»<sup>43</sup>. Важно, что у него эти противоположности образуют многообразные и сложные единства – как в макрокосме (разные планы или уровни бытия), так и в самом человеке-микрокосме (плотное, эфирное, астральное и другие тела). В ткани мироздания эти слои и тела образуют сложнейшие синархические узоры и взаимопроникновения, позволяя развитой индивидуальности активно и творчески встраиваться в мировое бытие. Так, он пишет: «Даже для очень чувственного зрения граница тела лежит за физическим телом. Например, свет из пальцев – это почти физическое явление. А есть много других истечений, излучений и процессов нашей жизни, и я склонен думать, что благодаря своим телам мы охватываем всю вселенную»<sup>44</sup>. Более того, и чисто ноуменальный эйдетический мир, высшие уровни реальности «...открываются нами не мимо тела, а в теле же, в его более тонких, более энергических, более творческих слоях, нежели тело вещественное... Отовсюду из частей мира струятся к нам “*influentia* – влияния” мира, и в теле своем мы воспринимаем весь космос... Непосредственная присущность мне мира одна только дает возможность объяснить возможность эмпирического овладения миром, его ассимиляцией, его хозяйственным устройством, как моего тела»<sup>45</sup>.

В этой цитате из работы «Хозяйство» присутствует важное различие. Тождество макро- и микрокосмов может носить непосредственный и бессознательный, психо-телесный характер. В его реальности трудно усомниться, ибо через наше тело ежесекундно проходят многообразные космические излучения, несущие огромные объемы информации, которые мы неспособны осознать. Но эта бессознательная связь с Космосом создает, по Флоренскому, онтологическую и психофизическую основу для творчески хозяйственного вращивания в бытие – как за счет сознательного овладения своими более тонкими естественными телами, так и путем развития техники как материальной проекции человеческих органов вовне – *органопроекции*<sup>46</sup>. У Флоренского можно найти предсказания о технике, которая, скорее всего, будет связана с проекцией тонких форм нашей телесности, неотрывных от психической жизни.

Подобную связь макро- и микрокосмов можно назвать уже психо-телесной или, точнее – *мысле-телесной*. И все-таки именно живая, четкая и духовно устремленная мысль является самой мощной силой мирового бытия, с точки зрения Флоренского. Все это создает широчайшие возможности нашего и опосредствованного, и непосредственного мысленного влияния на мир, но также налагает на человека и колоссальную ответственность<sup>47</sup>. Можно сделать *главный вывод из антропологии Флоренского: в мире мысли бытие, познание, хозяйствование и творчество в принципе совпадают*. Однако степень полноты такого мыслящего бытия может быть существенно различной.

<sup>43</sup> Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. С. 410.

<sup>44</sup> Там же. С. 423. См. аналогичный мотив связи нашего тела со всем Космосом в: Флоренский П.А. Философия культуры. С. 428.

<sup>45</sup> Флоренский П.А. Воплощение формы (действие и орудие) // Флоренский П.А. Соч.: в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 438.

<sup>46</sup> В сущности, современный компьютер – это органопроекция рассудочных способностей сознания, а Интернет – нейродинамической нервной системы.

<sup>47</sup> Мотив ответственности за свою мысль присутствует в разных работах Флоренского, включая последние письма с Соловков.

Отсюда, *в-третьих*, следует признать, что творческое и живое прорастание в мир имеет свою *иерархию* и, следовательно, эволюционную перспективу. То, чего актуально достигают религиозные праведники и подвижники, у рядовых людей находится лишь в потенции. По мысли русских последователей метафизики всеединства, именно святые причастны могучим «живым силам» мироздания. Их деятельность «производит или освобождает реальные духовно-телесные токи, которые постепенно овладевают материальной средой, одухотворяют ее»<sup>48</sup>. Развивая эти идеи В.С. Соловьева, П.А. Флоренский также считал, что «духовным подвигом своим святые развили у своего тела новые ткани светоносных органов как ближайшую к телу область духовных энергий»<sup>49</sup>.

Соответственно, у человека есть только два пути – или двигаться вверх, к Логосу, по путям, которыми уже прошли подвижники; или падать вниз, в некие inferнальные бездны. И эволюционная задача, стоящая перед человеком, всегда монодуальна: это духовное преображение своей души и тела и одновременно участие в одухотворении и просветлении мира, в соборном творческом обуздывании его меонального хаоса. Отсюда Флоренский четко разводит две пары ключевых антропологических категорий: души и тела, духа и плоти: «Итак, с одной стороны, “**души и телеса**”, а с другой – “плоть и дух”. “Плоть – состояние”, “дух – состояние”, и **скверна** этого состояния может быть и на теле, и на душе. Итак, душе противоположна не плоть, а тело»<sup>50</sup>. Отсюда есть низший антропологический полюс падения – «плотское тело» и «плотская душа»; и есть высшая цель земных стремлений – «духовное, одухотворенное тело» и «духовная душа», где мы уже почти достигаем корней Мирowego Древа Мысли или Царства Логоса.

В этом плане нельзя согласиться с Хоружим, считающим, что «философия Флоренского целиком находится в рамках статичной картины бытия»<sup>51</sup>. Напротив, у Флоренского отчетливо задан вектор двуединого – и индивидуального, и космологического – эволюционного преображения<sup>52</sup>. Приведем фрагмент из его работы «Макрокосм и микрокосм»: «Различными путями мысль приходит все к одному и тому же признанию: *идеального сродства* (курсив наш. – А.И., И.Ф.) мира и человека, их взаимно-обусловленности, их пронизанности друг другом, их существенной связанности между собой. *Гносеологически* – все, познаваемое нами, есть нами усвояемое и в себя нами преобразуемое. *Биологически* – все, окружающее нас, есть наше тело, продолжение нашего тела, совокупность дополнительных наших органов. *Экономически* – все, возделываемое, производимое и потребляемое нами, есть наше хозяйство. *Психологически* – все, нами ощущаемое, есть символическое воплощение нашей внутренней жизни, зеркало нашего духа. *Метафизически* – оно воистину есть то же, что мы, ибо, будучи иным, оно не могло бы быть с нами связано. Наконец, *религиозно* – Мир, образ Софии, есть Мать, Невеста и Жена образа Христова – Человека, ему подобная, ждущая от него заботы, ласки и оплодотворения духом. Человеку-мужу надлежит любить Мир-жену, быть с нею в единении, возделывать ее и ходить за нею, управ-

<sup>48</sup> Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 547.

<sup>49</sup> Флоренский П.А. Иконостас. С. 488.

<sup>50</sup> Флоренский П.А. Философия культа. С. 476.

<sup>51</sup> Хоружий С.С. Указ. соч. С. 552.

<sup>52</sup> Не случайно Флоренский, несмотря на все свое неприятие советского атеизма, сочувственно оценивал коммунистический пафос преобразования мира, интерес широких масс социалистической молодежи к наукам, особенно техническим, активизм жизненной позиции советского человека в целом.

лять ею, ведя ее к просветлению и одухотворению и направляя ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества, чтобы явился в твари ее изначальный космос»<sup>53</sup>.

В сущности, здесь Флоренским намечены основные линии развития не только «философии мысли», но и различных наук. Действительно, если природа – продолжение нашего тела, то оно требует от нас бережного *биологического* познания и бережного – *экологического* – к ней отношения. Следовательно, наша мысль должна разумно руководить не только собственным, но и природным телом, развивая «*софийное хозяйство*», о котором вместе с Флоренским мечтал С.Н. Булгаков. Сегодня ростки этого «софийного хозяйства» видны в становлении так называемой зеленой экономики<sup>54</sup>: распространении экологически чистого земледелия и животноводства, развитии безотходных производств и нетрадиционной энергетики, строительстве так называемых умных городов и т. д. Но тогда и *психология* из науки о внутренней психической жизни человека (или науки о душе в ее классическом понимании) должна превратиться в науку о психической энергии, когда мысль формирует не просто идеальную «картину мира» в человеческих сознаниях, но непосредственно – материально и энергично – сам мир, сколь бы фантастической ни казалась эта мысль светски ориентированному сознанию.

«Философия мысли», предначертанная Флоренским, может стать одной из интеллектуальных троп, выводящих из нынешней философской пещеры к свету подлинного бытия. Но чтобы на нее вступить, нужно избавиться от закоренелой интеллигентской боязни – почти болезни, фобии – показаться смешным и архаичным в глазах коллег по профессии, одержимых культом новизны и привыкших отождествлять научную и философскую рациональность исключительно с атеизмом и натурализмом. Пример Флоренского показывает, насколько рациональным и многогранным может оказаться творчески воспринятый и продуманный платонизм, с успехом выдержавший испытание временем, в отличие от постмодерна, спустя полвека после своего возникновения отошедшего в историческое небытие, причем без всяких надежд на философскую реанимацию.

### Список литературы

- Иванов А.В. Мир сознания. Барнаул: Изд-во АГИИК, 2000. 240 с.  
Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. 432 с.  
Лесков Л.В. Семантическая Вселенная: МБК-концепция // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1994. № 2. С. 12–25.  
Казютинский В.В. Космология, теория, реальность // Современная космология: философские горизонты / Под ред. В.В. Казютинского. М., 2011. С. 8–54.  
Навстречу «зеленой» экономике России (обзор). М.: Ин-т устойчивого развития ОП РФ, Центр эколог. политики России, 2012. 82 с.  
Переход к зеленой экономике и устойчивому развитию в Алтайском крае: перспективы, механизмы, ключевые направления: материалы межрегионал. Конф. с международ. участием (22–24 окт. 2015 г., г. Барнаул) / Отв. ред. М.Ю. Шишин. Барнаул: Изд-во АлтГУ, 2015. 199 с.

<sup>53</sup> Флоренский П.А. Воплощение формы. С. 440.

<sup>54</sup> См. о стратегических направлениях развития зеленой экономики в работе: Навстречу «зеленой» экономике России. М., 2012. Модели регионального «зеленого» развития активно обсуждаются сегодня и в региональном формате. См., напр.: Переход к зеленой экономике и устойчивому развитию в Алтайском крае: перспективы, механизмы, ключевые направления. Барнаул, 2015.

- Соловьев В.С.* Смысл любви // *Соловьев В.С.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 493–547.
- Томкинс П., Берд К.* Тайная жизнь растений / Пер. с англ. Л. Шарашкина, И. Шарашкиной. М.: ГоМед, 2006. 444 с.
- Флоренский П.А.* Воплощение формы (действие и орудие) // *Флоренский П.А.* Соч.: в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 373–452.
- Флоренский П.А.* Иконостас // *Флоренский П.А.* Соч.: 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 419–526.
- Флоренский П.А.* Имена. Метафизика имен в историческом освещении // *Флоренский П.А.* Соч.: в 4 т. Т. 3(2). М., 1999. С. 169–358.
- Флоренский П.А.* Имяславие как философская предпосылка // *Флоренский П.А.* Соч.: в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 252–286.
- Флоренский П.А.* Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // *Флоренский П.А.* Соч.: в 4 т. Т. 3(2). М., 1999. С. 386–488.
- Флоренский П.А.* Мнимости в геометрии. М.: Лазурь, 1991. 96 с.
- Флоренский П.А.* Мысль и язык // *Флоренский П.А.* Соч.: в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 104–363.
- Флоренский П.А.* На Маковце // *Флоренский П.А.* Соч.: в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 28–45.
- Флоренский П.А.* Соч.: в 4 т. Т. 4: Письма с Дальнего Востока и Соловков. М.: Мысль, 1998. 795 с.
- Флоренский П.А.* Понятие формы // *Флоренский П.А.* Соч.: в 4 т. Т. 3(1). М., 2000. С. 453–475.
- Флоренский П.А.* Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания) // *Флоренский П.А.* Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 34–60.
- Флоренский П.А.* Разум и диалектика // *Флоренский П.А.* Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 131–142.
- Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. 496 с.
- Флоренский П.А.* Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. 684 с.
- Франкл В.* Человек в поисках смысла / Пер. с англ. и нем. Д.А. Леонтьева, М.П. Папуша и Е.В. Эйдмана. М.: Прогресс, 1990. 366 с.
- Хоружий С.С.* Философский символизм П.А. Флоренского и его жизненные истоки // П.А. Флоренский: pro et contra / Сост. К.Г. Исупов. СПб., 2001. С. 525–557.

## The ‘Philosophy of thinking’ of Pavel Florensky

*Andrei Ivanov*

Altai State Agrarian University. 98 Krasnoarmeyskiy Pr., Barnaul, 656049, Russian Federation; e-mail: ivanov\_a\_v\_58@mail.ru

*Irina Fotieva*

Altai State University. 61 Lenin av., Barnaul, 656049, Russian Federation; e-mail: fotieva@bk.ru

This article is a study of a set of largely ignored ideas found in the philosophical *Nachlass* of Pavel Florensky, which, according to the authors, may point toward potentially a new theory, a ‘philosophy of thinking’. The problem of thinking has hitherto received only insufficient attention from the various branches of philosophy, despite the fact that its multifaceted character makes it suitable to provide ground for a new philosophical synthesis, the latter being much needed to holistically comprehend the wealth of amassed empirical data and hypotheses which do not fit into the dominant scientific paradigm. Today, as the authors contend, we witness a renaissance of platonism, the philosophy to which Pavel Florensky belonged and to which he made contributions of utmost importance. Particularly significant was the principle of ‘spiritual materialism’ which he applied in reconsidering all forms of being, assuming that thoughts possess a certain ‘thingness’ and thus affect the world both indirectly and directly. This shows striking affinity with some of the trends in present-day science, notably in biology and in micro and megaworld physics. In the

process of cognition man, in Florensky's view, gets hold of the idea of an object (its true being); truth, therefore, is not an epistemological construct but rather a congruence of individual thought with the eidos. More than that, the individual acts of thinking not only are capable of generating the new meanings, but also of complementing the existing eidetic structures with new layers of meaning and semantic energies. Finally, in his anthropology Florensky consistently develops the idea of the identity of micro- and macrocosm; he emphasizes the direct impact that intellectual and spiritual activities of a human being exert on the entire universe. Florensky's 'philosophy of thinking', if properly developed to include a practical dimension, may prove instrumental in approaching some of the fundamental problems mankind is facing.

**Keywords:** Florensky, platonism, monodualism, eidos, consciousness, thought

## References

- Florenskij, P. "Ikonostas" [Iconostasis], in: P. Florenskij, *Sochinenija* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 419–526. (In Russian)
- Florenskij, P. "Imena. Metafizika imen v istoricheskom osvjašhenii" [Names. Metaphysics of Names in Historical Interpretation], in: P. Florenskij, *Sochinenija* [Works], Vol. 3(2). Moscow: Mysl' Publ., 1999, pp. 69–358. (In Russian)
- Florenskij, P. "Imjaslavie kak filosofskaja predposylka" [Onomatodoxa as a Philosophical Premise], in: P. Florenskij, *Sochinenija* [Works], Vol. 3(1). Moscow: Mysl' Publ., 2000, pp. 252–286. (In Russian)
- Florenskij, P. "Kul'turno-istoričeskoe mesto i predposylki hristianskogo miroponimani-ja" [Cultural and Historical Position and Premises of the Christian Worldview], in: P. Florenskij, *Sochinenija* [Works], Vol. 3(2). Moscow: Mysl' Publ., 1999, pp. 386–488. (In Russian)
- Florenskij, P. "Mysl' i jazyk" [Thought and Language], in: P. Florenskij, *Sochinenija* [Works], Vol. 3(1). Moscow: Mysl' Publ., 2000, pp. 104–363. (In Russian)
- Florenskij, P. "Na Makovce" [On Makovec], in: P. Florenskij, *Sochinenija* [Works], Vol. 3(1). Moscow: Mysl' Publ., 2000, pp. 28–45. (In Russian)
- Florenskij, P. "Ponjatie formy" [The Concept of Form], in: P. Florenskij, *Sochinenija* [Works], Vol. 3(1). Moscow: Mysl' Publ., 2000, pp. 453–475. (In Russian)
- Florenskij, P. "Predely gnoseologii (Osnovnaja antinomija teorii znaniya)" [The limits of epistemology (Basic Antinomy of the Theory of Knowledge)], in: P. Florenskij, *Sochinenija* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 34–60. (In Russian)
- Florenskij, P. "Razum i dialektika" [Sense and Dialectic], in: P. Florenskij, *Sochinenija* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 131–142. (In Russian)
- Florenskij, P. "Voploshhenie formy (dejstvie i orudie)" [The Embodiment Form (Action and Tool)], in: P. Florenskij, *Sochinenija* [Works], Vol. 3(1). Moscow: Mysl' Publ., 2000, pp. 373–452. (In Russian)
- Florenskij, P. *Filosofija kul'ta (Opyt pravoslavnoj antropodicej)* [Philosophy of Cult (Experience of the Orthodox Anthropodicy)]. Moscow: Mysl' Publ., 2004. 684 pp. (In Russian)
- Florenskij, P. *Mnimosti v geometrii* [Imaginarities in Geometry], Moscow: Lazur' Publ., 1991. 96 pp. (In Russian)
- Florenskij, P. *Sochinenija* [Works], Vol. 4: Pis'ma s Dal'nego Vostoka i Solovkov [Letters from the Far East and Solovki]. Moscow: Mysl' Publ., 1998. 795 pp. (In Russian)
- Florenskij, P. *Stolp i utverzhdienie istiny* [The Pillar and Ground of the Truth]. Moscow: Pravda Publ., 1990. 496 pp. (In Russian)
- Frankl, V. *Chelovek v poiskah smysla* [Man's Search for Meaning], trans. by D.A. Leont'ev, M.P. Papush and E.V. Eidman. Moscow: Progress Publ., 1990. 366 pp. (In Russian)
- Horuzhij, S. "Filosofskij simbolizm P.A. Florenskogo i ego zhiznennye istoki" [P.A. Florensky's Philosophical Symbolism and His Life's Origins], *P.A. Florenskij: pro et contra*, ed. by K.G. Isupov. St.Petersburg: Russian Christian Humanitarian Inst. Publ., 2001, pp. 525–557. (In Russian)
- Il'in, I. *Put' k ochevidnosti* [Way to Evidence], Moscow: Respublika Publ., 1993. 432 pp. (In Russian)

Ivanov, A. *Mir soznanija* [World of Consciousness]. Barnaul: Altai Academy of Culture and Arts Publ., 2000. 240 pp. (In Russian)

Kazyutinskii, V. “Kosmologija, teorija, real’nost’” [Cosmology, theory, reality], *Sovremennaja kosmologija: filosofskie gorizonty* [Modern Cosmology: Philosophical Horizons], ed. by V. Kazyutinskii. Moscow: Kanon+ Publ.; Reabilitacija Publ., 2011, pp. 20–48. (In Russian)

Leskov, L. “Semanticheskaja Vselennaja: MBK-koncepcija” [Semantic Universe: MBK-concept], *Vestnik Moskovskogo universiteta*, Series 7 Philosophy, 1994, No. 2, pp. 12–25. (In Russian)

*Navstrechu «zelenoj» jekonomike Rossii (obzor)* [Towards to “Green” Economy of Russia (review)]. Moscow: Institute of a sustainable development of Public Chamber of Russian Federation, Center of environmental policy of Russia Publ., 2012. 82 pp. (In Russian)

Shishin, M. (ed.) *Perehod k zelenoj jekonomike i ustojchivomu razvitiju v Altajskom krae: perspektivy, mehanizmy, kljuchevyje napravlenija (22–24 oktyabrya 2015, g. Barnaul)* [The Transition to a Green Economy and Sustainable Development in the Altai Region: Prospects, Mechanisms, Key Areas. Proceedings of the interregional conference with international participation (Barnaul, 22–24 October 2015)]. Barnaul: Altay St. Techn. Univ. Publ., 2015. 199 pp. (In Russian)

Solov’ev, V. “Smysl ljubvi” [The Meaning of Love], in: V. Solov’ev, *Sochinenija* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl’ Publ., 1988, pp. 493–547. (In Russian)

Tompkins, P. & Berd, K. *Tajnaja zhizn’ rastenij* [The Secret Life of Plants], trans. by L. Sharashkin & I. Sharashkina. Moscow: GoMed Publ., 2006. 444 pp. (In Russian)

## ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ\*

*А.А. Крушинский*

### ЛОГИКА ДРЕВНЕГО КИТАЯ

*Крушинский Андрей Андреевич* – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт Дальнего Востока РАН. Российская Федерация, 117997, г. Москва, Нахимовский пр-т, д. 32; e-mail: zvenigor@gmail.com

Отличительная особенность логики Древнего Китая – это теоретико-игровая (с современной точки зрения) концептуализация стратагемной ориентированности китайского менталитета, что предопределило очевидный приоритет когнитивной эффективности над само собой разумеющейся формальной правильностью. Наибольшей стратегической привлекательностью обладало именно дедуктивное рассуждение, понимаемое как рациональное основание безошибочного прогноза относительно исхода той или иной антагонистической игры. Ключевым допущением оказывается здесь условие детерминированности игры, т. е. существование выигрышной стратегии для одного из ее игроков (либо для А, либо для Б), что позволяет гарантированно предсказать выигрыш/проигрыш каждого из них. В статье эксплицируется логическая природа подобного стратагемного мышления, иллюстрируемая логико-философским анализом различных игровых сценариев, засвидетельствованных письменными памятниками доциньской эпохи.

**Ключевые слова:** логический вывод, стратагемное мышление, рассуждение по образцу, теоретико-игровая перспектива, гексаграммный сценарий

---

### 1. Постановка проблемы

1.1. Проблема китайской логики должна быть поставлена заново. В пользу этого говорят, с одной стороны, уникальность, а с другой – крайне слабая изученность китайского логико-методологического наследия.

---

\* Материалы, включенные в настоящую рубрику, публикуются в формате «Позиции и отклики». Статьи И.А. Герасимовой и Е.Г. Драгагиной-Черной представляют собой отклики на статью А.А. Крушинского, этот раздел открывающую.

1.2. В числе историко-научных стереотипов, блокирующих его изучение: догмат о производности логики от риторики, подмена собственно логического теоретизирования критическим анализом логической практики, неспецифицированность китайской логики в виде отдельной дисциплины и т. п.<sup>1</sup>

1.3. Между тем, поскольку именно в существовании и характере логики многие видят один из главнейших, так сказать, «межевых камней», отграничивающих цивилизацию Запада от цивилизации Востока<sup>2</sup>, постольку общемировая панорама возникновения и типологии логических учений серьезно деформируется – без упорно игнорируемой ввиду ее необычности и самобытности китайской логики мировая история логики оказывается существенно неполной.

1.4. Если логика по определению является квинтэссенцией рациональности, то логика Древнего Китая – это своего рода концептуальный «экстракт» китайской стратегии выживания и доминирования, страгемного мышления, крайне востребованного в условиях нестабильного, остроконкурентного мира современности. Самообман, типичный для европоцентристской установки, насчет мнимого отсутствия самобытной и развитой логической теории в интеллектуальном багаже Китая – это не просто реликтовый анахронизм, он еще и серьезно дезориентирует научное сообщество.

1.5. Длительное время (вплоть до начала прошлого столетия) исследователи пребывали в плену следующей ложной дилеммы: либо совершить насилие над оригинальным китайским материалом, навязывая ему схемы традиционной логики (базирующейся на аристотелевской силлогистике), либо настаивать на существовании некоей особой китайской логики, отличной от силлогистики, что неизбежно лишало первую статуса логики (не забудем, что современная логика тогда только зарождалась).

1.6. Требовался радикально новый подход, который смог бы объединить оба – на рубеже позапрошлого и прошлого веков, казалось бы, несовместимых – условия: а) имманентность подхода анализируемому материалу; б) логическая общезначимость обнаруживаемых в ходе такого анализа структур.

<sup>1</sup> Дезориентирующим влиянием зафиксированной выше подмены понятий объясняется фатальное для истории изучения китайской логики на Западе ложное направление поисков – логику искали только в отчетливо тематически определенных и полемически акцентированных рассуждениях поздних моистов. Пренебрегая тем решающим обстоятельством, что моистское теоретизирование – это, во-первых, вовсе не *начало* китайской логической мысли, а во-вторых, далеко не ее вершина: не только по очевидной причине дефицита системности и отсутствия хоть каких-то намеков на формализацию, но и крайней сомнительности самой моистской «логики» – ведь в качестве последней нам обычно предлагается паралогическое рассуждение по аналогии!

<sup>2</sup> «Уже греческая рациональность отличается от восточного мышления известной последовательностью, позволившей заложить основы математики и завершить формальную логику... тем самым Запад познает границу рациональности с такой ясностью и силой, которая нигде более не существует» (*Яснерс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 86). Знаменитому философу вторит выдающийся синолог, виднейший западный специалист по истории китайской логики А.С. Грэм (1919–1991). Затрагивая тему сужения первоначальной (т. е. относящейся как раз к ясперовскому «осевому времени») сферы интересов китайской цивилизации и касаясь в этой связи истории моистских логико-методологических достижений, на долгие столетия практически «выпавших» из китайского культурного контекста, Грэм заявляет, что именно «в судьбе логики наиболее разительным образом проявилось различие традиций, расположенных по двум полюсам цивилизованного мира». Ведь если «для Запада логика всегда была его сердцевинной и нить ее трансмиссии никогда не прерывалась», то судьба китайской «протологики» в лице софистов и поздних моистов сложилась совсем по-иному – их открытия не только не получили дальнейшего развития, но и были прочно забыты (*Graham A.C.* Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China. Chicago; La Salle (Illinois), 1989. P. 6).

Возможность такого совершенно нового подхода открылась лишь с расширением понимания предмета логики, которое характерно как для современной концепции логики, так и для магистральных тенденций ее развития.

1.7. Моей задачей является нахождение и фиксация того правильного ракурса (исходя как раз из современного понимания логики и актуальных тенденций ее развития), в перспективе которого только и правомерно говорить о феномене собственно китайской логики<sup>3</sup>.

1.8. Оставляя в стороне все своеобразие китайских способов формирования понятий<sup>4</sup>, сосредоточусь на главном – китайском осмыслении дедуктивного рассуждения, иначе говоря, логического вывода. Характеристическим свойством последнего является гарантированная истинность заключения логического вывода при истинности его посылок. Нестандартной – «динамической»<sup>5</sup> – здесь, правда, оказывается трактовка самой *логической формы* вывода, связывающего посылки с заключением<sup>6</sup>. С точки зрения китайских мыслителей прошлого, полагавших качество дальновидности важнейшей когнитивной способностью, ценность логического вывода определялась его эффективностью, поэтому их внимание, не рассеиваясь на отслеживании корректности вывода<sup>7</sup>, фокусировалось преимущественно на его результативности. Вот почему формальность вывода понималась как «стратегическая формальность»: наглядно-графическая визуализация механизма функционирования выигрышной/проигрышной стратегии служила формальным обоснованием предсказуемости итога избранной стратегии (см. подробнее в § 2.4.).

## 2. Экспликация логических оснований китайского стратегического мышления

### 2.1. Генетический тип теоретизирования

Существенное обогащение арсенала логических средств позволило расширить сферу логического за счет логической экспликации тех дедуктивных стратегий и обусловленных ими типов рассуждений, которые до возникновения современной логики не поддавались логическому анализу. Одно из подобного рода существенных расширений предмета логики оказывается ключевым для наших целей. Я имею в виду включение в сферу логики понятия *алгоритма* и проблематики теории алгоритмов. Благодаря такому включению, горизонт логического, ограниченный ранее рамками аксиомати-

<sup>3</sup> И лишь *после* этой предварительной – логико-философской по преимуществу – работы и *на ее основе* можно переходить к полноценной историографической систематизации, цель которой – максимально возможный охват фактического материала (периодизация, персоналии, школы и т. п.).

<sup>4</sup> См.: Крушинский. А.А. Логика Древнего Китая. М., 2013.

<sup>5</sup> Об основополагающем методологическом различии статической и динамической формальности, а также о динамическом повороте в современной логике см.: Драгалкина-Черная Е.Г. Неформальные заметки о логической форме. СПб., 2015.

<sup>6</sup> На всякий случай подчеркну, что я не буду пытаться выяснять, «как мыслят» или «как мыслили» китайцы в психологическом смысле этого слова, – нас будут занимать не психологические механизмы эвристического мышления, а культурно санкционированное теоретическое *оформление* дедуктивных умозаключений, обосновывающее *необходимость* и *общезначимость* результатов этого мышления.

<sup>7</sup> Требование правильности рассуждения воспринималось, по-видимому, как тривиальное – необходимое, но недостаточное условие для заслуживающего внимания логического вывода.

ческого метода (как якобы единственно строгого метода построения научной теории), радикально раздвигается. Дедукция перестает быть синонимом аксиоматического вывода (дедукция = вывод из аксиом)<sup>8</sup>.

В.А. Смирнов еще в начале 1960-х гг. справедливо отмечал, что неправомерно отождествлять всякую строго построенную научную теорию лишь с аксиоматической системой – ведь помимо аксиоматического способа задания теорий известен и другой, не менее строгий, чем аксиоматический, а именно генетический способ построения научной теории<sup>9</sup>. «В основе генетической системы мышления, – подчеркивает он, – лежат рекурсивные (алгоритмически развивающиеся) процессы. Процессы умозаключения мы рассматриваем как один из видов логических процессов, *причем сами умозаключения обосновываются алгоритмическими процессами над объектами теории* (курсив мой. – А.К.)»<sup>10</sup>.

Именно конструктивистская революционная новация середины прошлого века в области логико-методологической мысли (появление отвечающей современным стандартам научности альтернативы теоретико-множественной дедукции и традиционной схеме определения понятий) выступает в качестве важнейшего фактора, позволяющего мне обосновать ведущий тезис данной статьи – утверждение о существовании развитой теории логического вывода в Древнем Китае. Ведь в китайском алгоритмическом стиле мышления, способе рассуждений с ярко выраженной деятельностной установкой, характерной для классических древнекитайских текстов, – соответственно, в китайской логике – наблюдается отчетливый приоритет *конструкции* над классом.

## 2.2. Рассуждение по математической индукции

Что касается способа *рассуждений*, используемого в теориях генетического типа, то он согласован с конструктивной (а не с экзистенциальной, как при теоретико-множественном стиле мышления) природой универсума этих теорий. Соответственно характеристическая черта дедукции генетического

<sup>8</sup> До последнего времени было принято отождествлять дедукцию с выводом (по законам логики) из аксиом, а мыслителя, впервые, как полагают, эксплицитно сформулировавшего идею аксиоматической системы (Аристотеля), позиционировать изобретателем дедуктивного вывода и первотворцом логики.

<sup>9</sup> Крупный специалист по истории логики и методологии науки Б.В. Бирюков справедливо отмечал, что «на протяжении всей истории дедуктивного знания в нем – с той или иной мерой четкости – присутствовали: теоретико-множественный подход (первоначально в виде логики объемов понятий) и генетический метод. Сущность последнего заключается в порождении объектов по определенным правилам и в последующем их исследовании. Если история возникновения и развития аксиоматического метода исследована весьма основательно, то генетический метод достаточно долго оставался в тени. В течение длительного времени в философско-математических и логико-методологических работах акцентировались, прежде всего, аксиоматика и теоретико-множественная установка. <...> Между тем генетическая методология и связанный с ней стиль мышления – может гордиться такими именами, как Евклид, Декарт, Паскаль... да и сам создатель учения о множествах Георг Кантор тоже, так как его актуальные бесконечности мыслятся генетически порождаемыми» (*Бирюков Б.В. О научных результатах Германа и Роберта Грассмана в свете последующих исследований логики мышления // Грассман Г., Грассман Р. Логика и философия математики. М., 2008. С. 347–349*).

<sup>10</sup> *Смирнов В.А. Логико-философские труды. М., 2001. С. 436.*

типа состоит в том, что она базируется на правилах построения объектов – как известно, конструктивные объекты вводятся посредством фундаментального индуктивного определения<sup>11</sup>.

Именно способ *индуктивного* порождения объектов оправдывает рассуждения методом математической индукции, которая является главным способом доказательства общих утверждений при генетическом теоретизировании.

### **2.2.1. Правило воспроизведения образца в роли фундаментального индуктивного определения и рассуждение по образцу как китайская версия умозаключения по матиндукции**

Краеугольная для китайской логической мысли концепция «образности/образцовости», центрируемая термином образа-образца 象 *сян*, лежит в основе китайской версии дедукции – «рассуждения по образцу». Очевидно, что всякий объект, позиционируемый в качестве образца, с необходимостью предполагает существование других объектов, которые его воспроизводят. Возникающая таким образом множественность может представлять собой предметность производного типа: от математической и лингвистической до социально-этической.

(А) Прозрачным примером генерирования математической предметности посредством процедуры воспроизведения образца является китайская трактовка потенциально бесконечного множества представлений правильной рациональной дроби  $p/q$  (например,  $1/2, 2/4, 4/8, \dots$ ) как результата воспроизведения *наименьшего* числа, принадлежащего этому множеству чисел<sup>12</sup>. Это наименьшее число полагается в качестве *образца* для построения последовательности своих возрастающих «копий»<sup>13</sup>, например, степеней двойки:  $2/4, 4/8, \dots, 2^{n-1}/2^n, \dots$ <sup>14</sup>.

(В) Схожей, но значительно более сложной является ситуация с китайской версией теоремы Пифагора. В круге проблем, понятий и алгоритмов, центрируемых теоремой Пифагора, «нервом» китайского подхода к ее доказательству и применению оказывается тот факт, что так называемый египетский треугольник (то есть прямоугольный треугольник, длины сторон которого равны 3, 4 и 5), согласно малой теореме Ферма, есть *наименьший* из числа всех целочисленных прямоугольных треугольников<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Его смысл – как раз в конституировании разного рода предметных областей (отсюда «фундаментальность»). Простейшим примером фундаментального индуктивного определения служит определение произвольного натурального числа  $n$  по Д. Гильберту, где базисом является единица 1, а индуктивным шагом – итерация (т. е. последовательное добавление) единицы:  $1 + 1, 2 + 1, 3 + 1, \dots, n + 1$ . «Таким образом, фундаментальное индуктивное определение устанавливает область изменения некоторой переменной, над которой затем можно определять предикаты посредством нефундаментальных индуктивных определений...» (Клини С. Введение в метаматематику. М., 1957. С. 232).

<sup>12</sup> Для множества  $\{1/2, 2/4, 4/8, \dots\}$  таким наименьшим числом будет, разумеется, несократимая правильная рациональная дробь  $1/2$ .

<sup>13</sup> Как известно, рациональная дробь (или – что то же самое – рациональное число) – это класс эквивалентности, а та или иная конкретная дробь из любого такого класса является представителем такого содержащего ее бесконечного класса. Наоборот, всякий такой класс характеризуется любой из принадлежащих ему дробей. Принято отождествлять рациональное число с *наименьшей*, то есть несократимой, дробью из соответствующего класса эквивалентности. Частным случаем такого наименьшего и потому *образцового* числа является именно  $1/2$ .

<sup>14</sup> Для определенности и без ущерба для общности будем далее говорить исключительно об  $1/2$ .

<sup>15</sup> Так как одним из следствий малой теоремы Ферма, утверждающей, что если  $p$  – простое число и  $a$  – целое число, не делящееся на  $p$ , то  $a^{p-1} - 1$  делится  $p$  (т. е.  $a^{p-1}$  сравнимо с 1 по модулю  $p$ ), является следующая замечательная теорема: произведение длин сторон пифагорова треугольника делится на 60. Иначе говоря, произведение длин сторон любого

Получается, что благодаря удачно выбранному модулю сравнения пифагоровы тройки упорядочиваются по типу натурального ряда  $N$ , и ситуация с целочисленными прямоугольными треугольниками оказывается по существу аналогичной положению с представлением рациональных чисел простыми дробями, описанному выше. Иначе говоря, конкретная пифагорова тройка 3, 4, 5 (будучи *минимальной* среди остальных целочисленных пифагоровых троек) получает возможность представлять за *все* целочисленные пифагоровы тройки, тем самым обобщая их (в смысле репрезентативной абстракции)<sup>16</sup> точно таким же образом, как  $1/2$  обобщает класс эквивалентных ей дробей.

(С) Расставаясь со структурно прозрачной, но при этом достаточно специальной математической предметностью, обратимся к гораздо более широкой сфере человеческой деятельности – к языковой игре задания объема общего термина, т. е. к китайской концепции именованности. Здесь в роли образца выступает минимальная экзemplификация именуемой предметности. Например, в случае термина «лошадь» (馬 *ма*) таким образом предсказуемо оказывается единичный экземпляр этого животного. Возможность именованности любой – сколь угодно объемной – порции «лошадности» посредством исходного термина 馬 основывается на отсутствии категории числа в классическом китайском языке<sup>17</sup>.

Иначе говоря, отталкиваясь от *минимальной* части рода, которая может быть поименована данным именем (например, одна лошадь), благодаря кумулятивности референции это наименование переносится на любую часть рода, включающую в себя эту прототипическую часть (например, две лошади или десять тысяч лошадей). Как видим, стандартный способ задания предметностей – логической легитимизации введения в рассмотрение предметов дискурса – осуществляется в китайской логико-семантической мысли с помощью конструкции, которая с точки зрения современной логики идейно близка структуре фундаментального индуктивного определения.

Смысл подобного задания предметностей (в частности, построения последовательности объектов, тиражирующих некоторый предзаданный образец) состоит в том, чтобы в требуемом количестве строить объекты *с заданными (по построению) свойствами*.

Так, в примере (А) числовой ряд конструируется так, чтобы каждый его член, построенный согласно инструкции, содержащейся в начальном члене<sup>18</sup>, сохранял некоторое выделенное свойство этого прототипического члена, в рассматриваемом случае – быть эквивалентным исходной дроби  $1/2$ . Эта на-

целочисленного прямоугольного треугольника сравнимо с нулем по модулю 60. Ясно, что египетский треугольник, произведение длин сторон которого как раз равно 60, в этом смысле будет *наименьшим* среди всех целочисленных прямоугольных треугольников.

<sup>16</sup> По утверждению Сюнь-цзы: «Пятивершковый угольник исчерпывает квадраты Поднебесной» (Сюнь-цзы цзицзе [«Сюнь-цзы» с собранием разъяснений] // ЧЦЦЧ. Т. 2. Пекин, 1988. С. 30). Традиционный комментарий вполне однозначно растолковывает эту фразу отсылкой к теореме Пифагора. Причем из контекста приведенной фразы понятно, что конкретная пифагорова тройка (представленная своей третьей компонентой, то есть числом 5) трактуется здесь именно как «обобщение» (буквально – 約 *юэ*, «сокращение») всего бесконечного множества всех целочисленных прямоугольных треугольников.

<sup>17</sup> «Одна лошадь – лошадь, две лошади – лошадь» (一馬馬也, 二馬馬也 *и ма ма е, эр ма ма е*). См.: Сунь Ижэнь. Мо-цзы сяньгу [«Мо-цзы» в вольном толковании] // ЧЦЦЧ. Т. 4. Пекин, 1988.

<sup>18</sup> Дробь  $1/2$ , во-первых, является начальным членом этой последовательности (то есть ее, так сказать, «родоначальником»), а во-вторых, содержит указание (пускай и косвенное) на правило перехода от ее  $n$ -го члена к непосредственно следующему за ним  $n+1$ -му члену. Способ порождения каждого из членов данной последовательности (кроме ее начального члена)

следуемость свойств позволяет китайским ученым проводить с такими последовательностями рассуждения по схеме, близкой схеме математической индукции. Например, утверждать взаимозэквивалентность всех потенциально бесконечных различных числовых представлений дроби  $1/2$ , благодаря чему только и появляется возможность трактовать  $1/2$  в качестве легитимно представителя *всего* бесконечного множества эквивалентных ей дробей.

Из примера (В) явствует, что в качестве представителя, замещающего *все* целочисленные пифагоровы тройки, берется *наименьшее* из равно остаточных (по модулю 60) чисел, образованных взаимоперемножением компонентов этих троек. Благодаря этому обстоятельству, обоснование справедливости теоремы Пифагора только для *одного* частного случая целочисленных прямоугольных треугольников (т. е. «египетского треугольника» как минимального из бесконечного множества такого рода треугольников), представленное в изначальном китайском доказательстве этой теоремы, резонно воспринималось китайскими учеными древности как доказательство теоремы Пифагора в *общем* виде.

Если искать какой-то современный аналог рассмотренному выше виду дедуктивного умозаключения, основанному на концепции следования образцу, то таковым следует признать способ рассуждений методом *математической индукции*. Тогда базисом индукции по членам рекурсивно задаваемой последовательности<sup>19</sup> окажется минимальный (т. е. прототипический) и потому позиционируемый в качестве образцового (т. е. подлежащего воспроизведению) член этой последовательности. Только в китайском случае – в отличие от классической индукции – ключевую роль будет играть не переход от  $n$  к  $n+1$ , а более общее условие «однородности» (*тунлэй* 同類), то есть принадлежности к одному и тому же роду-лэй, понимаемой как верность исходному образцу. Поэтому индуктивный переход здесь строится по следующей схеме: (1)  $\forall n \forall k (P(n) \& \Gamma(n, n+k)) \rightarrow P(n+k)$ . Для всяких натуральных чисел  $n$  и  $k$  из того, что  $P$  есть характеристическое (некое фиксированное) свойство объекта за номером  $n$  и при этом  $n$ -й и  $(n+k)$ -й объекты принадлежат одному и тому же роду-лэй  $\Gamma$  (символически  $\Gamma(n, (n+k))$ ), следует, что  $(n+k)$ -й обладает свойством  $P$ . Иначе говоря, если характеристическим свойством объекта  $n$  является свойство  $P$ , а какой-то (*необязательно*  $n+1$ -й!) объект  $n+k$  попадает в тот же самый род, что и  $n$ , то этот  $(n+k)$ -й объект также будет обладать этим же свойством  $P$ . Тогда схема индукции в целом обретает следующий вид:

$$(1) (P(1) \& \forall n \forall k ((P(n) \& \Gamma(n, n+k)) \rightarrow P(n+k))) \rightarrow \forall_{n \in \Gamma(n, (n+k))} P(n)^{20}$$

очевиден – это одновременное удвоение числителя и знаменателя предшествующей дроби. Знаменатель образцовой – то есть исходной – дроби как раз и указывает на константу  $2/2$ . Ведь последовательность строится именно из степеней двойки, а не как-нибудь иначе.

<sup>19</sup> То есть тому роду-лэй (類), базовым смыслом которого является представление о генеалогическом **древе**, очевидным образом возводимом к родоначальникам: «Первопредки суть корни рода» (先祖者類之本也) (Сюнь-цзы цзицзе [«Сюнь-цзы» с собранием разъяснений]. С. 233). Подобно том как генеалогия, выстраиваемая по отцовской линии, уже в некотором смысле содержится в своем родоначальнике, точно так же и *всякий* род, конституируемый по типу *лэй*, понимается как последовательность, тем или иным способом инкапсулированная в свое начальном члене. Выступая в качестве прототипа для всех последующих представителей последовательности своих «потомков», которые обычно наследуют (все вместе и каждый по отдельности) *имя* своего «родоначальника».

<sup>20</sup> Где запись  $i\Gamma(n, n+k)$  обозначает определенную дескрипцию: «тот самый род-лэй  $\Gamma$ , которому принадлежат объекты под номерами  $n$  и  $n+k$ . Действительно, поскольку любой род-лэй  $X$  задает некоторое отношение эквивалентности  $\equiv_x$ , постольку принадлежность объектов под номерами  $n$  и  $n+k$  одному и тому же роду-лэй  $\Gamma$  однозначно определяют соответствующий класс эквивалентности  $[n \equiv_r n+k]$ .

Возникновение подобной разновидности логического вывода мотивировано самой природой китайского традиционного сознания, сердцевина которого – «эстафетное» понимание традиции как непрерывного воспроизведения потомками некоторого исходного канонического примера, возводимого к родоначальнику, что только и может гарантировать нерушимость исторического преемства. Логико-методологическая рефлексия, так сказать, «извлекает» базисную – генеалогическую – схему дологического сознания из его архаичной социальной практики и преобразует ее в регулярный логический прием, сутью которого оказывается потенциально бесконечная трансмиссия некоторого выделенного – выставляемого в качестве характеристического – свойства *образца* (последний отождествляется с патриархом – корнем генеалогического древа).

Принято считать, что область применения дедуктивных умозаключений в основном ограничивается царством так называемых «точных наук», то есть прежде всего математикой, где к строгости доказательств предъявляются повышенные требования. Однако рассуждение по образцу, являясь *логическим* (а не специально математическим) способом рассуждений, по определению не могло ограничиваться исключительно математической предметной областью. Действительно, оно широко применялось и во нематематической, главным образом – социокультурной сфере. Оставаясь той же, схема дедуктивного вывода сообщала рассуждениям на социально-этические темы аподиктическую достоверность математически доказанных теорем.

(D) **Классический пример рассуждений на основании образца в гуманитарной предметной области** – это знаменитое рассуждение Конфуция, которым он ответил на вопрос одного из учеников о возможности знания того, что будет спустя десять поколений/династий: «[Династия] *Инь* унаследовала ритуал [династии] *Ся*; то, что она отбросила, и то, что она добавила, – известно. [Династия] *Чжоу* унаследовала ритуал [династии] *Инь*; то, что она отбросила, и то, что она добавила, – известно. [Поэтому если] какая-либо [династия] продолжит чжоуский [ритуал], то можно узнать [какой там будет ритуал], хотя бы ее [отделял от нас промежуток времени в] сто поколений/династий»<sup>21</sup>.

Неоспоримость утверждения заключительной части данного рассуждения («[если] какая-либо [династия] продолжит чжоуский [ритуал], то можно узнать [какой там будет ритуал], хотя бы ее [отделял от нас промежуток времени в] сто поколений/династий») обеспечивается условием «следования образцу». При отсутствии (или невыполнении) данного условия разбираемый пример превращается в обычную неполную (и потому недостоверную) индукцию. Поэтому игнорирование данного решающего условия и простая апелляция к хронологической последовательности династий может ввести в заблуждение – создать ложное впечатление, что здесь мы имеем дело вовсе не с математической, а всего лишь с популярной индукцией от прошлого к будущему, не имеющей характера необходимости<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Луньюй [Отсортированные суждения] // ЧЦЦЧ. Т. 1. Пекин, 1988. С. 39–40.

<sup>22</sup> Сказанное выше высвечивает логико-методологическую подоплеку настойчиво подчеркиваемой Конфуцием привилегированности Чжоуской династии в контексте проблематики воспроизведения исходного образца, лежащего в основе китайской цивилизации (то есть ритуала династий *Ся* и *Инь*). Требуемая познаваемость династии *Чжоу* автоматически обеспечивается тем обстоятельством, что ее характеристическое свойство (чжоуский ритуал) был доступен непосредственному наблюдению Конфуция, именно по этой причине предпочитавшего чжоуский ритуал всем прочим.

### 2.3. Теоретико-игровая перспектива

Самоочевидно, что возможность дедукции на основе рассуждения по образцу, вообще говоря, никак не зависит от характера образца – вполне достаточно самой его образцовости: например, на месте Чжоу могла бы быть любая династия при условии, что она действительно работает как образец. Иначе говоря, необходимо, чтобы а) мы с достоверностью могли зафиксировать какую-либо ее составляющую, полагаемую в качестве «характеристического свойства» этой династии; б) у нее нашлись бы продолжатели, наследующие это свойство, таким образом, чтобы она выступила в качестве начального – эталонного – члена династийной последовательности воспроизведений исходного эталона.

Впрочем, китайцев интересовала не столько абстрактная возможность подобных дедуктивных предсказаний<sup>23</sup>, сколько их прогностическая ценность, т. е. возможность получения положительного/отрицательного ответа на поставленный вопрос. Поэтому для опознания логической природы базового слоя китайского теоретизирования в области прогностики нам понадобится инициированное, главным образом трудами Я. Хинтикки, обогащение сферы логического теоретико-игровой идеологией. В частности, весьма полезным окажется различие конститутивных/определяющих и регулятивных/стратегических правил игры<sup>24</sup>. Я. Хинтикка совершенно справедливо отмечал, что логическое рассуждение, как и вообще использование языка, – это целенаправленное предприятие и как таковое может быть концептуализировано в терминах теории игр. Но в любой игре (в теоретическом смысле этого слова) можно различать *определяющие* правила, специфицирующие, какие «ходы» можно делать в данной игре, и *стратегические* правила, или принципы, облегчающие достижение целей «игроков»<sup>25</sup>.

Понятно, что при теоретико-игровом подходе достоверность предсказания посредством рассуждения по образцу полностью зависит от реализации *стратегии* неуклонного следования этому образцу<sup>26</sup>, гарантирующей нерушимую сохранность наследуемого свойства образца.

Такая переформулировка логики рассуждений по образцу в теоретико-игровых терминах позволяет *обобщить* правило «следования образцу» на *разнообразие* стратегических правил – различные оптимальные (в идеале – выигрышные) стратегии<sup>27</sup> – в условиях многообразия всех мыслимых иг-

<sup>23</sup> Подчас близоруко принимаемых за упражнения в популярной индукции или, хуже того, – за иррациональную мантику.

<sup>24</sup> Напомню это важное различие. Существует следующее фундаментальное различие между двумя видами правил: одни правила (регулятивные) регулируют формы поведения, которые уже существовали до них и независимо от них. Например, правила этикета регулируют межличностные отношения, но эти отношения существуют независимо от правил этикета. Другие же правила (конститутивные) не просто регулируют, но сверх того еще и конституируют или определяют новые формы поведения. Шахматные правила, например, не просто регулируют игру в шахматы, но конституируют эту игру – впервые создают саму возможность такой деятельности, можно сказать, определяют ее. Ведь деятельность, называемая игрой в шахматы, как раз и состоит в осуществлении действий в соответствии с этими правилами, и наоборот – вне шахматной игры этих правил просто не существует.

<sup>25</sup> См.: Хинтикка Я. Философские исследования: проблемы и перспективы // Вопр. философии. 2011. № 7. С. 3–17.

<sup>26</sup> Примечательно, что в китайской традиции имеется специальный термин для обозначения подобной, чрезвычайно значимой для нее стратегии – «стойкость» (чжэнь 貞).

<sup>27</sup> Подобный переход от воспроизведения образца к выбору оптимальной стратегии достаточно отчетливо засвидетельствован каноническим китайским текстом «Постоянная срединность» (Чжунъюн), согласно которому выбор оптимальной коммуникативной

ровых положений, исчерпываемых, по убеждению китайцев, комбинаторно полным перебором всевозможных распределений двух видов черт (прерванной и непрерывной) по шести позициям.

Правилами игры, которым подчинен каждый из 64 возможных сценариев (различных «позиций на шахматной доске»), выступают стандартные принципы интерпретации ицзиновской графики. Ограничусь упоминанием лишь одного из важнейших: постулата взаимокорреляции симметричных (1-я и 4-я, 2-я и 5-я, 3-я и 6-я позиции) гексаграммных мест<sup>28</sup>.

Если отдельная гексаграммная позиция представляет собой лишь открытую возможность вещи или факта (и в этом смысле, безусловно, первична по отношению к своим потенциальным заполнениям), то шестерица таких незаполненных позиций, являясь достаточно жестко структурированной схемой<sup>29</sup>, уже очерчивает благодаря упомянутым выше правилам истолкования контуры различных сценариев, ведущие роли в которых только и ждут своих исполнителей (заполнения теми или иными чертами). Таким образом, шестерица пустых мест конституирует пространство игры в этом театре мест и положений.

При переходе от возможности факта к самому факту гексаграммные линии и их троичные сочетания, т. е. триграммы, становятся началами, образующими персонажи, вещи и события. Сложная сеть их позиционных соотношений в рамках той или иной конфигурации задает сюжетную динамику их взаимоотношений. Для каждой из 64-х гексаграмм этот сюжет вполне уникален.

### 2.3.1. Пример оптимальной стратегии для гексаграммного сценария

Так, например, сюжетной коллизией гексаграммы № 34 «Мощь великого» ☰ является драматическое нарушение субординации: гром, изображаемый верхней триграммой, имеющей вид ☳, располагается *над* небом, изображаемым триграммой ☰<sup>30</sup>. Подобная неправомерная доминанция нижестоящего над вышестоящим есть следствие чрезмерного усиления первого из них.

Рекомендуемой стратегией здесь выступает правило «ни шага в разрез с этикетом»<sup>31</sup>, долженствующее послужить действенным противоядием бесчинству необузданной силы.

*стратегии 怨 卮 («Чего не желаешь сам, не делай другому») со ссылкой на «Канон стихов» («Ши-цзин») уподобляется образцовости топорича того самого топора, с помощью которого вытесывается уже новое топориче: «Когда топориче ты рубишь себе – Ты рубишь его топором» (Шицзин. М., 1957. С. 191).*

<sup>28</sup> Причина – в *зеркальности* отражения чисел исходной триады (то есть нижней триграммы) в числе ее двойника (то есть верхней триграммы). Четность отзеркаленного числа меняется: *нечетные* номера позиций нижней триграммы (1-й и 3-й) становятся *четными* (то есть 4-й и 6-й) в верхней триграмме, и, напротив, *четный* (2-й) номер превращается в *нечетный* (5-й). Взаимоотношения этих двух наборов чисел подобны отношениям позитива и негатива одного и того же снимка. Геометрически-числовая структура 6-ти гексаграммных позиций, возникающая в результате подобной «перемены знака» каждой из трех позиций исходной тройки, задает, вообще говоря, триаду *дилемм*, где каждая дилемма, изображаемая парой зеркальных позиций (скажем, 2-й и 5-й), указывает на развилку в разрешении той или иной проблемы.

<sup>29</sup> Помимо упомянутой ранее коррелятивности зеркальных позиций гексаграммы будет достаточно указать на многообразные способы наложения троичной (иначе говоря, триграммной) структуры на шестерку гексаграммных позиций.

<sup>30</sup> Положение только усугубляется при обращении к другой паре триграмм (озеро ☱ и небо ☰), образующих рассматриваемую гексаграмму – разлад с нормальным положением вещей становится просто вопиющим!

<sup>31</sup> «Гром над небом. [Образ] “Мощи великого”. У благородного мужа ни шага в разрез с этикетом» (Чжоу И чжэньи [«ЧжоуИ» в ортодоксальном понимании] // ШСЦШ. Т. 1. Шанхай, 1935. С. 48).

Поскольку выигрыш есть результат выигрышной стратегии *в целом*, постольку транслируемое свойство «выигрышности» не обязано передаваться от хода к ходу, как в простейшем случае стратегии «воспроизведения образца», когда наследование прогнозируемого свойства начинается с базиса и неизменно сохраняется на *каждом* шаге индукции. Вот почему в жертву стратегической цели должно быть принесено все – вплоть до тактических выигрышей<sup>32</sup>.

Вместе с тем дилеммность, репрезентируемая коррелятивностью взаимозеркальных позиций (скажем, 2-й и 5-й), предполагает выбор одной из альтернативных возможностей<sup>33</sup>. Здесь – на развилках возможностей – «игрока» подстерегает опасность неправильного выбора, и именно здесь, в пояснениях к соответствующим чертам, даются лаконичные прогнозы, предсказывающие необходимый исход выбора того или иного способа разрешения дилеммы. Тем самым, «игроку» на каждом из – не более чем 6-ти – шагов предлагается подсказка правильного хода в перспективе определенной общей стратегии.

Примером стратегической ошибки<sup>34</sup> на подобном перепутье является неверный выбор в пользу безрассудного применения силы (так сказать, «утверждения утверждения»<sup>35</sup>), изображаемый третьей чертой рассматриваемой гексаграммы<sup>36</sup>. Отступление<sup>37</sup> от оптимальной для разбираемой игровой ситуации стратегии неукоснительного соблюдения этикета грозит позорным фиаско: «упорствование (букв. уже знакомая нам «стойкость» чжэнь 貞) чревато бедствием – когда козел бодает изгородь, в [ней] застревают его рога»<sup>38</sup>.

Напротив, стратегически дальновидным выбором оказывается решение, принятое на четвертом шаге и визуализируемое непрерывной чертой в четной (четвертой!) позиции («утверждение отрицания»): «изгородь расторгнута, и нет застревания»<sup>39</sup>, что благоприятствует продвижению вперед.

Более того, представленный четвертой чертой гексаграммы «Мощь великого» выбор в пользу неочевидной мощи негативного (грубо говоря, «пустоты») осмысляется китайской интеллектуальной традицией как универсальная в своей эффективности стратагема<sup>40</sup>. Таким образом, выбор утверждения (а не отрицания) четвертой позиции в «Мощи великого» вводит нас в самую сердцевину китайского стратагемного мышления, каталогизирующего оптимальные стратегии в виде набора хитроумных стратагем<sup>41</sup>.

<sup>32</sup> Как гласит китайская мудрость, «лучше (временно) проиграть, придерживаясь правильного курса (*dao*), чем (временно же) выиграть, отступив от этого курса».

<sup>33</sup> Непрерывной чертой отмечается выбранная альтернатива. Наоборот, возможность, которая отвергается, маркируется прерванной чертой.

<sup>34</sup> Совершенной ради миражного тактического выигрыша.

<sup>35</sup> Непрерывная черта (акт утверждения) в нечетной позиции, к которой приурочиваются «позитивные», в частности утвердительные, высказывания («позитивность»/«негативность» высказывания детерминируется нечетностью/четностью номера гексаграммной позиции соответственно). См. подробнее: Крушинский А.А. Логика Древнего Китая. С. 333–354.

<sup>36</sup> «Сильная черта в третьей позиции, [означает, что] мелкий человек употребляет силу, а благородный муж нет» (Чжоу И чжэньи [«Чжоу И» в ортодоксальном понимании]. С. 48).

<sup>37</sup> Неблагоразумная уступка соблазну прямолинейно силового решения проблемы.

<sup>38</sup> В результате чего агрессивное, но недалекое создание оказывается в ловушке: «козел бодает изгородь и не может ни отступить, ни продвинуться» (там же. С. 49).

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> К ней, в частности, восходит знаменитое противопоставление «пользы отсутствия/пустоты (无 *у*) выгоде наличия/наполненности (有 *ю*)» у Лаоцзы.

<sup>41</sup> См., например, Зенгер Х. фон. Стратагемы. О китайском искусстве жить и выживать. Т. 1–2. М., 2004.

## 2.4. Дедукция на основе стратегической формальности

В прогностике, основанной не только на простейшей стратегии «рассуждения по образцу», но и на более сложных стратегиях, истинность посылок (т. е. условие успешной реализации, избранной стратегии) гарантирует истинность заключения (т. е. исполнение результата, запрограммированного в избранной стратегии и сформулированного в виде прогноза)<sup>42</sup>. Стратегические/регулятивные правила начинают играть роль конститутивных: *предметность*, конституируемая стратегией «рассуждения по образцу», в случае произвольной стратегии обобщается на формальные *отношения*, трактуемые в алгоритмическом ключе, т. е. соотносимые уже не с объектами (как при стандартной субстанциональной формальности), «а с целесообразными действиями агентов по определенным правилам»<sup>43</sup>.

Хотя, как уже говорилось выше (см. § 2.3.), сама *возможность* прогноза не зависит от характера образца, но зато *характер* образца напрямую детерминирует *характер* прогноза: постоянное следование добру (шань 善) / дурному (э 惡) примеру предсказуемо увенчивается счастливым концом (благоуспешно цзи 吉) или же, соответственно, заканчивается несчастьем (неблагоуспешно сюн 凶)<sup>44</sup>. То же самое верно и в более общем случае произвольных выигрышных/проигрышных *стратегий*, интерпретируемых в терминах соперничества двух абстрактных игроков (общеизвестных китайских полярностей *инь/ян*) в играх с нулевой суммой<sup>45</sup>: «благоуспешность/неблагоуспешность [складывается из] постоянства побед [*инь* и *ян* друг над другом]»<sup>46</sup>.

### 2.4.1. Гексаграммная визуализация стратегической формальности

Наиболее прозрачным примером формализации подобной зависимости характера прогноза от выбранной стратегии является графическое представление стратегии самоусиления 自強 *цзыцян* (и двойственной к ней стратегии самоумаления).

Стратегия «самоусиления без остановки» (自強不息) реализуется с помощью алгоритма итерации А, изображаемого гексаграммой № 24 «Повтор» 復 фу ䷗.

Данная графема визуализирует установку на многократное повторение «позитивного» (т. е. ассоциируемого с *ян* и маркируемого непрерывной чертой) действия, хотя бы один раз уже проделанного, что порождает гексаграммную последовательность, изображающую процесс пошагового нарастания «позитива» (левая полуокружность рис. 1).

<sup>42</sup> Точно так же, как в ситуации с рассуждением по образцу: если образец успешно воспроизводится, то свойства его копий предсказуемы с аподиктической достоверностью.

<sup>43</sup> Драгалина-Черная Е.Г. Неформальные заметки о логической форме. С. 103.

<sup>44</sup> Взаимосвязь стратегии «стойкости» 貞 (см. § 2.3.) в следовании добру или злу с последующим счастливым или, соответственно, несчастливым исходом фиксируется следующими двумя, как принято считать, «мантическими» клише: «стойкость, к счастью (чжэнь цзи 貞吉)» и «стойкость, к несчастью (чжэнь сюн 貞凶)».

<sup>45</sup> Когда выигрыш одного из игроков означает проигрыш другого.

<sup>46</sup> «吉凶者, 貞勝者也 (Цзисюн чжэ, чжэнь шэн чжэ э)» (Чжоу И чжэнь [«Чжоу И» в ортодоксальном понимании]. С. 86). По словам комментатора: «Для вещей их стандартное [поведение] является постоянным. [При этом все] дела в Поднебесной либо благоуспешны, либо неблагоуспешны – [так что благоуспешность и неблагоуспешность пребывают] в постоянном и нескончаемом взаимодолении» (Чжоу И. Сицы [<Комментарий> «привязанных слов»] // Чжоу И бэньи [Коренной смысл Чжоу И. Составил Чжу Си]. Пекин, 1989. Верхний свиток. Ч. 5. С. 2).

十二辟卦圖

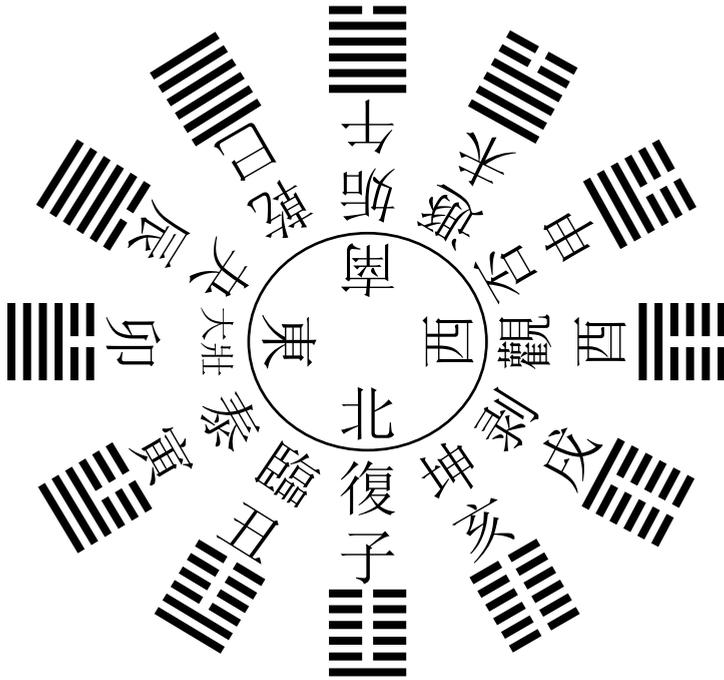


Рис. 1. Двенадцать правящих гексаграмм

В китайской – логико-методологической – традиции этот итеративный алгоритм осмысляется как разновидность *самоприменимости*: повторное применение операции к результату этой же операции.

Начальная (нижняя) черта – гексаграммы *фу* изображает *первый* шаг, долженствующий быть повторенным еще пять раз (вплоть до исчерпания гексаграммных позиций). На рис. 1 этот повтор представлен в виде конечной возрастающей последовательностью «положительных» заполнений гексаграммных позиций: ☰, ☱, ☲, ☳, ☴, ☵).

Беспроегрышность стратегии непрерывной итерации исходной непрерывной черты, последовательно вытесняющей свою соперницу (т. е. превращенную черту) со всех занимаемых ею позиций<sup>47</sup>, предопределена тем очевидным обстоятельством, что свойство «выигрышности» начальной *ян*ской черты передается как эстафета каждым из первых пяти шагов работы алгоритма А.

Конечным результатом алгоритма А является достижение максимума прогнозируемой «позитивности» – полная реализация стратегии самоусиления, репрезентируемая гексаграммой № 1 «Творчество» 乾 *цян*нь ☰. Но этот итоговый выигрыш, будучи завершающим, тем самым полагает начало проигрышной стратегии самоуменьшения. В самом деле, работа алгоритма А, визуализируемого графемой ☷ *фу*, останавливается по достижении гексаграммы ☷ и

<sup>47</sup> Если продвигаться по окружности приведенной на рис. 1 круговой диаграммы в направлении, задаваемом часовой стрелкой, то левая половина окружности – от 復 (*Повтор*) до 乾 (*Творчество*) – изображает процесс возрастания *Ян* и убывания *Инь*: *Ян* «прекращает» (息 *си*) *Инь*. Соответственно, в правой полуокружности – от 姤 (*Сретение*) до 坤 (*Исполнение*) – все обстоит в точности наоборот: *Инь* «стирает» *Ян* (消 *сяо*).

возобновляется лишь спустя *шесть* шагов («на седьмой день», по выражению китайского первоисточника) алгоритма  $\hat{A}$ , где  $\hat{A}$  обозначает алгоритм итерации прерванной черты, портретируемый гексаграммой № 44 «Сретение» ☵☲.

Двойственной к беспроегрышности стратегии самоусиления оказывается заведомая проигрышность стратегии самоумаления, когда, начиная с нижней *иньской* черты «Сретения», *иньский* «негатив» последовательно и неизменно обыгрывает своего *янского* оппонента вплоть до окончательного проигрыша последнего. Хотя нехитрая рекурсивная закономерность, управляющая обеими взаимодействующими стратегиями, позволяет легко спрогнозировать их конечный результат (выигрыш/проигрыш), однако умение уже по первому или нескольким начальным ходам угадать всю «игру», распознать позитивность/негативность вектора сознательно или бессознательно<sup>48</sup> избранной стратегии дается далеко не каждому. Недаром подобная проницательность издревле титуловалась «прозорливостью» (明 *мин*), понимаемой как дар предвидения, т. е. способность всего лишь по одному/нескольким ходам игрока угадать его «игру», распознать его сознательную или бессознательную стратегию, после чего несложно «просчитать» ее конечный результат.

Замечательным примером такого рода дедуктивного предвидения служит нижеследующий исторический анекдот, с помощью которого один из глубочайших интерпретаторов *Лао-цзы* иллюстрирует определение прозорливости как искусства «узрения малого» (то есть *начального* – прототипического – члена последовательности). Последний император династии *Инь*, вошедший в историю под именем *Чжоу-синь* (XI в. до н. э.), на заре своего правления распорядился, чтобы ему изготовили из слоновой кости палочки для еды. История сохранила безошибочный прогноз относительно дальнейшей последовательности действий *Чжоу-синя*, мысленно сконструированный на основе экстравагантного поступка императора. Согласно этому прогнозу возрастающая последовательность, начинающаяся, казалось бы, пустяковой монаршей прихотью, выглядит так: 1) палочки, сделанные из слоновой кости, предполагают 2) драгоценную посуду, последняя, в свою очередь, требует 3) заморской изысканной пищи и такой нарастающей роскоши, как 4) изобилие великолепных одеяний и 5) безудержное умножение колесниц и дворцов, грозящее обернуться бедой. Действительно, пятый год безумной расточительности последнего *иньского* владыки ознаменовался такими экстравагантными деяниями, как сооружение холмов из мяса и прудов из вина. Заключительным звеном в цепи событий, индуцированных императорским заказом эксклюзивных палочек, явились гибель самого *Чжоу-синя* и падение династии *Инь*.

Описанный выше негативный сценарий естественным образом считается с гексаграммой формализации проигрышной стратегии самоумаления (т. е. последовательности ☵, ☵☵, ☵☵☵, ☵☵☵☵, ☵☵☵☵☵, ☵☵☵☵☵☵), первым членом которой является уже знакомая нам гексаграмма «Сретение» ☵☲, в рассматриваемом случае четко коррелирующая с начальной опрометчивостью *Чжоу-синя* (заказом палочек из слоновой кости)<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Типичный ход мысли, прослеживаемый китайской традицией в подобных случаях и недвусмысленно соотносимый китайскими учеными с правой полуокружностью (от *Сретения* до *Исполнения*) кругового расположения гексаграмм, изображенного на рис. 1, таков: хороший поступок, если он незначителен, то бесполезен, а потому не заслуживает совершения. Наоборот, дурной поступок, если он незначителен, то безвреден, а потому вполне допустим.

<sup>49</sup> Обратим внимание на следующую многозначительную деталь истории: пик расточительности приходится на *пятый* год высочайшего мотовства. Нетрудно убедиться, что пятому шагу алгоритма  $\hat{A}$  отвечает гексаграмма № 23 «Разрушение» ☱☵, достаточно полно характеризующая уже одним своим названием.

### 3. Значимость исследования логики Древнего Китая

Прояснение ситуации с логикой Древнего Китая представляет колоссальный интерес не только с точки зрения *истории* логической науки<sup>50</sup>. Оно может оказаться полезным (хотя бы в качестве стимулирующего импульса<sup>51</sup>) и для современной логики в целом – ведь она медленно, но верно утрачивает статус самостоятельной философской дисциплины, скатываясь до положения всего лишь одного из разделов математики (в лучшем случае) либо (что является другой крайностью) до неразличимости сближаясь с лингвистикой.

#### Список сокращений

ШСЦЧШ – Шисаньцзин чжушу [Тринадцатиканоние с комментариями и субкомментариями]. Т. 1–2. Шанхай: Шицзе шуцзюй, 1935.

ЧЦЦЧ – Чжуцзы цзичэн [Собрание <творений> всех мудрецов]. Т. 1–8. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1988.

#### Список литературы

*Бирюков В.Б.* О научных результатах Германа и Роберта Грассмана в свете последующих исследований логики мышления // *Грассман Г., Грассман Р.* Логика и философия математики. М., 2008. С. 347–457.

*Драгаллина-Черная Е.Г.* Неформальные заметки о логической форме. СПб.: Алетейя, 2015. 202 с.

*Зенгер Х. фон.* Стратагемы. О китайском искусстве жить и выживать. Т. 1–2 / Пер. с нем. А.В. Дыбо, А.Д. Гарькавый. М.: Эксмо, 2004.

*Клини С.* Введение в метаматематику / Пер. с англ. А.С. Есенина-Вольпина. М.: Иностран. лит., 1957. 526 с.

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

Луньюй чжэньи [Отсортированные суждения в ортодоксальном понимании] // Чжуцзы цзичэн [Собрание творений философов древности]. Т. 1. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1988. С. 1–435.

Мо-цзы сяньгу [«Мо-цзы» в вольном толковании] // Чжуцзы цзичэн [Собрание творений философов древности]. Т. 4. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1988. С. 1–376.

*Смирнов В.А.* Логико-философские труды. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 590 с.

Сюнь-цзы цзицзе [«Сюнь-цзы» с собранием разъяснений] // Чжуцзы цзичэн [Собрание творений философов древности]. Т. 2. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1988. 367 с.

*Хинтиikka Я.* Философские исследования: проблемы и перспективы / Пер. с англ. Д.Г. Лахути // *Вопр. философии.* 2011. № 7. С. 3–17.

Чжоу И чжэньи [«Чжоу И» в ортодоксальном понимании] // Шисаньцзин чжушу [Тринадцатиканоние с комментариями и субкомментариями]. Т. 1. Шанхай: Шицзе шуцзюй, 1935. С. 13–108.

<sup>50</sup> Положительный ответ на вопрос о существовании автохтонной логики в Китае способен внести серьезные коррективы в устоявшиеся представления о возникновении и типах исторически задокументированных логических традиций. В частности, усомниться в обоснованности популярной историко-научной догмы, прокламирующей чуть ли не греческую монополию на логику – уж во всяком случае, приоритет – древнегреческой мысли в открытии дедуктивного метода сравнительно с другими великими цивилизациями древности.

<sup>51</sup> По справедливому наблюдению В.А. Смирнова, «применение современных методов к реконструкции исторически имевшей место концепции нередко приводит к созданию новых теорий и направлений» (*Смирнов В.А.* Логико-философские труды. М., 2001. С. 448).

Чжунъюн [Постоянная срединность] // Шисаньцзин чжушу [Тринадцатиканоние с комментариями и субкомментариями]. Шанхай: Шицзе шуцзюй, 1935. Т. 2. С. 1625–1637.

Шицзин / Изд. подгот. А.А. Штукин и Н.Т. Федоренко. М.: АН СССР, 1957. 610 с.  
Яснерс К. Смысл и назначение истории / Пер. с нем. М.И. Левина. М.: Политиздат, 1991. 527 с.

Graham A.C. Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China. Chicago; La Salle (Illinois): Open Court, 1989. 502 p.

## Logic in ancient China

*Andrei Krushinsky*

Far East Institute, Russian Academy of Sciences. 32 Nakhimovsky Av., Moscow, 117997, Russian Federation; e-mail: zvenigor@gmail.com

Ancient Chinese Logic may be likened to a conceptual “extract” from the Chinese strategy of survival and dominance. From the perspective of Chinese thinkers, who considered foresight the most important cognitive ability, the value of an inference is primarily determined by its efficiency; this is why their attention was focused mainly on the ability of deductive reasoning to yield final result. That is why the formal aspect of inference is understood as ‘strategic formality’: graphic visualization of the mechanism behind the winning or losing strategy served as a formal justification for the predictability of the outcome of a chosen strategy. The article makes explicit the logical nature of Chinese stratagem thinking.

**Keywords:** inference, stratagem thinking, reasoning according to a prototype, game theory perspective, hexagram scenario

## References

Birjukov, V. “O nauchnih rezultatah H. Grassmanna i R.Grassmanna v svete posledujushih issledovaniy logiki mishleniy” [The scientific results of Hermann and Robert Grassmann in the light of further research of logic thinking], in: H. Grassmann & R. Grassmann, *Logika i filosofiya matematiki* [Logic and philosophy of mathematics]. Moscow: Nauka Publ., 2008, pp. 347–457. (In Russian)

Dragalina-Chernaya, E. *Neformal'nye zametki o logicheskoi forme* [Informal Notes on Logical Form]. St.Petersburg: Aleteiya Publ., 2015. 202 pp. (In Russian)

Graham, A.C. *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*. Chicago; La Salle, Illinois: Open Court, 1989. 502 pp.

Hintikka, J. “Philosophskie issledovaniy: problemi i perspektivi” [Philosophical Investigations: problems and prospects], trans. by D. Lakhuti, *Voprosy filosofii*, 2011, No. 7, pp. 3–17 (In Russian)

Jaspers, K. *Smysl i naznachenie istorii* [The Origin and Goal of History], trans. by M. Levina. Moscow: Politizdat Publ., 1991. 527 pp. (In Russian)

Kleene, S.C. *Vvedenie v metamatematiku* [Introduction to metamathematics], trans. by A.S. Esenina-Vol'pina. Moscow: Inostrannaya literaturny Publ., 1957. 526 pp. (In Russian)

Krushinskiy, A. *Logika Drevnego Kitaya* [The Logic of Ancient China]. Moscow: IDV RAN Publ., 2013. 383 pp. (In Russian)

LunYu zhengyi [‘Analects’ in the orthodox sense], in: Zhuzi jicheng [Collected works of ancient Chinese philosophers], Vol. 1. Beijing: Zhonghua shuju, 1988. pp. 1–435. (In Chinese)

Mozi xiangu [‘Mo-tzu’ in a free interpretation. Ed. Sun Yirang], in: Zhuzi jicheng [Collected works of ancient Chinese philosophers], Vol. 4. Beijing: Zhonghua shuju, 1988. pp. 1–376. (In Chinese)

Senger, H. von. *Strategeme. O kitaiskom iskustve vigevat [Stratagems. About Chinese art to live and survive]*, 2 vols., trans. by A. Dybo and A. Gar'kavyi. Moscow: Eksmo Publ., 2004. (In Russian)

Shijing [The Classic of Poetry], ed. by A. Shtukin and N. Fedorenko. Moscow: AS USSR Publ., 1957. 610 pp. (In Russian)

Shisanjing zhushu [Thirteen Classics with commentaries and subcommentaries], 2 vols. Shanghai: Shijie shuju, 1935. (In Chinese)

Smirnov, V. *Logiko-filosofskie issledovaniy [Logico-philosophical works]*. Moscow: URSS Publ., 2001. 590 pp. (In Russian)

Xunzi jijie [Collected Explanations on the 'Xunzi'], in: Zhuzi jicheng [Collected works of ancient Chinese philosophers], Vol. 2. Beijing: Zhonghua shuju, 1988. 367 pp. (In Chinese)

Zhong Yung [Permanent middleness], in: Shisanjing zhushu [Thirteen Classics with commentaries and subcommentaries], Vol. 2. Shanghai: Shijie shuju, 1935, pp. 1625–1637. (In Chinese)

Zhou Yi zhengyi ['Zhou Yi' in the orthodox sense], in: Shisanjing zhushu [Thirteen Classics with commentaries and subcommentaries], Vol. 1. Shanghai: Shijie shuju, 1935, pp. 13–108. (In Chinese)

Zhuzi jicheng [Collected works of ancient Chinese philosophers], 8 vols. Beijing: Zhonghua shuju, 1988. (In Chinese)

*И.А. Герасимова*

## КОНСТРУКТИВИЗМ КАК ЛОГИЧЕСКИЙ СТИЛЬ И ПРОБЛЕМА КИТАЙСКОЙ ЛОГИКИ

*Герасимова Ирина Алексеевна* – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: homegera@gmail.ru

Проблема китайской логики и ментальности порождает множество вопросов, имеющих отношение не только к истории логики и форм логического мышления, но затрагивает непростые проблемы эпистемологии и философии науки, выводит на современные дискуссии о природе и перспективах конструктивизма. Первое знакомство западноевропейского научного мира с китайской культурой, строем языка и спецификой мышления сопровождалось проецированием европейцами собственного менталитета на китайский менталитет. Китайцам отказывали в существовании логики, а тем самым и в логической рациональности, которая, в свою очередь, мыслилась как критерий рефлексивного научного теоретизирования. В статье обсуждается китайский стиль мышления и логика в контексте современных дискуссий по конструктивизму, проективной деятельности и феноменологической семантике. Делается вывод о естественном когнитивном фундаменте генетически-конструктивного метода в научном мышлении: абстрактное мышление научного типа переводит на более высокий уровень базовую когнитивную способность сознания, осваивающего и конструирующего мир в предметных образах. Базовая когнитивная способность предметного конструирования в ходе эволюции мышления специфически развивалась на основе языков алфавитного и иероглифического типов. Сравнение греческой и китайской ментальностей выявляет общие черты научного мышления древней эпохи: визуально-пространственное конструирование, заданные алгоритмически классификационные схемы, выделение минимальных образцов, эвристическая роль начала-зерна в смыслопорождении, самоподобные структуры. Выделяются способы визуального конструирования, имевшие практическое значение. Делаются выводы о расширительном понимании дедукции в связи с задачами математического моделирования. Китайское алгоритмическое мышление предстает в новом свете, отвечая самым современным тенденциям технауки и математического моделирования в условиях электронной культуры.

**Ключевые слова:** китайская логика, геометрический стиль, генетически-конструктивный метод, визуальное конструирование, феноменология

## Проблема китайского логического стиля в контексте дискуссий о конструктивизме

Проблема «китайской логики» заставляет задуматься о природе «логического» и даже «эпистемологического»<sup>1</sup>. Не задаваясь целью составить обзор этих дискуссий, сосредоточимся на тематике, имеющей прямое отношение к проблемам исторических форм рациональности в ключе современных дискуссий о конструктивизме. Нас будут интересовать не вопросы семантики, развивавшейся в недрах «Школы имен» моистов, а способы обоснования и логического вывода, бытовавшие в стиле мышления древних китайцев. В аспектах логики будем следовать традиции Лейбница, высоко оценившего классический канон «И цзин»<sup>2</sup>.

«Конструктивизм, или конструкционизм, – как пишет И.Т. Касавин, – направление в эпистемологии и философии науки, в основе которого лежит представление об активности познающего субъекта, который использует специальные рефлексивные процедуры при построении (конструировании) образов, понятий, рассуждений»<sup>3</sup>. Среди многочисленных сфер научной, художественной и обыденной деятельности конструктивного характера выделяются логика и математика, где проблемы метода и способов бытия объектов активно обсуждаются уже в античности<sup>4</sup>. Мощная волна интереса к конструктивным способам обоснования научной теории, альтернативным теоретико-множественному и аксиоматическому методу, поднимается в дискуссиях по проблемам обоснования математики в XX в., что оказало несомненное влияние на переосмысление «образцов логичности». Под влиянием этих дискуссий в свое время В.А. Смирнов обратил внимание на ценность конструктивных методов в научном познании. Еще в 1962 г. он писал: «...генетический (конструктивный) метод построения научной теории не является лишь вспомогательным средством для обоснования аксиоматического. Он имеет самостоятельное значение в области математики. Какова его роль вне сферы математики? Этот вопрос остается открытым и ждет своего исследования»<sup>5</sup>. Генетически-конструктивный метод, в отличие от аксиоматического, используется в целях построения идеальных объектов и систем отношений между ними, позволяет производить манипуляции и мысленные эксперименты с «конкретно наличными» конструкциями. Замечу, что развитая современная логическая техника зачастую стирает грань между системами высказываний и системами предметов. Например, в определениях через гипостазирование можно перейти от определений понятий об индивидах или *n*-ках индивидов (**обобщающая абстракция**) через выделение характеристического признака (изолирующая абстракция) к выделению самостоятельных абстрактных объектов мысли (гипостазирование), например, таких как теплопроводность, белизна, отцовство и пр.<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993; Крушинский А.А. Логика «И цзина». Дедукция в Древнем Китае. М., 1999; Крушинский А.А. Логика Древнего Китая. М., 2013; Рыков С.Ю. Теория познания и логика в древнекитайской философии: Автореф. дис... канд. филос. наук. М., 2011.

<sup>2</sup> Лейбниц Г.В. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления. М., 2005.

<sup>3</sup> Касавин И.Т. Конструктивизм: заявленные программы и нерешенные проблемы // Эпистемология и философия науки. 2008. Т. XV. № 1. С. 6.

<sup>4</sup> Антоновский А.Ю., Касавин И.Т., Рузавин Г.И., Филатов В.П. Обсуждаем статьи о конструктивизме // Эпистемология и философия науки. 2009. Т. XX. № 2. С. 142–156.

<sup>5</sup> Смирнов В.А. Теория алгоритмов и генетический метод построения научной теории // Смирнов В.А. Логико-философские труды. М., 2001. С. 431.

<sup>6</sup> Бочаров В.А., Маркин В.И. Основы логики. М., 1994. С. 205–206.

Исследованию генетически-конструктивного метода в научном познании посвящены многие работы В.С. Степина<sup>7</sup>. Новое понимание конструктивизма в эпистемологических исследованиях отчетливо осознается в связи с широкомасштабной проективной деятельностью человека в век высоких технологий. Встают проблемы статуса познаваемой реальности, соотношения естественной среды обитания – биосферы и искусственной среды – техносферы.

Аргументы приверженцев альтернативных философских программ реализма и конструктивизма активно обсуждаются на страницах эпистемологических журналов. Как поясняет В.А. Лекторский, «реализм считает, что в познании мы имеем дело с миром, существующим независимо от нашего познания и сознания, и что именно характеристики этого мира мы в принципе (хотя и не всегда фактически) можем знать»<sup>8</sup>. Версию реализма, отстаивающую корреспондентскую теорию истины, критики реализма характеризуют метафизическим (наивным) реализмом<sup>9</sup>. Различные версии антиреализма делают акцент на субъективном аспекте познания, в своих крайних формах отстаивая точку зрения о том, что все наши понятия, в том числе и научные понятия, – конструкции. Эпистемический конструктивизм, как подчеркивает В.А. Лекторский, идет дальше, заявляя, что «вообще не существует ничего “данного”. В том числе и самого опыта, ибо он тоже лишь языковая абстракция»<sup>10</sup>. Наиболее продуктивной, ссылаясь на выводы когнитивных наук, Лекторский считает позицию конструктивного реализма, которая связана с деятельностным подходом в психологии и в философии науки. Получают распространение идеи телесно-воплощенного познания (*embodied cognition*) и энактивированного познания (*enacted cognition*). **Фундаментальный для познания феномен восприятия не рассматривается как «идеальный предмет», имеющийся во «внутреннем мире» сознания, а как процесс (Дж. Гибсон), в который включено сознание, бессознательное, мозг и «все тело воспринимающего и та часть окружения, которая взаимодействует с субъектом в данном процессе»**<sup>11</sup>. Многообразную и многослойную реальность разные существа воспринимают по-разному. Как поясняет Лекторский, «если существуют инопланетные разумные существа, то можно полагать, что они будут воспринимать и постигать мир, в том числе и наше земное окружение, иным образом, чем мы»<sup>12</sup>. Если распространить идеи конструктивного реализма на разнообразие этнических форм восприятия, то тезис о существовании особенностей китайского восприятия и мышления получает подтверждение в рамках обсуждаемой позиции. Деятельностный подход, по существу, раскрывает старую идею, согласно которой человек ничего не может воспринимать без формы, а если формы нет (в познаваемой сущности), то эта форма придается его конструктивным воображением. Для нашего исследования важно подчеркнуть, что и в ходе когнитивной эволюции, и в аспекте методологии придание логической формы мысленному построению шло несколькими путями – через символ, предмет-конструкт, определение понятия. Мысленные конструкции в науке создаются не только с помощью определения понятий,

<sup>7</sup> *Степин В.С.* Становление научной теории. Минск, 1976; *Степин В.С.* Теоретическое знание. М., 2000.

<sup>8</sup> *Лекторский В.А.* Конструктивизм vs реализм // Эпистемология и философия науки. Т. XLIII. № 1. С. 19.

<sup>9</sup> *Липкин А.И.* Постпозитивизм // Философия науки. М., 2007. С. 193.

<sup>10</sup> *Лекторский В.А.* Конструктивизм vs реализм. С. 19.

<sup>11</sup> Там же. С. 23.

<sup>12</sup> Там же.

математических формул, но и с помощью алгоритмов визуального конструирования – техники, которая не только была распространена в древних познавательных практиках, но актуальна и в современной проективной деятельности. Самым простым примером построения не вербальных, а визуальных геометрических языков, несущих структурную информацию об объектах и процессах, служат хорошо разработанные языки химии<sup>13</sup>.

Вопрос о соотношении вербального и предметного мышления получает новое измерение при обсуждении гуссерлианских идей интенциональности и интерсубъективности. Если исследования невербальных коммуникаций приводят к выводу о том, что вербальное мышление – важный, но не единственный компонент смыслообразующей когнитивной деятельности, то феноменологи вслед за Гуссерлем утверждают, что «любой смысл, любой интенциональный объект есть особым образом переживаемый нами предмет»<sup>14</sup>. В познавательной деятельности, которая принципиально коммуникативна и интерсубъективна, любой объект, чувственно воспринимаемый или идеальный, творится субъектом заново, «конституируясь в реальных смыслообразующих актах сознания»<sup>15</sup>. Альтернативу традиционному когнитивному подходу, изучающему лингвистически оформленные смысловые связи, представляет предложенный Л. Барсалоу симуляционный подход, согласно которому ментальные репрезентации схожи с репрезентациями непосредственного опыта<sup>16</sup>. Как поясняет Н.В. Зайцева, «когда субъект думает о конкретной сущности, он ментально симулирует восприятие и взаимодействует с этой сущностью, как бы собирает конструктор из деталей прошлого опыта. Другими словами, смыслоформирующий акт есть всегда акт, основанный на когнитивных актах более низкого уровня, актах восприятия и т. п., с другой стороны, он всегда есть типизация предмета или встраивание его в уже имеющуюся смысловую структуру»<sup>17</sup>. По-видимому, здесь речь идет о взаимной согласованности двух разных стратегий – стратегии распознавания образов (конструирования предмета) и логической типизации (конструирования логико-лингвистической схемы). Согласно гипотезе нейролингвиста Т.В. Черниговской, распознавание образов не менее аналитично, чем языковое логическое мышление<sup>18</sup>.

В отношении когнитивных наук семантическая концепция Гуссерля видится более перспективной по сравнению с семантической концепцией Фреге<sup>19</sup>. Согласно Фреге, мир мыслей объективен, каждое высказывание языка науки может быть подвержено проверке на истинность или ложность. В гуссерлианской семантике в фокусе внимания – когнитивный акт означивания, совершаемый историческим, социальным субъектом. Соглашаясь в основных характеристиках понятий смысла (Sinn) и значения (Bedeutung) языковых выражений, с предзаданностью мысли своему выражению в язы-

<sup>13</sup> О приемах визуализации в культурных практиках и в современной науке см.: Герасимова И.А. Визуализация, творчество и культурные практики // Визуальный образ (опыт междисциплинарного исследования). М., 2007. С. 10–26.

<sup>14</sup> Зайцева Н.В. Симуляция в аргументации // РАЦИО.ru. 2011. № 6. С. 39. URL: <https://journals.kantiana.ru/journals/ratio/3159> (дата обращения: 14.09.2016).

<sup>15</sup> Там же. С. 38.

<sup>16</sup> Barsalou L.W. Perceptual symbol systems // Behavioral and Brain Sciences. 1999. No. 22. P. 577–660.

<sup>17</sup> Зайцева Н.В. Симуляция в аргументации. С. 47.

<sup>18</sup> Черниговская Т.В. Чеширская улыбка кота Шрёдингера: язык и сознание. М., 2013. С. 302–313.

<sup>19</sup> Аналитический обзор см. в: Зайцева Н.В. У истоков современной науки о сознании: Фреге или Гуссерль? // РАЦИО.ru. 2015. № 15. С. 178–195. URL: <https://journals.kantiana.ru/journals/ratio/3184> (дата обращения: 14.09.2016).

ке, Фреге и Гуссерль расходятся в понимании роли субъекта в смыслопорождении. В дополнение семантическому измерению акта означивания Гуссерль вводит когнитивное измерение, связанное с активностью субъективного сознания, направленного на предмет<sup>20</sup>. Если первичная предметная данность (референт имени по Гуссерлю) есть нечто *пред-стоящее* сознанию как необходимое условие, задающее направленность акта осмысления, то результатом конструктивной деятельности сознания станет осмысленная предметность (*Bedeutung*) – **значение лингвистического выражения**. Подчеркнем еще раз – в иерархической когнитивной системе высшие лингвистические акты фундированы низшими – воображением, представлениями и пр. Развитые коммуникации в мире природы среди животных, птиц, насекомых вполне объяснимы, если принять во внимание довербальные акты когнитивных систем.

Принимая во внимание выводы феноменологии и когнитивных исследований, можно сделать вывод о естественном когнитивном фундаменте генетически-конструктивного метода в научном мышлении: абстрактное мышление научного типа выводит на более высокий уровень базовую когнитивную способность сознания, осваивающего и конструирующего мир в предметных образах. *Исторически от базовой когнитивной способности предметного конструирования отпочковывались когнитивные способности, сопряженные с разного типа языками*. Если возникновение алфавитного письма открывало новые возможности смыслопорождения логико-аналитическими способами, то китайское иероглифическое письмо и соответствующий стиль мышления в своем эволюционном развитии совершенствовали алгоритмическое визуально-аналитическое конструирование. Как справедливо отмечает А.А. Крушинский, «поскольку идея конструктивности органична для рассматриваемой системы иероглифического письма, то становятся понятными лингвистические основания базовых для китайской логики и стиля мышления интуиций конструктивного процесса (алгоритма) и конструктивного объекта (то есть объекта, порождаемого неким конструктивным процессом), лежащих в основании всей китайской логико-методологической рефлексии»<sup>21</sup>. Уточним: с феноменологической точки зрения древнее математическое мышление, опиравшееся на геометрические представления (примером могут служить вавилоняне, греки и китайцы), можно рассматривать как архетипический пласт в структуре смыслопорождения. Отличие греческой и китайской культур только в том, что кроме алгоритмических пространственно-конструктивных методов греки развили логико-дедуктивные методы, сообразно строю древнегреческого языка. Представляет интерес сравнение греческого и китайского стилей визуального конструктивизма.

### **Конструктивно-геометрический стиль мышления греков и китайцев**

Истоки реализма и конструктивизма В.М. Розин усматривает в становлении античных философских программ. Именно в античной культуре, считает Розин, появляются первые теоретические схемы как семиотические образования, позволяющие решать вызванные жизненными ситуациями проблемы,

<sup>20</sup> Зайцева Н.В. У истоков современной науки о сознании: Фреге или Гуссерль? С. 189.

<sup>21</sup> Крушинский А.А. Логика Древнего Китая. С. 70.

тем самым создавая новые реальности. Научное познание в данном подходе мыслится как «постижение действительности путем конструирования идеальных объектов»<sup>22</sup>.

Идея конструктивизма обсуждается историком науки П.П. Гайденко при исследовании философских категорий единого и бытия. Как пишет П.П. Гайденко, «в зависимости от того, какое из этих понятий признается верховным началом, можно говорить о двух типах метафизики – метафизике единого (генологии) или метафизике бытия (онтологии). К представителям генологии следует отнести Парменида, Платона, неоплатоников, к представителям онтологии в этом специальном смысле – Аристотеля и перипатетиков»<sup>23</sup>. На языке системного подхода стоит различать эти два типа конструктивизма: генология отражает динамический аспект системы, тогда как онтология описывает статический или структурный аспект системы. Статика (структура) и динамика (порождение) дополняют друг друга, но в разных философских программах в соответствии с культурной традицией выстраивались оригинальные модели.

Особенности структурного и динамического аспектов поясним на примере учений о стихиях как первоначалах. Учение о стихиях или первоэлементах характерно для всего древнего мира, оно составляло мировоззренческую основу средневековой науки и практики. Латинское *'elementa'* является семантическим производным от греческого *'στοιχεῖα'*, где *'στοῖχος'* – ряд, собст. – член ряда. Уже в самом названии нашел отражение классификационный принцип формирования групп из простых начал – букв алфавита и элементов природы. Термин *'elementa'* образован от *'эл-эм-эн'* (рус. *'абевега'*). *'Стихия'* – старославянская транскрипция греческого термина множественного числа<sup>24</sup>. Стихийный язык в рационально оформленных натурфилософских учениях становится универсальным языком познания мироустройства. Особую роль в изобретении классификационных схем играл геометрический стиль. Сквозь все древние космогонии проходит идея четверицы стихий как матриц, структурирующих вселенское пространство и задающих ритмику глобальных периодических процессов материального мира. В европейской традиции четверица символизирует завершенность формы в материальном мире – последовательное воплощение и трансмутацию огня, воздуха, воды и земли, что графически передавалось в круговых графических схемах. В зависимости от целей выделяли разные *качества стихий*. Две пары качеств – горячее-холодное и влажное-сухое, а также четыре стихии составляли классическую схему, которая имела практическое значение в дисциплинах, где для моделирования ситуаций и действий важно было определиться в космоприродных циклах – в медицине, алхимии, астрологии. Взаимопереходы и смешивание стихий описывались Аристотелем благодаря наличию общего качества<sup>25</sup>.

В китайской стихииологии, отличной от европейской, структурно-динамические отношения представлены по пятеричному принципу (Усин). Одна из стандартных схем образно передает отношение порядка «преодоления»: Дерево преодолевает Почву, Почва преодолевает Воду, Вода преодолевает Огонь, Огонь преодолевает Металл, Металл преодолевает Дерево. В мето-

<sup>22</sup> Розин В.М. Логика и методология: От «Аналитик» Аристотеля к «Логико-философскому трактату» Л. Витгенштейна. М., 2014. С. 58.

<sup>23</sup> Гайденко П.П. Единое // Античная философия: Энцикл. слов. М., 2008. С. 375.

<sup>24</sup> Лебедев А.В. Элементы // Там же. С. 799.

<sup>25</sup> Аристотель. О возникновении и уничтожении // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 418–422.

дологическом отношении важно подчеркнуть, что и греко-пифагорейская и китайская традиции сходятся в понимании роли числа в порождении из единого множественности вещей и поддержании мироустройства материального мира<sup>26</sup>. В «Тимее» Платон привлекает пифагорейское учение о перво-материи, указывая на ее фундаментальное свойство структурироваться при взаимодействии с числовыми образами. Как показывает детальное исследование А.А. Крушинского, переданные в образной форме числовые смыслы классического канона «И цзина» строго представимы в математически-числовом и формально-логическом выражении<sup>27</sup>.

Науки XX в. подтверждает интуиции древних ученых относительно фундаментальной роли геометризации природы, способности материи структурироваться геометрически, порождая вторичные физические и психофизические качества (учение о первичных и вторичных качествах можно усмотреть в текстах Демокрита, оно было осознано и в Новое время, вновь актуализируется в связи с развитием нанотехнологий). Порождающая триада – «бытие, пространство, возникновение», как пишет Платон, возникла до рождения неба (Тимей 52d). Стихии принимают образы высшей красоты путем взаимодействия материального начала (пространства) и творческого начала (образы и числа), от недифференцированной стадии переходя к стадии геометрического структурирования. В основу структурирования пифагорейцами положен принцип геометрического атомизма, согласно которому имеется простая фигура, скрепленная с трех сторон, а именно – треугольник, с помощью которой можно образовать все остальные фигуры и объемные тела. Объемные тела стихий сформированы фигурами треугольников таким образом, что первые пять выпуклых правильных (максимально симметричных) многогранников составили: куб (земля, твердое агрегатное состояние вещества), тетраэдр (огонь, плазменное состояние), октаэдр (воздух, газообразное состояние), икосаэдр (вода, жидкое состояние), додекаэдр (эфир, элемент «неба»). Примечательно, что форма пирамиды (от греч. – огонь), в основании которой положен квадрат, имела символическое значение, соединяя землю (квадрат) и небо (огонь), в другой терминологии – внешнее и внутреннее пространство. В диалоге Платона «Тимей», как отмечает Г.М. Идлис, выражен фундаментальный принцип сохранения и превращения материи: стихии «способны, разрушаясь, друг в друга перерождаться»<sup>28</sup>. «В отличие от вечных и неизменных атомов Демокрита, – пишет Идлис, – субстанциальные многогранники Платона, подобно атомно-молекулярным структурам современной науки (физики и химии), могли перестраиваться друг в друга при неизменности своих структурных элементов (граней), которые сами по себе (в изолированном виде, в свободном состоянии), вообще говоря, просто не существуют»<sup>29</sup>.

Физическая геометрия по сути отражает метафизическую геометрию: можно сказать, что природа самоорганизуется по генетическому принципу. Хотя в данном случае Платон и Аристотель заметили бы, что космический разум (Нус) организует природу по генетическому принципу, задавая законы (принципы), которые порождают из Единого все многообразие вещей. Достойна внимания конструктивно-феноменологическая интерпретация геометрического мышления. Согласно Платону, постигаемая разумом умопостигаемая реальность (мир идей, архетипических образов) дает истинное

<sup>26</sup> Символика чисел, задающая структуры и классификационные схемы, обсуждается в: Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994.

<sup>27</sup> Крушинский А.А. Логика «И цзина». Дедуция в Древнем Китае. М., 1999.

<sup>28</sup> Платон. Тимей // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 457.

<sup>29</sup> Идлис Г.М. Революции в астрономии, физике и космологии. М., 1985. С. 131.

знание, тогда как о зримой реальности окружающего мира можно составить лишь мнение. Математические объекты и математическое знание выполняют роль промежуточного звена, конституируя архетипические идеи в предметы чувственного мира. Процесс математического познания, если воспользоваться феноменологической терминологией, интенционален, направлен на предмет. Любые внешние знаки – имена, определения, чертежи – служат стимуляторами мысленных репрезентаций. В «Государстве» Платон пишет:

Но ведь когда они вдобавок пользуются чертежами и делают отсюда выводы, их мысль обращена не на чертеж, а на те фигуры, подобием которых он служит. Выводы свои они делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, которую они начертили. То же самое относится к произведениям ваяния и живописи: от них может падать тень, и возможны их отражения в воде, но сами они служат лишь образным выражением того, что можно видеть не иначе как мысленным взором<sup>30</sup>.

Суммируя сказанное относительно математического познания, Платон пишет:

Для каждого из существующих предметов есть три ступени, с помощью которых необходимо образуется его познание; четвертая ступень – это само знание, пятой же должно считать то, что познается само по себе и есть подлинное бытие: итак, первое – это имя, второе – определение, третье – изображение, четвертое – знание... Все это нужно считать чем-то единым, так как существует не в звуках и не в телесных формах, но в душах...<sup>31</sup>.

Мысль Платона можно прочесть конструктивно-феноменологически, однако есть существенное отличие. Феноменология, делая акцент на интенциональности сознания и intersубъективности, сосредотачивает внимание на сознании как социальном феномене. У Платона (равно как и в целом в греческой философии) устремленный к истине человеческий логос взаимодействует с божественным логосом. Сознание при таких предпосылках выходит за пределы возможного опыта, intersубъективность понимается в расширительном смысле и предполагает взаимодействие высшего и низшего, в иерархической традиции трансляции знания – взаимодействие сознания ученика и сознания учителя. В учении Платона знание-припоминание достигается подражанием Творцу-демиургу, а в логико-лингвистической концепции Аристотеля знание достигается следованием природе.

При обсуждении метода рассуждений по образцу, о котором пишет А.А. Крушинский, встает вопрос о когнитивной роли образца как минимальной структуры в процессе смыслопорождения. С одной стороны, если следовать Платону, образец как идеальный предмет воображаемой реальности может навести на архетипический образец умопостигаемого мира («математическую мысль Бога»), если в ходе познания приходят к истинному знанию. С другой стороны, образец задает многообразные конкретные образы чувственного мира. Согласно пифагорейско-платоновской традиции, космический демиург творит природу, следуя генетически-конструктивному методу – разворачивая все многообразие из единого начала. Числа и их соотношения рассматривались как образцы понимания явлений природы и событий жизни, в устройении земной жизни стремились ориентироваться на числовые архетипы. Напрашиваются корреляции с феноменологической семантикой. С абстрактным образцом коррелирует когнитивный смысл (Sinn), а с конкретным представлением – значение или семантически осмысленная

<sup>30</sup> Платон. Государство // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. С. 293.

<sup>31</sup> Платон. Письма // Там же. Т. 4. М., 1994. С. 493–494.

предметность (*Bedeutung*). В социальных практиках найденные, проверенные на опыте и отобранные методологии закреплялись в схемах-образцах, передаваемых по эстафете последующим поколениям ученых. В китайской традиции универсальным каноном числового моделирования и прогностики стала «И цзин» (книга «Перемен»).

«Законы природы – это математические мысли Бога», скажет Эвклид Александрийский, проводя линию Платона в отношении философской и научной методологии. В знаменитых «Началах» мыслитель опирался на общие представления о математическом методе, восходящие к философии Платона и Аристотеля. Анализ предпосылок двух альтернативных (у Евклида – дополнительных) научных программ представляет интерес для обсуждения природы конструктивизма в целом и в математическом познании особенно.

Во «Второй аналитике» Аристотель в доказательных науках выделяет два важных аспекта – касающийся значения (терминов) и касающийся существования (предметов). Значения терминов задаются определениями, а о существовании говорят гипотезы (общие понятия и постулаты). Существование первичных математических объектов постулируется (например, величина), а существование остальных требуется установить путем доказательства. По Аристотелю, само по себе определение еще не гарантирует существования объекта, его нужно установить. В реальной математической практике начальный образ идеального объекта (представление) может задавать множество отправных точек построения и доказательства. Как показывает анализ в доказательствах методом приведения к абсурду у Евклида, «предполагается, что вначале допускается существование неких математических объектов, как если бы они были реальными. Потом доказывается, что эта предпосылка ошибочна, то есть требуется построение объектов, которые не могут быть построены»<sup>32</sup>.

Геометрический стиль мышления греков, выступающий на макроструктурном уровне, отмечали многие исследователи<sup>33</sup>. В частности, знаменитая силлогистика Аристотеля легко поддается геометрическому представлению по типу квадрата<sup>34</sup>. Четверка играет особую роль в структуре силлогизма. Всего существует 256 модусов силлогизма, то есть 4<sup>4</sup>. В силлогистической системе нашел выражение пифагорейский принцип среднего как промежуточного звена в математической связи, если иметь в виду удаление общего среднего термина и соединение крайних терминов в умозаключении.

От обсуждения некоторых вопросов методологии математического познания в античности перейдем к рассмотрению ряда конкретных способов конструирования и рассуждений.

### **Способы визуального конструирования в наглядной математике**

В античности логические программы формировались не только благодаря деятельности Сократа, Платона и Аристотеля, но и в трудах геометров. Построения с помощью циркуля и линейки в совокупности с логико-дедуктивными рассуждениями составляют базу геометрии Евклида. В конструк-

<sup>32</sup> Примеры и пояснения см. в.: *Пла и Каррера Ж.* Трехмерный мир. Евклид. Геометрия. М., 2015. С. 58.

<sup>33</sup> См., например: *Волошинов А.В.* Математика и искусство. М., 2000.

<sup>34</sup> *Горбатова Ю.В.* Силлогистика как выражение совершенства Логоса // Эпистемология и философия науки. 2008. № 3. С. 199–210.

тивизме греков и китайцев есть много общего. Рассмотрим некоторые визуальные методы греческой и китайской наглядной математики, которая в архаических культурах отнюдь не была отвлеченной, а служила как выражению метафизических идей, так и задачам практического характера (построению моделей действий).

### Графическое конструирование

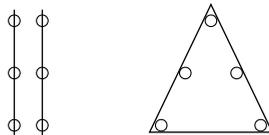
Недопонимание базовых особенностей китайского стиля мышления может вызвать недоумение при переводах на европейские языки, с чем в свое время столкнулся режиссер Сергей Эйзенштейн. Для иллюстрации рассмотрим его примеры интерпретации китайского математического текста. За лингвистическими выражениями восприятие мастера киноmontажа усмотрело абстрактные числовые представления, или, если говорить на кантовском языке, теоретические схемы предметного содержания. В рассматриваемом математическом тексте основные категории – инь, ян, нечетное, четное, симметричное, центрированное, единое, целое, иерархическое, неиерархическое и пр. – употребляются для описания пространственных образов и конструктивных алгоритмов взаимопереходов между объектами предметной области. Для пояснения Эйзенштейн использует графические схемы. Приведем несколько показательных примеров.

«...Нечетное содержит и выделяет из себя Четное, которое есть лишь внешнее двухстороннее (правое и левое, Инь и Ян), проявление Нечетного...»<sup>35</sup>. Сказанное легко иллюстрируется графически.



«Действительно. Нечетное: три кружка (A, B, C) содержат в себе Четное (два кружка: A и C); и вряд ли кто будет оспаривать тот факт, что (A) и (C) действительно “внешнее”, “двухстороннее” и “правое и левое” проявление Нечетного, т. е. всей группы в целом!»<sup>36</sup>. Приведенная схема может служить иллюстрацией и пифагорейского текста: «Двойка, составленная с единицей, дает три, и оно первым имеет начало, середину и конец»<sup>37</sup>.

Категории симметричного и иерархического передают графические образы числовых единиц-кружочков, нанизанных на линии. Образ симметричного передают параллельные линии, а образ иерархического – треугольник (условная схема «пирамиды-иерархии»). Смысл текста «...все Четные одинаковы между собой как выражение симметричного размещения, а Нечетные – как выражение расположения иерархического» становится прозрачным при графическом изображении.



<sup>35</sup> Эйзенштейн С.М. Чет-нечет // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. С. 235.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Теон Смирнский. Изложение математических предметов, полезных при чтении Платона // Афонасин Е.В., Афонасина А.С., Щетников А.И. Пифагорейская традиция. СПб., 2014. С. 475.

Сдвигая или раздвигая вершины графов, нетрудно перейти от четного к нечетному и наоборот. Приобретает пространственный смысл текст: «Не прибегая к представлениям о сложении и сумме, но скорее к образу внутреннего преобразования, Нечетное *творит* (орёге) переход от Четного к Нечетному или Нечетного к Четному. И переход от Четного к Нечетному не есть переход от Неограниченного к Ограниченному или Неопределенного к Определенному – это есть переход от Симметричного к Центрированному, от Неиерархического и Иерархическому. Переход этот совершается вне количественных представлений»<sup>38</sup>.

### Метод сборки

Примером использования визуальных конструкций в физике может служить метод сборки Демокрита. «Атомы отличаются формой, величиной, положением и порядком: они переплетаются между собой сообразно формам, величинам, положению и порядку»<sup>39</sup>. Первичные качества геометрического свойства, согласно учению атомистов, определяют вторичные качества – теплоту, холод, свет, цвет и пр.

### Игры «Пифагор» и танграм

Логико-пространственные игры у разных народов были известны с глубокой древности. Сегодня, когда популярно техническое конструирование, традиция получает дальнейшее развитие. В Китае игра танграм была известна с незапамятных времен и называлась *qī qīāo bǎn* – «семь дощечек мастерства». Различные техники пространственного конструирования использовались в геометрических построениях и доказательствах визуальными способами как на Дальнем, так и на Ближнем Востоке. Обобщенная техника танграма – один из опорных методов в «Началах» Евклида<sup>40</sup>.

Логические головоломки и математические доказательства используют метод равносоставленности геометрических фигур: две фигуры, состоящие из равных частей, равны между собой.

Например, изначально семь составляющих частей танграма сложены так, что образуют квадрат, причем площади составляющих фигур равны площади квадрата.

Равенство площадей исходных фигур можно установить путем построения и визуального анализа, не прибегая к доказательствам логико-дедуктивного типа. Именно этот способ и был использован Платоном в диалоге «Менон», когда Сократ демонстрирует то, что мальчик-раб «знает то, о чем он не знает, что знает».

«Танграм работает по такому же принципу, только используются прямоугольные равнобедренные треугольники, построенные на диагонали квадрата, в который части танграма сложены изначально. Евклид использовал в своей геометрии (точнее, в геометрии, основанной на его постулате о параллелях) обобщенный метод танграма»<sup>41</sup>, решая задачи деления отрезка таким образом, чтобы его части образовывали прямоугольник с площадью, боль-

<sup>38</sup> Эйзенштейн С.М. Чет-нечет. С. 234.

<sup>39</sup> Лурье С.Я. Демокрит: тексты, перевод, исследования. Л., 1970. С. 262.

<sup>40</sup> Пла и Каррера Ж. Трехмерный мир. Евклид. Геометрия. С. 87–106.

<sup>41</sup> Там же. С. 90.

шей, меньшей или равной площади данного квадрата; построения квадратуры многоугольников; определения операции золотого сечения, решая задачу площади круга<sup>42</sup>. Доказательства при решении сложных задач наподобие нахождения площади круга сочетали визуальное конструирование по типу обобщенного танграма и логико-дедуктивные методы, в частности, метод исчерпывания, который получил свое название в XVII в. Метод представляет собой дважды примененный метод доказательства от противного в случае, когда требуется доказать  $A=B$ . При допущениях (1)  $A < B$  и (2)  $A > B$  доказывается, что оба допущения ведут к противоречию, по закону исключенного третьего делается вывод об истинности их отрицаний, а затем по правилу для дизъюнкции делается вывод об истинности оставшейся альтернативы  $A=B$ .

### Фигурные числа пифагорейцев

Основу математического языка пифагорейцев составляли правильные геометрические фигуры, которые стали называть фигурными числами (могут быть построены линейные, плоские, телесные, треугольные, квадратные, пятиугольные и пр.). Геометрические представления давали ясное понимание числа как множества, составленного из единиц. Графические представления Эйзенштейна иллюстрируют ту же идею числа как геометрической фигуры (на практике составляемой из камушков или косточек).

Распространенное положение историков науки о том, что вплоть до XVII в. понятие числа имело двойственное прочтение – качественное как символ (выражая философские смыслы), количественное (стандартный, современный смысл), – требует уточнения. Дело в том, что в случаях, если не очевиден визуальный коррелят числа-символа, выражаемое на языке чисел понятие, как правило, относят к философскому дискурсу. Если не принимать во внимание визуализации, то покажется трудным для понимания смысл понятия единицы у пифагорейцев и у китайцев. Например, в книге, посвященной геометрии Эвклида, приводится 23 арифметических определения из VII книги, в том числе два первых:

1. Единица есть то, через что каждое из существующих считается единым.
2. Число есть множество, составленное из единиц.

Далее говорится: «Первое определение является чисто философским. В нем отрицается числовая природа единицы, хотя Евклид использовал ее как число, например, в следующем определении. Он также различает понятия «часть» (2 – часть 6, так как является его делителем) и «части» (5 – части 6 по противоположной причине)»<sup>43</sup>.

Если мы хотим представить, как из единого возникает множественное, то это можно сделать не только в философском дискурсе, но и путем пространственной визуализации, в которой числа выполняют ту же роль, что и структуры в математическом моделировании. Так и в приведенном определении единица мыслится как целое. Та же мысль выражена в китайском трактате: «все Нечетные еще являются выражением Целого, т. е. Единого, рассматриваемого в качестве сложной составной Единицы»<sup>44</sup>. В пифагорейской и китайской философии числа единица, рассматриваемая как начало порождения процесса, но не сам процесс, строго говоря, числом не является.

<sup>42</sup> Пла и Каррера Ж. Трехмерный мир. Евклид. Геометрия. С. 91–106, 131–140.

<sup>43</sup> Там же. С. 144.

<sup>44</sup> Эйзенштейн С.М. Чет-нечет. С. 234.

В визуальном представлении смысл единицы очевиден. Как поясняет Никомах из Герасы, «единица, занимая место точки и имея ее характер, служит началом интервалов и чисел, но сама не является ни интервалом, ни числом, так же как точка является началом линий и протяжений, но сама не является ни линией, ни протяжением»<sup>45</sup>.

Фигурные числа и визуальные алгоритмы счета греки заимствовали у вавилонян, развив далее техники репрезентации числовых отношений.

### Китайские триграммы, гексаграммы и рассуждения по образцу

Специфика китайского алгоритмического мышления мне видится в создании и поддержании традицией оригинальных теоретических схем, позволяющих моделировать и прогнозировать действия в самых различных жизненных ситуациях и областях знания. Я бы хотела обратить внимание на некоторые методологические особенности выделяемых им рассуждений по образцу, которые составляют основу классической книги «И цзин».

Рассуждения по образцу характерны как для греческой, так и для китайской культур. В «Тимее» Платона демиург создает материальную вселенную, задавая алгоритмы по минимальной геометрической фигуре – треугольнику; тела стихий связаны между собой арифметической и гармонической пропорциями<sup>46</sup>. Пифагорейская десятка образует минимальное треугольное число, которое выполняет роль компактной теоретической схемы, предназначенной для объяснения вселенского порядка. Техники построения и оперирования фигурными числами и гексаграммами основаны на алгоритмах введения идеальных объектов и, как показывает Крушинский, на принципах нелинейности, выделения начала-центра как минимального образца, самоподобия, симметрии. Обращу внимание на то обстоятельство, что в таком случае «сообразно образцу» означает «следование природе». И греческие, и китайские модели отражают существенные характеристики природных и социальных циклических процессов самоорганизующихся ритмик. Начало-зерно закладывает будущий вектор развития, что хорошо знали в древних культурах, проводя обрядовые ритуалы начала сельскохозяйственных работ, начала семейной жизни, начала зарождения любого личного или совместного дела и пр. В магических обрядах с началом связаны так называемые заклинания будущего (что можно рассматривать как пример личностной нормативной прогностики). Идея части, воспроизводящей в характерных признаках целое, осознавалась в парципальной магии, техниках врачевания, строительном конструировании. Даже в аристотелевской силлогистике нашел отражение принцип части, воспроизводящей признаки целого. Вплоть до Нового времени аналогия («логос в пропорции») рассматривалась не только как логический прием, но и в прямом онтологическом смысле. Принципы симметрии, золотого сечения как воплощения философской идеи гармонии мироустройства составляли основу древних методов моделирования. Можно утверждать, что такие современные методологии, как синергетика, фрактальная геометрия, фрактальная логика, «вспоминают» принципы самоорганизации сложных систем, которые знала древняя наука.

Исторические судьбы греческой и китайской логико-математической мысли сложились по-разному. «Начала» Евклида сочетали алгоритмы визуального конструирования и логико-дедуктивные методы доказательства.

<sup>45</sup> Никомах из Герасы. Введение в арифметику // Афонасин Е.В., Афонасина А.С., Щетников А.И. Пифагорейская традиция. СПб., 2014. С. 364.

<sup>46</sup> Волошинов А.В. Пифагор. Союз истины, добра и красоты. 2-е изд. М., 2007. С. 213.

С развитием геометрической алгебры визуальные алгоритмы уступают место числовым методам. Тем не менее эвристическая ценность наглядных методов не отрицалась. Античная геометрия имела ограничитель – построения велись с помощью линейки и циркуля. Преодоление ограничений, введение новых параметров позволяло ставить новые проблемы и их решать последующим поколениям ученых<sup>47</sup>. В истории логики внимание сконцентрировалось именно на логико-дедуктивных формах доказательств в геометрии (косвенные доказательства от противного, рассуждение по случаям, индуктивные определения и пр.). Сегодня Евклид вновь популярен, значения древнегреческой мысли пересматриваются в дискуссиях по природе истории конструктивного мышления. Немногие книги Евклида и других ученых дошли на нашего времени, но можно предположить, что античная наука располагала и другими методами, о которых можно судить лишь по упоминаниям философов. Китайская традиция донесла до нашего времени канонический текст – уникальный трактат «И цзин», математически-числовая и формально-логическая реконструкция которого, на мой взгляд, позволяют пересмотреть роль китайской ментальности в истории рационального мышления.

### Технонаука и китайская ментальность

Считается, что «Архимед и Герон Александрийский соединили механику с математикой»<sup>48</sup>. По оценке немецкого исследователя В. Блашке, «эллинистический мир был готов сделать переход от математики к физике и от физики к технике. Тупость римского владычества помешала осуществлению этого намерения»<sup>49</sup>. Замечу, что доказательная геометрия была востребована в повседневной жизни не только при процедурах измерения в строительстве или создании технических устройств, важные значения для культуры имели календарно-хронологические работы, проводившиеся со знанием геометрических представлений небесной механики. Соизмеряя земную жизнь со звездными течениями, древние мыслители моделировали широкий спектр жизненных ситуаций – изменения сезонной ритмики жизнедеятельности организма во врачевании<sup>50</sup>, определение благоприятных сроков для начала и проведения сельскохозяйственных работ, принятия государственных решений, начала и проведения строительства, технологических операций, устроения общественных и семейных дел и пр. Благоприятное время греки назывались «кайрос», а китайцы – «(ши)цзи»<sup>51</sup>.

В социальной истории науки революционный шаг был сделан в трудах инженеров эпохи Возрождения, для которых геометрия Евклида была прежде всего физической теорией, тогда как математический аппарат – алгебраические и арифметические методы – использовались для расчетов<sup>52</sup>. Технонауку рассматривают как новую стадию науки, но главные черты такой

<sup>47</sup> Блашке В. Греческая и наглядная геометрия. М.; Ижевск, 2001.

<sup>48</sup> Горохов В.Г. Галилео Галилей как философ техники (социокультурный подвиг, который изменил мир) // Филос. журн. 2012. № 1(8). С. 59–76.

<sup>49</sup> Блашке В. Указ. соч. С. 30.

<sup>50</sup> Показателен древнекитайский медицинский трактат «Наньцзин»: Трактат Наньцзин (трудные вопросы) // Дубровин Д.А. Трудные вопросы классической китайской медицины. Л., 1991. С. 63–218.

<sup>51</sup> (時) 機 «Ключевой момент (времени)». Цюань (Родник фраз): в 4 т. Т. 2. Пекин, 1980. С. 1434.

<sup>52</sup> Горохов В.Г. Баллистика Никколо Тартальи, технонаука Галилея и нанотехнонаука: аристотелевская физика сквозь века // Философия науки. Т. 20. М., 2015. С. 11.

науки были выявлены в трудах Галилея, который использовал для анализа функционирования сложных машин геометрические представления<sup>53</sup>. На современной, компьютерной стадии развития технонауки визуальные методы начинают преобладать. Ни гуманитарные, ни естественно-научные исследования уже не мыслимы без компьютерного моделирования, компьютерного эксперимента, компьютерной прогностики. Визуальные методы убеждения исследуются в традиционно логической дисциплине – теории аргументации. Среди математических дисциплин на первый план выходят методы математического моделирования, которые менее строги в отличие от аксиоматического метода. В связи с ведущей тенденцией науки к информатизации встает вопрос о переосмыслении роли достижений китайской мысли в развитии визуальных конструктивных алгоритмов, что почти не отмечено в литературе, посвященной истории науки и техники.

Исследование логики Древнего Китая актуально в когнитивном аспекте в связи с особой спецификой познавательной ситуации в сфере перспективных нано- и биотехнологий, где востребованы априорные схематические пространственно-временные представления. Интеллектуальные системы по сути выполняют функцию опредмечивания смысла (если говорить на феноменологическом языке), конструируя из измерительных данных идеальные объекты оперирования, кроме того, «компьютерные программы позволяют приспособить абстрактные данные к нашим привычным зрительным восприятиям»<sup>54</sup>. В электронной культуре визуализация, генетически-конструктивные методы и соответствующие стили мышления играют основополагающую роль. Дедукция приобретает расширительные смыслы: роль последовательного вывода сохраняется, но не является единственной формой логического мышления, усилия теоретиков направлены на разработку сложно структурированных («архитектурных») методов моделирования.

### Список литературы

- Антоновский А.Ю., Касавин И.Т., Рузавин Г.И., Филатов В.П.* Обсуждаем статьи о конструктивизме // Эпистемология и философия науки. 2009. Т. XX. № 2. С. 142–156.
- Аристотель.* О возникновении и уничтожении / Пер. с греч. Т.А. Миллер // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 379–440.
- Афонасин Е.В., Афонасина А.С., Щетников А.И.* Пифагорейская традиция. СПб.: РХГА, 2014. 747 с.
- Блашке В.* Греческая и наглядная геометрия / Пер. с нем. Г.И. Клейнермана. М.; Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2001. 80 с.
- Бочаров В.А., Маркин В.И.* Основы логики. М.: Космополис, 1994. 272 с.
- Волошинов А.В.* Математика и искусство. М.: Просвещение, 2000. 400 с.
- Волошинов А.В.* Пифагор. Союз истины, добра и красоты. 2-е изд. М.: ЛКИ, 2007. 224 с.
- Гайденко П.П.* Единое // Античная философия: Энцикл. слов. / Отв. ред. М.А. Солопова. М., 2008. С. 375–379.
- Герасимова И.А.* Визуализация, творчество и культурные практики // Визуальный образ (опыт междисциплинарного исследования) / Под ред. И.А. Герасимовой. М., 2007. С. 10–26.
- Горбатова Ю.В.* Силлогистика как выражение совершенства Логоса // Эпистемология и философия науки. 2008. Т. XVII. № 3. С. 199–210.

<sup>53</sup> *Горохов В.Г.* Баллистика Никколо Тарталья, технонаука Галилея и нанотехнонаука: аристотелевская физика сквозь века. С. 21.

<sup>54</sup> Там же. С. 30.

- Горохов В.Г. Баллистика Никколо Тарталья, технонаука Галилея и нанотехнонаука: аристотелевская физика сквозь века // *Философия науки*. Т. 20. М., 2015. С. 7–35.
- Горохов В.Г. Галилео Галилей как философ техники (социокультурный подвиг, который изменил мир) // *Филос. журн.* 2012. № 1(8). С. 59–76.
- Дубровин Д.А. Трудные вопросы классической китайской медицины. Л.: Аста Пресс, 1991. 227 с.
- Зайцева Н.В. Симуляция в аргументации // РАЦИО.ru. 2011. № 6. С. 36–55. URL: <https://journals.kantiana.ru/journals/ratio/3159> (дата обращения: 14.09.2016).
- Зайцева Н.В. У истоков современной науки о сознании: Фреге или Гуссерль? // РАЦИО.ru. 2015. № 15. С. 178–195. URL: <https://journals.kantiana.ru/journals/ratio/3184> (дата обращения: 14.09.2016).
- Идлис Г.М. Революции в астрономии, физике и космологии. 3-е изд. М.: УРСС, 2013. 336 с.
- Касавин И.Т. Конструктивизм: заявленные программы и нерешенные проблемы // *Эпистемология и философия науки*. 2008. Т. XV. № 1. С. 5–14.
- Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М.: Наука, 1994. 432 с.
- Когнитивный подход / Отв. ред. В.А. Лекторский. М.: Канон+ Реабилитация, 2007. 464 с.
- Крушинский А.А. Логика «И цзина». Дедукция в Древнем Китае. М.: Восточ. лит., 1999. 176 с.
- Крушинский А.А. Логика Древнего Китая. М.: ИДВ РАН, 2013. 384 с.
- Лебедев А.В. Элементы // *Античная философия: Энцикл. слов.* / Отв. ред. М.А. Солопова. М., 2008. С. 799–800.
- Лейбниц Г.В. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления / Изд. подг. В.М. Яковлев. М.: ИФ РАН, 2005. 404 с.
- Лекторский В.А. Конструктивизм vs реализм // *Эпистемология и философия науки*. Т. XLIII. № 1. С. 19–26.
- Лекторский В.А. Философия. Познание. Культура. М.: Канон+ Реабилитация, 2012. 384 с.
- Липкин А.И. Постпозитивизм // *Философия науки* / Под ред. А.И. Липкина. М., 2007. С. 161–231.
- Лурье С.Я. Демокрит: тексты, перевод, исследования. Л.: Наука, 1970. 664 с.
- Пла и Каррера Ж. Трехмерный мир. Евклид. Геометрия. М.: Де Агостини, 2015. 168 с. (Наука. Величайшие теории. Вып. 14).
- Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3 / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. 654 с.
- Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4 / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. 830 с.
- Розин В.М. Логика и методология: От «Аналитик» Аристотеля к «Логико-философскому трактату» Л. Витгенштейна. М.: ЛЕНАНД, 2014. 272 с.
- Рыков С.Ю. Теория познания и логика в древнекитайской философии: Автореф. дис... канд. филос. наук. М.: ИФ РАН, 2011. 25 с.
- Смирнов В.А. Теория алгоритмов и генетический метод построения научной теории // *Смирнов В.А. Логико-философские труды*. М., 2001. С. 402–437.
- Стёпин В.С. Становление научной теории. Минск: Изд-во БГУ, 1976. 319 с.
- Стёпин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 744 с.
- Черниговская Т.В. Чеширская улыбка кога Шрёдингера: язык и сознание. М.: Яз. славян. культуры, 2013. 448 с.
- Эйзенштейн С.М. Чет-нечет // *Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации*. М., 1988. С. 234–271.
- Barsalou L.W. Perceptual symbol systems // *Behavioral and Brain Sciences*. 1999. No. 22. P. 577–660.
- Ciyuan [The Spring of phrases]. Vol. 1–4. Beijing: Shangwu yinshuguan, 1979–1983.

## Constructionism as a style in logic and the problem of Chinese logic

*Irina Gerasimova*

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

The paradoxical nature of Chinese logic raises many questions which not only are of relevance to the history of logic and forms of logical thinking, but involve difficult problems of epistemology and philosophy of science and even have bearing on the contemporary debate about the nature and prospects of constructivism. Since its first acquaintance with culture, language and the mode of thought of the Chinese, Western rational thinking has often only projected its own type of mentality on the examined phenomenon, rather than undertaking to attain an adequate understanding of a very different style of reflection. The Chinese were denied the very possession of logic and hence of any logical rationality, meanwhile the latter kept being considered the ultimate criterion of reflexive theorizing in science. The present article puts the whole subject of the Chinese way of thinking and of Chinese logic in the context of current discussions on constructivism, projective activity and phenomenological semantics. **This leads to the conclusion that the genetic, or constructive, method of scientific knowledge rests on natural cognitive foundations: the rational type of abstract thinking pushes the basic cognitive ability of consciousness to a higher level where it embraces and constructs the world by using images. In the course of evolution of thinking, the fundamental cognitive ability of subject design took separate paths depending on whether the language used in a given community belonged to the alphabetic or hieroglyphic type. Comparison between the Greek and Chinese ancient texts reveals that both cultures shared the same general features in their scientific thinking, among which are the visual-spatial construction, the algorithmically defined classification schemes, the allocation of minimal samples, the heuristic role of the beginning in the generation of a meaning, self-similar structures. In both cases, practically relevant instruments of visual design stand out. The authors arrive at the conclusion that, given the present-day tendencies in mathematical modelling, Chinese algorithmic thinking may prove very apt to meet the latest requirements of technoscience and applied mathematics in the age of electronic culture.**

**Keywords:** Chinese logic, Euclidean geometry, genetic (constructive) method, visual design, phenomenology, cognitive style

### References

- Afonasin, E., Afonasina, A. & Shchetnikov, A. *Pifagorejskaja tradicija* [The Pythagorean tradition]. St. Peterburg: RHGA Publ., 2014. 747 pp. (In Russian)
- Antonovsky, A., Kasavin, I., Rusavin, G. & Filatov, V. "Obsuzhdaem stat'i o konstruktivizme" [Discuss article about constructivism], *Jepistemologija i filosofija nauki*, 2009, Vol. XX., No. 2, pp. 142–156. (In Russian)
- Aristotle. "O vzniknovenii i unichtozhenii" [De generatione et corruptione], trans. by T. Miller, in: Aristotle, *Sobranie sochinenij* [Works], Vol. 3. Moscow: Mysl Publ., 1981, pp. 379–440. (In Russian)
- Barsalou, L.W. "Perceptual symbol systems", *Behavioral and Brain Sciences*, 1999, No. 22, pp. 577–660.
- Blaschke, W. *Grecheskaja i nagljadnaja geometrija* [Griechisch und visuelle Geometrie], trans. by G. Kleinerman. Moscow; Izhevsk: Reguljarnaja i haoticheskaja dinamika Publ., 2001. 80 pp. (In Russian)
- Bocharov, V. & Markin, V. *Osnovy logiki* [The Basics of Logic]. Moscow: Kosmopolis Publ., 1994. 272 pp. (In Russian)
- Chernigovskaya, T. *Cheshirskaja ulybka kota Shrdjodjengera: jazyk i soznanie* [Schrödinger Cat Cheshire Smile: Language and Consciousness]. Moscow: Jazyki slavjanskoj kul'tury Publ., 2013. 448 pp. (In Russian)

- Ciyuan [The Spring of phrases], 4 vols. Beijing: Shangwu yinshuguan, 1979–1983. (In Chinese)
- Dubrovin, D. *Trudnye voprosy klassicheskoj kitajskoj mediciny* [Difficult Questions of Classical Chinese Medicine]. Leningrad: Asta Press Publ., 1991. 227 pp. (In Russian)
- Eisenstein, S. “Chet-nechet” [Odd or Even], *Vostok-Zapad. Issledovanija. Perevody. Publikacii* [East-West. Research. Translations. Publications]. Moscow: Nauka Publ., 1988, pp. 234–271. (In Russian)
- Gaidenko, P. “Edinoe” [The One], *Antichnaja filosofija. Jenciklopedičeskij slovar’* [Ancient philosophy. Encyclopedic Dictionary], ed. by M. Solopova. Moscow: Progress-Tradicija Publ., 2008, pp. 375–379. (In Russian)
- Gerasimova, I. “Vizualizacija, tvorčestvo i kul’turnye praktiki” [Visualization, Creativity and Cultural Practices], *Vizual’nyj obraz* [Visual Image], ed. by I. Gerasimova. Moscow: IPh RAS Publ., 2007, pp. 10–26. (In Russian)
- Gorbatova, J. “Sillogistika kak vyraženie sovershenstva Logosa” [Syllogistic as an Expression of Perfection Logos], *Jepistemologija i filosofija nauki*, 2008, Vol. XVII, No. 3, pp. 199–210. (In Russian)
- Gorohov, V. “Ballistika Nikkolo Tartal’i, tehnonauka Galileja i nanotehnonauka: aristotelevskaja fizika skvoz’ veka” [Ballistics Niccolo Tartaglia, Galileo’s technoscience and nanotechnoscience: Aristotle’s physics through the centuries], *Filosofija nauki*, 2015, Vol. 20, pp. 7–35. (In Russian)
- Gorohov, V. “Galileo Galilej kak filosof tehniki (sociokul’turnyj podvig, kotoryj izmenil mir)” [Galileo Galilei as a Philosopher of Technology (Sociocultural Feat that Changed the World)], *Filosofskij žurnal*, 2012, No. 1(8), pp. 59–76. (In Russian)
- Idlis, G. *Revoljucii v astronomii, fizike i kosmologii* [Revolution in Astronomy, Physics and Cosmology]. Moscow: URSS Publ., 2013. 336 pp. (In Russian)
- Kasavin, I. “Konstruktivizm: zajavlennye programmy i nereshennye problem” [Constructivism: the Declared Programs and the Unsolved Problems], *Jepistemologija i filosofija nauki*, 2008. Vo. XV, No. 1, pp. 5–14. (In Russian)
- Kobzev, A. *Učenie o simvolah i chislah v kitajskoj klassicheskoj filosofii* [The Doctrine of Symbols and Numbers in Chinese Classical Philosophy]. Moscow: Nauka Publ., 1994. 432 pp. (In Russian)
- Krushinsky, A. *Logika ‘I Czina’. Dedukcija v Drevnem Kitae* [The Logic of ‘I Ching’. Deduction in Ancient China.]. Moscow: Vostochnaja literature Publ., 1999. 176 pp. (In Russian)
- Krushinsky, A. *Logika Drevnego Kitaja* [Ancient Chinese Logic]. Moscow: IDV RAN Publ., 2013. 384 pp. (In Russian)
- Lebedev, A. “Jelementy” [Elements], *Antichnaja filosofija. Jenciklopedičeskij slovar’* [Ancient philosophy. Encyclopedic Dictionary], ed. by M. Solopova. Moscow: Progress-Tradicija Publ., 2008, pp. 799–800. (In Russian)
- Leibniz, G. *Pis’ma i jesse o kitajskoj filosofii i dvoičnoj sisteme ischislenija* [Letters and Essays on Chinese Philosophy and the Binary System], trans. by V. Yakovlev. Moscow: IF RAN Publ., 2005. 404 pp. (In Russian)
- Lektorsky, V. (eds.) *Kognitivnyj podhod* [Cognitive Approach]. Moscow: Kanon+ Publ.; Realibitacija Publ., 2007. 464 pp. (In Russian)
- Lektorsky, V. *Filosofija. Poznanie. Kul’tura* [Philosophy. Cognition. Culture]. Moscow: Kanon+ Publ.; Realibitacija Publ., 2012. 384 pp. (In Russian)
- Lektorsky, V. *Konstruktivizm vs realizm* [Constructivism vs. Realism]. *Jepistemologija i filosofija nauki*, Vol. XLIII, No. 1, pp. 19–26. (In Russian)
- Lipkin, A. “Postpozitivizm” [Postpositivism], *Filosofija nauki* [Philosophy of Science], ed. by A. Lipkin. Moscow: Jeksmo Publ., 2007, pp. 161–231. (In Russian)
- Lurie, S. *Demokrit: teksty, perevod, issledovanija* [Democritus: Texts, Translation, Research]. Leningrad: Nauka Publ., 1970. 664 pp. (In Russian)
- Pla I Carrera, J. *Trehmernyj mir. Evklid. Geometrija. Nauka. Velichajshie teorii* [Three-dimensional World. Euclid. Geometry]. Moscow: De Agostini Puble., 2015. 168 pp. (In Russian)
- Plato. *Sobranie sočinenij* [Works], Vol. 3, ed. A. Losev, V. Asmus & A. Taho-Godi. Moscow: Mysl’ Publ., 1994. 654 pp. (In Russian)

Plato. *Sobranie sochinenij* [Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1994. 830 pp. (In Russian)

Rosin, V. *Logika i metodologija: Ot 'Analitik' Aristotelja k 'Logiko-filosofskomu traktatu' L. Vitgenshtejna* [Logic and Methodology: From the Aristotle's 'Analytics' to the Wittgenstein's 'Tractatus']. Moscow: LENAND Publ., 2014. 272 pp. (In Russian)

Rykov, S. *Teorija poznanija i logika v drevnekitajskoj filosofii* [The Theory of Knowledge and Logic in Ancient Chinese Philosophy], Diss. Moscow: IF RAN Puble., 2011. 25 pp. (In Russian)

Smirnov, V. "Teorija algoritmov i geneticheskij metod postroenija nauchnoj teorii" [The Theory of Genetic Algorithms and a Method of Constructing a Scientific Theory], in: V. Smirnov, *Logiko-filosofskie Trudy* [Logical and Philosophical Studies]. Moscow: Jeditorial URSS Publ., 2001, pp. 402–437. (In Russian)

Stepin, V. *Stanovlenie nauchnoj teorii* [The Establishment of a Scientific Theory]. Minsk: BGU Publ., 1976. 319 pp. (In Russian)

Stepin, V. *Teoreticheskoe znanie* [Theoretical Knowledge]. Moscow: Progress-Tradicija Publ., 2000. 744 pp. (In Russian)

Voloshinov, A. *Matematika i iskusstvo* [Mathematics and Art]. Moscow: Prosveshenie Publ., 2000. 400 pp. (In Russian)

Voloshinov, A. *Pifagor. Sojuz istiny, dobra i krasoty* [Pythagoras. The Union of Truth, Goodness and Beauty], 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: LKI Publ., 2007. 224 pp. (In Russian)

Zaitseva, N. "Simuljacija v argumentacii" [Simulation in Argumentation], *RATIO.ru*, 2011, No. 6, pp. 36–55. [<https://journals.kantiana.ru/journals/ratio/3159/>, accessed on 14.09.2016]. (In Russian)

Zaitseva, N. "U istokov sovremennoj nauki o soznanii: Frege ili Gusserl?" [At the root of the modern science of consciousness: Frege or Husserl?], *RATIO.ru*, 2015, No. 15, pp. 178–195. [<https://journals.kantiana.ru/journals/ratio/3184/>, accessed on 14.09.2016]. (In Russian)

*Е.Г. Драгалина-Черная*

**ВЫПРАВЛЕНИЕ ИМЕН:  
ОТ ГРАММАТИКИ К ЛОГИКЕ СОЦИАЛЬНОГО СОФТВЕРА\***

*Драгалина-Черная Елена Григорьевна* – доктор философских наук, ординарный профессор Факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: edragalina@hse.ru

Выправление имен (*чжэн мин*) интерпретируется автором статьи как грамматический и логический принцип древнекитайского социального софтвера – системы институтов и ритуалов, регулирующих социальные взаимодействия. С использованием аппарата эволюционной теории игр и игр с коррелированным равновесием осуществляется теоретико-игровая реконструкция принципа *чжэн мин*. Задача этого принципа – конституировать идеальный социальный софтвер, в котором система управления столь совершенна, что простое именование гарантирует оптимальность действий всех социальных агентов. В теоретико-игровых терминах можно сказать, что принцип выправления имен призван обеспечить гармонию в социуме за счет коррелированного равновесия, при котором ни одному из согласованно действующих агентов не выгодно отклоняться от генерируемого доброжелательным диктатором рекомендуемого профиля стратегий. В роли такого коллективного диктатора, в общих интересах устанавливающего институт правильных имен, выступают совершенномудрые. Следование предписанному ими ритуалу (*ли*), представляющему собой общее знание в древнекитайском социальном софтвере, предположительно гарантирует социальную гармонию благодаря скоординированному исполнению своих ролей его агентами. Таким образом, правильные имена выполняют функцию фокальных точек, то есть стабильных равновесий, выбираемых агентами социальных интеракций на основе общего знания. Будучи грамматическим принципом древнекитайского социального софтвера, выправление имен конституирует институт правильного поведения. Включение в логические модели рассуждений стратегических правил, исконно относящихся к сфере компетенции теории игр, является эффектом интерактивного поворота в логике и вместе с тем стимулом к переключению ее внимания с конститутивно правильных на стратегически совершенные рассуждения.

\* Статья подготовлена в результате проведения исследования (№ 15-05-0005) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)» в 2016 году и в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

**Ключевые слова:** выправление имен, социальный софтвер, институт, ритуал, эволюционно стабильная стратегия, коррелированное равновесие, субстанциальная формальность, динамическая формальность

Традиционно нормативность конфуцианского принципа выправления (правильного использования) имен (*чжэн мин* 正名) получает преимущественно не грамматическую или логическую, но этическую интерпретацию. Действительно, канонический ответ Конфуция на вопрос правителя царства Ци об управлении государством: «Государь должен быть государем, сановник – сановником, отец – отцом, сын – сыном»<sup>1</sup> – не является правилом грамматики китайского языка, а трактовка этого ответа как «универсально верного закона логической формы»<sup>2</sup> – закона тождества – означала бы его тривиализацию<sup>3</sup>. Вместе с тем, в социальном софтвере правильность, к которой апеллирует самим своим названием принцип выправления имен, приобретает грамматический и даже логический характер.

### Чжэн мин как грамматика

Термин «социальный софтвер» введен в 2002 г. Рохитом Париком для обозначения совокупности алгоритмических процедур, регулирующих социальные взаимодействия<sup>4</sup>. Прототипическими примерами таких процедур являются избирательные кампании, международные переговоры, дипломатические приемы, аукционы. Идеология социального софтвера, ориентированная на использование аппарата логической прагматики и теории игр в моделировании институтов и ритуалов коллективной рациональности, восходит к Людвигу Витгенштейну. «Ну а представь себе, – предлагает он в начале “Философских исследований”, – такое употребление языка: я посылаю кого-нибудь за покупками. Я даю ему записку, в которой написано: “Пять красных яблок”. Он несет эту записку к продавцу, тот открывает ящик с надписью “яблоки”, после чего находит в таблице цветов слово “красный”, против ко-

<sup>1</sup> Лунь Юй // Древнекитайская философия. Собр. текстов: в 2 т. Т. 1. М., 1972. С. 160.

<sup>2</sup> См.: Пауль Г., Ленк Х. Логика и культура. Об универсально верных законах логической формы и определяемых культурой различиях логики // Вопр. философии. 2011. № 7. С. 30–48.

<sup>3</sup> Выправление имен имеет отношение к правильности, но не в статическом смысле корректности, а в динамическом смысле коррекции. «Вектор, – как отмечает А.А. Крушинский, – направлен не от сущности, обозначаемой термом, к его значению, а ровно наоборот – от его значения к возникающей благодаря этому значению сущности» (Крушинский А.А. Рассуждение по образцу и политическое предвидение в китайской интеллектуальной традиции // Проблемы Дальнего Востока. 2008. № 4. С. 158). Об историко-философских и логических аспектах полемики вокруг такого понимания процедуры выправления имен, к которому очевидно склонялся Конфуций, см. классические труды Ч. Хансена: *Hansen Ch. Language and Logic in Ancient China*. Ann Arbor, 1983; *Hansen Ch. A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. Oxf., 1992. В свою очередь, критический анализ гипотезы Хансена о «бихевиористском номинализме» ранней китайской философии языка содержится, например, в работах: *Bao Zhi-Ming (Pao Chih-Ming). Language and Logic in Ancient China* by Chad Hansen // *Philosophy East and West*. 1985. Vol. 35. No. 2. P. 203–212; *Fraser C. Language and Ontology in Early Chinese Thought* // *Philosophy East and West*. 2007. Vol. 57. No. 4. P. 420–456.

<sup>4</sup> См.: *Parikh R. Social Software* // *Synthese*. 2002. Vol. 132. P. 187–211. Ср.: *Borgatti S.P., Mehra A., Brass D.J., Labianca G. Network Analysis in the Social Sciences* // *Science*. 2009. Vol. 323(5916). P. 892–895.

того расположен образец этого цвета, затем он произносит ряд слов, обозначающих простые числительные до слова “пять” – я полагаю, что наш продавец знает их наизусть, – и при каждом слове он вынимает из ящика яблоко, цвет которого соответствует образцу. Так или примерно так люди оперируют словами»<sup>5</sup>. Витгенштейн описывает таким образом простейший социальный алгоритм следования образцу в работе с различными базами данных (фрукты, цвета, числа). Он озабочен, однако, в первую очередь условиями возможности следования правилу, в то время как метафора социального софтвера переключает внимание на причины, побуждающие людей подключаться к нему, то есть следовать его правилам.

Социальным институтам соответствуют конститутивные правила, которые, в отличие от регулятивных правил, не только регулируют деятельность, но и творят ее, образуя условие ее возможности<sup>6</sup>. Витгенштейн придает конститутивным правилам грамматический характер. «Грамматические конвенции, – подчеркивает он в “Философских заметках”, – не могут быть обоснованы описанием того, что репрезентировано. Любое такое описание уже предполагает грамматические правила»<sup>7</sup>. Подобно тому, как грамматические правила китайского языка делают возможным общение на этом языке, а правила шахматной игры – игру в шахматы, *чжэн мин* конституирует условия возможности социальных взаимодействий путем демаркации правильного и неправильного поведения.

Выполняя по отношению к социальному софтверу грамматическую функцию, принцип выправления имен конституирует *институт* правильного поведения. По определению Джона Серля, институт представляет собой «систему конститутивных правил вида: “*X* считается *Y* в контексте *C*”»<sup>8</sup>. В соответствии с принципом *чжэн мин*, имя (*мин*, 名) следует истолковывать не как конвенционально закрепленный вербальный ярлык, а скорее как структуру  $\langle s; r_1; r_2 \rangle$ , где *s* – ситуация, а *r*<sub>1</sub> и *r*<sub>2</sub> – действия, одно из которых является ответной реакцией на другое<sup>9</sup>. Эту структуру естественно представить в виде конститутивного правила: «*Действие r<sub>2</sub> считается правильной реакцией на действие r<sub>1</sub> в контексте s*». Выправление имен оказывается, таким образом, социальным институтом, то есть системой конститутивных правил, легитимирующих определенную корреляцию между возможными типами ролевого поведения в различных ситуациях. Будучи институтом, этот принцип придает форму социальной материи, исключая из имени неподобающее этому имени поведение, подобно тому как институт грамматики исключает из языка грамматически некорректные конструкции. Например, если министр в определенной ситуации *s* вступил в конфронтацию со своим ваном (царем) и на его действие *r*<sub>1</sub> (скажем, отставку) ответил действием *r*<sub>2</sub> (убийством), то это интерпретируется как ситуационно неправильное употребление имени ван (王), иначе говоря:  $\langle r_1; r_2 \rangle \notin \text{ван}_s$ <sup>10</sup>. Как замечает, например, Мэн-цзы, он не слышал о ване, умерщвленном своим подданным, но слышал о некоем погибшем «отщепенце» Чжоу-сине<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 80–81.

<sup>6</sup> О различии конститутивных и регулятивных правил см.: Rawls J. Two Concepts of Rules // Philosophical review. 1955. No. 64. P. 3–32; Searle J. The Construction of Social Reality. L., 1995; Серль Дж. Что такое речевой акт? // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 17. М., 1986. С. 151–169.

<sup>7</sup> Wittgenstein L. Philosophical Remarks. Oxf., 1975. P. 55.

<sup>8</sup> Серль Дж. Что такое институт? // Вопр. экономики. 2007. № 8. С. 15.

<sup>9</sup> См.: Liu F., Seligman J., Bentham J. van. Models of Reasoning in Ancient China // Studies in Logic. 2011. Vol. 4. No. 3. P. 61.

<sup>10</sup> Liu F., Seligman J., Bentham J. van. Models of Reasoning in Ancient China. P. 62.

<sup>11</sup> См.: Мэн-цзы. СПб., 1999. С. 37.

Грамматический институт выправления имен – это система алгоритмических предписаний, конститутивно ограничивающих сферу возможных (грамматически правильных) действий в данном социальном софтвере. Однако социальные алгоритмы представляют собой статусные функции, исполнение которых зависит от коллективной интенциональности – институциональных актов согласованного приписывания и исполнения этих функций. «*Статусная функция*, – замечает Серль, – *должна быть представлена в качестве существующей, чтобы вообще существовать*»<sup>12</sup>. Социальные алгоритмы не являются внешними по отношению к «социальной матрице» предписаниями, исполнить которые призваны заключенные внутри этой матрицы компетентные и дисциплинированные, но безынициативные и лишённые индивидуальных предпочтений агенты. Напротив, социальные алгоритмы – это самореференциальная деятельность, которую делает корректной именно коллективное признание ее корректности. Но если подчиняться конститутивным принципам социального софтвера действующих агентов заставляет грамматика, то что мешает им создать новую грамматику и, соответственно, альтернативный социальный софтвер? Каковы рациональные основания, побуждающие подключаться к легитимизируемому именно *чжэн мин* социальному софтверу? Чем, согласно принципу выправления имен, обеспечивается его коллективное признание и в чем заключается заповеданное им стратегическое преимущество?

### Чжэн мин как игра

Рациональные предпочтения, основанные на стратегических рассуждениях, являются предметом теории игр. Динамические модели повторяющихся стратегических интеракций в условиях ограниченных ресурсов разрабатываются таким ее относительно молодым разделом, как эволюционная теория игр<sup>13</sup>. Моделирование рационального поведения в эволюционной теории игр основано на стратегической интерпретации его эволюционных и адаптивных механизмов – наследования, обучения, подражания, мутации.

Согласно классическому принципу равновесия Нэша, оптимальным для рациональных агентов является набор стратегий, при котором ни один агент не может изменить свою стратегию таким образом, чтобы увеличить собственный выигрыш при фиксированных стратегиях других игроков. В динамических моделях этот принцип замещается более сильным критерием, опирающимся на введенное биологом Джоном Мейнардом Смитом понятие *эволюционно стабильной стратегии*, которая, будучи паттерном поведения данной популяции, не может быть вытеснена никакой стратегией чужаков – мутантов. Распределение по стратегиям эволюционно стабильно, если средняя приспособленность любых мутантов с альтернативным распределением по стратегиям ниже приспособленности исходной стратегии. Любое эволюционно стабильное распределение по стратегиям является равновесием Нэша, но обратное в общем случае неверно.

*Чжэн мин* предполагает существование простейшей эволюционно стабильной стратегии успешного функционирования социального софтвера – стратегии сыновней почтительности, репликации, наследования потомками поведенческого паттерна предков. Если в природных популяциях стратегия репликации поддерживается генетическими и адаптивно-подражательными

<sup>12</sup> Серль Дж. Что такое институт? С. 16.

<sup>13</sup> См.: Smith M.J. Evolution and the Theory of Games. Camb., 1982; Weibull J. Evolutionary Game Theory. Camb., 1995.

механизмами преимущественно в отношении родителя своего собственного пола, то в конфуцианском социальном софтвере она распространяется на самые различные социальные роли от простолюдина до Сына Неба.

Может показаться, что теоретико-игровое моделирование «принципа *чжэн мин*», предлагающего действующему в определенной социальной роли агенту безальтернативный способ поведения, позволяет обсуждать не стратегические предпочтения индивидов, но лишь конкурентные преимущества социальных акторов – популяций и институтов. Действительно, следование эволюционно стабильной стратегии максимизирует *sumtium bonum*, суммарную приспособленность членов популяции, которая и отождествляется с выигрышем в эволюционной игре. В случае *чжэн мин* такой популяцией может являться семья, род, Поднебесная, ведь, согласно ключевой конфуцианской максиме, благородный муж печется об общественном благе, а не о собственной выгоде: «Благородный муж думает о морали; низкий человек думает о том, как бы получше устроиться. Благородный муж думает о том, как бы не нарушить законы; низкий человек думает о том, как бы извлечь выгоду»<sup>14</sup>. С другой стороны, если природный факт рождения однозначно задает отношение «родитель – потомок», предполагая конкуренцию лишь эволюционных механизмов различных популяций, то социум предъявляет индивиду конкурирующие друг с другом образцы для подражания.

Задача *чжэн мин* – конституировать идеальный социальный софтвер, в котором система управления столь совершенна, что простое именование обеспечивает безупречный выбор образца для репликации и, соответственно, оптимальность действий всех социальных агентов. Принцип выправления имен призван обеспечить гармонию в Поднебесной за счет *коррелированного равновесия*<sup>15</sup>, при котором ни одному из согласованно действующих агентов социального софтвера не выгодно отклоняться от рекомендуемого профиля стратегий, генерируемого доброжелательным диктатором (*benevolent dictator*). В роли такого коллективного диктатора, в общих интересах устанавливающего институт правильных имен, выступают совершенномудрые. Таким образом, правильные имена выполняют функцию *фокальных точек*<sup>16</sup> древнекитайского социального софтвера, то есть стабильных равновесий, выбираемых его агентами на основе общего знания. Формирование фокальных точек зависит от характера координационных проблем и обеспечивается социокультурной общностью ритуалов и институтов, испытывая их прямое воздействие<sup>17</sup>. Следование ритуалу

<sup>14</sup> Лунь Юй. С. 148.

<sup>15</sup> Понятие коррелированного равновесия введено лауреатом Нобелевской премии по экономике 2005 года Робертом Ауманном. См.: *Aumann R. Subjectivity and Correlation in Randomized Strategies // Journal of Mathematical Economics. 1974. No. 1. P. 67–96; Aumann R. Correlated Equilibrium as an Expression of Bayesian Rationality // Econometrica. 1987. Vol. 55. P. 1–18.*

<sup>16</sup> Понятие фокальной точки введено Томасом Шеллингом, получившим Нобелевскую премию по экономике совместно с Ауманном. См.: *Шеллинг Т. Стратегия конфликта. М., 2007.*

<sup>17</sup> Эффектом фокальной точки будет, например, решение ждать друга, с которым договорились встретиться в Нью-Йорке, но не успели уточнить место и время, на Центральном вокзале в 12 часов дня. Именно такую стратегию выбирают более половины участников опросов, проведенных среди жителей Нью-Йорка. Аналогичные стратегии для Москвы – встречаться в полдень «в центре ГУМа у фонтана» или «у Кремля, на Красной Площади» (ср. начало поэмы Венедикта Ерофеева «Москва-Петушки», свидетельствующее о нетривиальности подключения постмодернистского лирического героя к социальному софтверу советской Москвы: «Все говорят: Кремль, Кремль. Ото всех я слышу про него, а сам ни разу не видел. Сколько раз уже (тысячу раз), напившись, или с похмельюги, проходил по Москве с севера на юг, с запада на восток, из конца в конец и как попало – и ни разу не видел Кремля» (*Ерофеев В. Москва-Петушки. М., 2012. С. 4.*).

(禮, *ли*), предписанному совершенномудрыми и освященному традицией, является общим знанием в социальном софтвере Древнего Китая и предположительно гарантирует социальную гармонию благодаря скоординированному исполнению своих ролей его агентами. «Лунь Юй» приписывает Ю-цзы следующее высказывание: «Использование ритуала ценно потому, что оно приводит людей к согласию. Путь древних правителей был прекрасен. Свои большие и малые дела они совершали в соответствии с ритуалом»<sup>18</sup>. Именно верностью идеологии «благонамеренной автократии» нередко объясняются конкурентные преимущества современного Китая, в частности его быстрое восстановление после кризиса 2008 г.<sup>19</sup>.

### Чжэн мин как логика

Логическое истолкование принципа выправления имен не является доминирующим в традиции, но имеет все же давнюю историю. Так, по мнению Янь Фу, «в китайском языке только содержание иероглифа “мин” (имя) приблизительно сопоставимо по разработанности и богатству нюансов с [содержанием] слова “логос”»<sup>20</sup>. Неслучайно у истоков традиции перевода на китайский язык европейских сочинений по логике стоит осуществленный в 30-х гг. XVII в. перевод «Лекций по логике» Педру де Фонсека, получивший название «Исследование имен и принципов» (*Минли тань*). Не является ли, однако, отождествление европейской логики с китайским учением об именах (*минсюэ*) всего лишь данью традиции, представляющей исключительно исторический интерес? На мой взгляд, речь в данном случае должна идти не об этнографическом курьезе, а также не о принудительном инкорпорировании западной логики в китайскую интеллектуальную традицию или экстраполяции на канонические китайские тексты европейских логических стандартов, но о поиске самобытных путей истолкования формальной правильности в Древнем Китае, которые позволяют расширить установленные европейской традицией границы логики.

Являясь фундаментальным неформальным понятием логики, логическая форма сопоставима по многообразию интерпретаций разве лишь с понятием самой логики. Упорядочить это многообразие позволяет, например, дихотомия субстанциальной и динамической формальности. Субстанциальная модель формальности предполагает трактовку ее как абстракции от материального и распадается, в свою очередь, на две версии: схематическую (варьирование материального понимается как операция с терминами) и теоретико-модельную (операция варьирования осуществляется на модели). Субстанциальное понимание формальности уходит корнями в аристотелевское различение материи и формы, хотя сам Аристотель не распространял это различие на логику<sup>21</sup>. Динамическая модель берет начало от схоластической концепции логики как формального искусства и характеризует особый способ следования конститутивному или регулятивному правилу. Антитезой динамической формальности выступает не материальное, а неформальное в том смысле, в котором принято говорить о формальном и неформальном поведении<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> *Лунь Юй*. С. 142.

<sup>19</sup> См. критический анализ подобных объяснений: *Истерли У.* Тирания экспертов. Экономисты, диктаторы и забытые права бедных. М., 2016.

<sup>20</sup> Цит. по: *Крушинский А.А.* Логика Древнего Китая. М., 2013. С. 12.

<sup>21</sup> См.: *Драгаллина-Черная Е.Г.* Дилеммы логического гилеморфизма // Кантовский сборник. 2015. Т. 52. № 2. С. 86–96; *Dragalina-Chernaya E.* The Roots of Logical Hylomorphism // Логические исследования. 2016. Т. 22. № 2. С. 59–72.

<sup>22</sup> О различии субстанциальной и динамической моделей формальности см. подробнее: *Драгаллина-Черная Е.Г.* Неформальные заметки о логической форме. СПб., 2015.

Принцип выправления имен в соответствии с его грамматическим истолкованием представляет собой систему конститутивных правил социального софтвера. Согласно Витгенштейну, формальные правила логики также носят характер грамматических конвенций. «Мы не можем мыслить ничего нелогического, – подчеркивает он, – так как иначе мы должны были бы нелогически мыслить (3.03) <...> Мы не могли бы сказать о каком-либо “нелогическом мире”, как он выглядит (3.031)»<sup>23</sup>. Эта невозможность не является, однако, психологической. «“Я не могу представить себе противоположного”, конечно, не означает здесь, что мне недостает силы воображения, – предупреждает об опасности психологизма Витгенштейн. – Этими словами мы защищаемся от чего-то такого, что по форме принимает вид эмпирического предложения, хотя в действительности является грамматическим предложением»<sup>24</sup>. Мыслить, нарушая формальные правила логики, также невозможно, как грамотно писать, нарушая грамматические правила. «В случае логики, – замечает Витгенштейн, – “некто не может вообразить это” означает “некто не знает, что он должен воображать”»<sup>25</sup>. Подобно грамматически истолкованным правилам логического вывода, следование которым придает доказательству характер механического действия, грамматический институт выправления имен осуществляет формально-конститутивную демаркацию правильного и неправильного в данном социальном софтвере поведения. Выполнять предписанную определенным именем социальную функцию, нарушая эти предписания, – значит не соответствовать своему имени, иначе говоря, быть нелогичным, «чужаком», выпадать из социального софтвера. Именно в таком предельно широком смысле говорят о логичности действия как о его рациональности, соответствии принятым стандартам, обязательствам, «правилам игры».

Вместе с тем рациональность самого подключения к социальному софтверу выходит за рамки конститутивной формальности. Вопрос о рациональности предпочтений в отношении той или иной системы правил относится к сфере регулятивной (стратегической) формальности и обычно решается средствами не логики, а теории игр. Дело в том, что преимущественной задачей логики традиционно полагается разработка теории рациональных рассуждений, основанных на отношении формального следования, в то время как теория игр стремится к созданию теории рационального поведения на основе стратегических рассуждений<sup>26</sup>. С другой стороны, именно в пренебрежении стратегическими правилами рассуждения состоит, согласно Яаако Хинтикке, главная причина кризиса логики на рубеже XX и XXI вв., ведь конститутивные правила формального вывода лишь помогают сохранить «логическую добродетель», научить осторожности, но не «превосходности в рассуждении»<sup>27</sup>.

Включение в логические модели рациональности стратегических правил, исконно относящихся к сфере компетенции теории игр, – следствие новейшего интерактивного поворота в логике. «Традиционно логика имела дело с 0-агентным понятием истины и 1-агентным понятием рассуждения, – отмечается в программном манифесте Конгресса 2005 г. по интерактивной логике, играм и социальному софтверу. – В последние десятилетия исследо-

<sup>23</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 2008. С. 50–51.

<sup>24</sup> Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. С. 172.

<sup>25</sup> Wittgenstein L. Remarks on Colour. Oxf., 1977. P. 6.

<sup>26</sup> См. подробнее: Васюков В.Л., Драгалина-Черная Е.Г., Долгоруков В.В. Logica Ludicra: аспекты теоретико-игровой семантики и прагматики. СПб., 2014. С. 7.

<sup>27</sup> См.: Хинтикка Я. Действительно ли логика – ключ ко всякому хорошему рассуждению? // Вопр. философии. 2000. № 11. С. 105–125.

вательский фокус логики смещается с этих тем к широкой области “интерактивной логики”, охватывающей логику коммуникации и интеракции. Главные следствия этого поворота к n-агентным понятиям – логические подходы к играм и социальному софтверу»<sup>28</sup>. Десять лет, прошедших со времени публикации этого манифеста, отмечены бурным ростом исследований, посвященных применению теоретико-игровых методов в логике, с одной стороны, и логических методов в теории игр, с другой. В контексте этих исследований теоретико-игровое моделирование стратегических рассуждений, обеспечивающих рациональность и эффективность выправления имен в древнекитайском социальном софтвере, может рассматриваться как дополнительный стимул к переключению внимания логики с конститутивно правильных на стратегически совершенные рассуждения.

### Список литературы

- Васюков В.Л., Драгалина-Черная Е.Г., Долгоруков В.В.* Logica Ludicra: аспекты теоретико-игровой семантики и прагматики. СПб.: Алетейя, 2014. 362 с.
- Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Пер. с нем. и англ. Д.Г. Лахути, И.С. Добронравов. М.: Канон+, 2008. 288 с.
- Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. I / Пер. с нем. М.С. Козлова, Ю.А. Асев. М.: Гнозис, 1994. 612 с.
- Драгалина-Черная Е.Г.* Дилеммы логического гилеморфизма // Кантов. сб. 2015. Т. 52. № 2. С. 86–96.
- Драгалина-Черная Е.Г.* Неформальные заметки о логической форме. СПб.: Алетейя, 2015. 202 с.
- Ерофеев В.* Москва-Петушки. М.: Союз, 2012. 144 с.
- Жюльен Ф.* Путь к цели: в обход или напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции / Пер. с фр. В.Г. Лысенко. М.: Моск. филос. фонд, 2001. 360 с.
- Истерли У.* Тирания экспертов. Экономисты, диктаторы и забытые права бедных / Пер. с англ. О. Левченко. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2016. 496 с.
- Крушинский А.А.* Логика Древнего Китая. М.: ИДВ РАН, 2013. 283 с.
- Крушинский А.А.* Рассуждение по образцу и политическое предвидение в китайской интеллектуальной традиции // Проблемы Дальнего Востока. 2008. № 4. С. 157–168.
- Лунь Юй* / Пер. с кит. В.А. Кривцов // Древнекитайская философия. Собр. текстов: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 139–174.
- Мэн-цзы* / Пер. с кит. В.С. Колоколова. СПб.: Петербург. Востоковедение, 1999. 272 с.
- Пауль Г., Ленк Х.* Логика и культура. Об универсально верных законах логической формы и определяемых культурой различиях логики / Пер. с англ. Д.Г. Лахути // Вопр. философии. 2011. № 7. С. 30–48.
- Рыков С.Ю.* Древнекитайская философия: Курс лекций. М.: ИФ РАН, 2012. 312 с.
- Серл Дж.* Что такое институт? / Пер. с англ. И.А. Болдырев, Е. Мордмиллович // Вопр. экономики. 2007. № 8. С. 5–27.
- Серл Дж.* Что такое речевой акт? / Пер. с англ. И.М. Кобозева // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 17. М.: Прогресс, 1986. С. 151–169.
- Хинтиikka Я.* Действительно ли логика – ключ ко всякому хорошему рассуждению? // Вопр. философии. 2000. № 11. С. 105–125.
- Шеллинг Т.* Стратегия конфликта / Пер. с англ. Т. Данилова. М.: ИРИСЭН, 2007. 366 с.
- Aumann R.* Correlated Equilibrium as an Expression of Bayesian Rationality // Econometrica. 1987. Vol. 55. P. 1–18.

<sup>28</sup> Interactive Logic: Games and Social Software, 7<sup>th</sup> Augustus de Morgan Workshop, King’s College, London, November 4–7, 2005. URL: <http://www.illc.uva.nl/ADMW05/> (дата обращения: 15.07.2015).

- Aumann R.* Subjectivity and Correlation in Randomized Strategies // Journal of Mathematical Economics. 1974. No. 1. P. 67–96.
- Bao Zhi-Ming (Pao Chih-Ming).* Language and Logic in Ancient China by Chad Hansen // Philosophy East and West. 1985. Vol. 35. No. 2. P. 203–212.
- Benthem J. van.* Logic in Games. Camb. (MA); L.: MIT Press, 2014. 568 p.
- Borgatti S.P., Mehra A., Brass D.J., Labianca G.* Network Analysis in the Social Sciences // Science. 2009. Vol. 323(5916). P. 892–895.
- Dragalina-Chernaya E.* The Roots of Logical Hylomorphism // Логические исследования. 2016. Т. 22. № 2. С. 59–72.
- Fraser C.* Language and Ontology in Early Chinese Thought // Philosophy East and West. 2007. Vol. 57. No. 4. P. 420–456.
- Hansen Ch.* A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation. Oxf.: Oxford University Press, 1992. 448 p.
- Hansen Ch.* Language and Logic in Ancient China. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1983. 207 p.
- Interactive Logic: Games and Social Software, 7<sup>th</sup> Augustus de Morgan Workshop, King's College, London, November 4–7, 2005. URL: <http://www.illc.uva.nl/ADMW05/> (дата обращения: 15.07.2015).
- Liu F., Seligman J., Benthem J. van.* Models of Reasoning in Ancient China // Studies in Logic. 2011. Vol. 4. No. 3. P. 57–81.
- Parikh R.* Social Software // Synthese. 2002. Vol. 132. P. 187–211.
- Pietarinen A.-V.* Games as Formal Tools versus Games as Explanations in Logic and Science // Foundations of Science. 2003. Vol. 8. No. 4. P. 319–320.
- Rawls J.* Two Concepts of Rules // Philosophical review. 1955. No. 64. P. 3–32.
- Searle J.* The Construction of Social Reality. L.: Penguin Books, 1995. 241 p.
- Smith M.J.* Evolution and the Theory of Games. Camb.: Cambridge University Press, 1982. 367 p.
- Weibull J.* Evolutionary Game Theory. Camb.: MIT Press, 1995. 265 p.
- Wittgenstein L.* Philosophical Remarks. Oxf.: Blackwell, 1975. 142 p.
- Wittgenstein L.* Remarks on Colour. Oxf.: Blackwell, 1977. 132 p.

## Rectification of names: from grammar to a logic of social software

*Elena Dragalina-Chernaya*

National Research University Higher School of Economics. 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: edragalina@hse.ru

This paper provides an interpretation of the doctrine of ‘rectification of names’ (*zhèng míng*) as a grammatical and a logical principle of ancient China’s social software, i.e., a certain system of institutions and rituals that govern social interactions. This is achieved through a formal reconstruction of *zhèng míng* in the framework of evolutionary game theory and the theory of games with correlated equilibrium. The aim of *zhèng míng* is to constitute an ideal social software where the management system is so perfect that the mere naming of things ensures optimal interaction of all social agents by way of faultless choice of samples for replication. In game theory terms, one may say that the ‘rectification of names’ principle is designed to ensure harmony in the society by means of attaining correlated equilibrium. In this type of equilibrium, none of the interacting agents benefits by deviating from a strategy profile generated by a benevolent dictator. The role of such a collective benevolent dictator is assumed by the ancient sage kings who established the institute of correct names. The correct names, therefore, function as focal points, or as stable equilibria, selected by agents of social interactions on the basis of general knowledge. The rituals prescribed by the ancient sages are a common knowledge in ancient Chinese social software. So the adherence to ritual presumably ensures social harmony thanks to the coordinated execution of their roles by all the agents. Being a grammatical principle of the ancient Chinese social software, ‘rectification of

names' constitutes the institute of correct behavior. On the other hand, the strategic rules are traditionally studied in the framework of game theory. Their inclusion into the logical model of reasoning is an effect of the interactive turn in logic and a stimulus to switch its focus from constitutively correct to strategically perfect reasoning.

**Keywords:** rectification of names, social software, institute, ritual, evolutionarily stable strategy, correlated equilibrium, substantial formality, dynamic formality

## References

- Aumann, R. "Correlated Equilibrium as an Expression of Bayesian Rationality", *Econometrica*, 1987, Vol. 55, pp. 1–18.
- Aumann, R. "Subjectivity and Correlation in Randomized Strategies", *Journal of Mathematical Economics*, 1974, No. 1, pp. 67–96.
- Bao Zhi-Ming (Pao Chih-Ming). "Language and Logic in Ancient China by Chad Hansen", *Philosophy East and West*, 1985, Vol. 35, No. 2, pp. 203–212.
- Benthem, J. van. *Logic in Games*. Cambridge, MA; London: MIT Press, 2014. 568 pp.
- Borgatti, S.P., Mehra, A., Brass, D.J. & Labianca, G. "Network Analysis in the Social Sciences", *Science*, 2009, Vol. 323 (5916), pp. 892–895.
- Dragalina-Chernaya, E. "Dilemmy logicheskogo gilemorfizma" [Dilemmas of Logical Hylomorphism], *Kantovskii sbornik*, 2015, Vol. 52, No. 2, pp. 86–96. (In Russian)
- Dragalina-Chernaya, E. "Neformal'nye zametki o logicheskoi forme" [Informal Notes on Logical Form]. St.Petersburg: Aleteiya Publ., 2015. 202 pp. (In Russian)
- Dragalina-Chernaya, E. "The Roots of Logical Hylomorphism", *Logicheskie issledovaniya*, 2016, Vol. 22, No. 2, pp. 59–72. (In Russian)
- Easterly, W. *Tiraniya ekspertov. Ekonomisty, diktatory i zabytye prava bednykh* [The Tyranny of Experts: Economists, Dictators, and the Forgotten Rights of the Poor], trans. by O. Levchenko. Moscow: The Gaidar Institute Publ., 2016. 496 pp. (In Russian)
- Erofeev, V. *Moskva-Petushki* [Moscow to the End of the Line]. Moscow: Soyuz Publ., 2012. 144 pp. (In Russian)
- Fraser, C. "Language and Ontology in Early Chinese Thought", *Philosophy East and West*, 2007, Vol. 57, No. 4, pp. 420–456. (In Russian)
- Hansen, Ch. *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1992. 448 pp.
- Hansen, Ch. *Language and Logic in Ancient China*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1983. 207 pp.
- Hintikka, J. "Deistvitel'no li logika – klyuch ko vsyakomu khoroshemu rassuzhdeniyu?" [Is Logic the Key to All Good Reasoning?], *Voprosy filosofii*, 2000, No. 11, pp. 105–125. (In Russian)
- Interactive Logic: Games and Social Software, 7<sup>th</sup> Augustus de Morgan Workshop, King's College, London, November 4–7, 2005 [<http://www.illc.uva.nl/ADMW05/>, accessed on 15.07.2015].
- Jullien, F. *Put k tseli: v obkhod ili napryamik. Strategiya smysla v Kitaye i Gretsii* [Detour and Access: Strategies of Meaning in China and Greece], trans. by V. Lysenko. Moscow: Moscow Philosophical Foundation Publ., 2001. 360 pp. (In Russian)
- Krushinskii, A. "Rassuzhdenie po obraztsu i politicheskoe predvidenie v kitaiskoi intellektual'noi traditsii" [Reasoning According to the Sample and Political Foresight in the Chinese Intellectual Tradition], *Problemy Dal'nego Vostoka*, 2008, No. 4, pp. 157–168. (In Russian)
- Krushinskii, A. *Logika Drevnego Kitaya* [The Logic of Ancient China]. Moscow: IDV RAN Publ., 2013. 283 pp. (In Russian)
- Liu, F., Seligman, J. & Benthem J. van. "Models of Reasoning in Ancient China", *Studies in Logic*, 2011, Vol. 4, No. 3, pp. 57–81.
- Lún Yǔ, trans. by V. Krivtsov, in: *Drevnekitaiskaya filosofiya* [Ancient Chinese Philosophy], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1972, pp. 139–174. (In Russian)

- Mengzi, trans. by V. Kolokolova. St. Petersburg: Peterburgskoye Vostokovedeniye Publ., 1999. 272 pp. (In Russian)
- Parikh, R. "Social Software", *Synthese*, 2002, Vol. 132, pp. 187–211.
- Paul, G. & Lenk, H. "Logika i kul'tura. Ob universal'no vernykh zakonakh logicheskoj formy i opredelyaemykh kul'turoi razlichnykh logiki" [Logic and Culture. On Universally Valid Laws of Logical Form, and Culturally Determined Differences of Logic], trans. by D. Lakhuti, *Voprosy filosofii*, 2011, No. 7, pp. 30–48. (In Russian)
- Pietarinen, A.-V. "Games as Formal Tools versus Games as Explanations in Logic and Science", *Foundations of Science*, 2003, Vol. 8, No. 4, pp. 319–320.
- Rawls, J. "Two Concepts of Rules", *Philosophical review*, 1955, No. 64, pp. 3–32.
- Rykov, S. *Drevnekitayskaya filosofiya: Kurs lektsiy* [The Philosophy of Ancient China: Lecture Course]. Moscow: IPh RAS Publ., 2012. 312 pp. (In Russian)
- Schelling, T. *Strategiya konflikta* [The Strategy of Conflict], trans. by T. Danilova. Moscow: IRISEN Publ., 2007. 366 pp. (In Russian)
- Searle, J. "Chto takoe institut?" [What is an Institution?], trans. by I. Boldyrev and E. Mordmilovich, *Voprosy ekonomiki*, 2007, No. 8, pp. 5–27. (In Russian)
- Searle, J. "Chto takoe rechevoi akt?" [What is a Speech Act?], trans. by I. Kobozeva, *Novoe v zarubezhnoi lingvistike*, Vol. 17, pp. 151–169. (In Russian)
- Searle, J. *The Construction of Social Reality*. London: Penguin Books, 1995. 241 pp.
- Smith, M.J. *Evolution and the Theory of Games*. Cambridge: Cambridge University Press. 1982. 367 pp.
- Vasyukov, V., Dragalina-Chernaya, E. & Dolgorukov, V. *Logica Ludicra: aspekty teoretiko-igrovoi semantiki i pragmatiki* [Logica Ludicra: Aspects of Game-theoretic Semantics and Pragmatics]. St.Petersburg: Aleteiya Publ., 2014. 362 pp. (In Russian)
- Weibull, J. *Evolutionary Game Theory*. Cambridge: MIT Press, 1995. 265 pp.
- Wittgenstein, L. *Filosofskie raboty* [Philosophical Writings], Pt. 1, trans. by M. Kozlova and Yu. Aseev. Moscow: Gnozis Publ., 1994. 612 pp. (In Russian)
- Wittgenstein, L. *Philosophical Remarks*. Oxford: Blackwell, 1975. 142 pp.
- Wittgenstein, L. *Remarks on Colour*. Oxford: Blackwell, 1977. 132 pp.
- Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. by D.G. Lakhuti and I.S. Dobronravov. Moscow: Kanon+ Publ., 2008. 288 pp. (In Russian)

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

**Цикл «Реплики»**

*Ю.В. Синеокая*

### **РЕПЛИКИ: ФИЛОСОФСКИЙ ФОРМАТ**

*Синеокая Юлия Вадимовна* – доктор философских наук, профессор РАН, заведующая сектором истории западной философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: sineokaya@iph.ras.ru

---

«Философский журнал» продолжает публиковать тексты, написанные в рамках совместного проекта Института философии РАН и московской городской библиотеки им. Ф.М. Достоевского «Анатомия философии: как работает текст», целью которого является вхождение академической философии в публичное пространство России, русскоязычного мира за рубежами нашей страны.

За два года работы проекта в Интернете размещено более шестидесяти видеозаписей лекций и бесед по актуальным проблемам философии, в специальной рубрике «Анатомия философии», открытой с 2015 г. в «Философском журнале», опубликовано шестнадцать академических статей, два иллюстрированных информационных материала вышли в 2015 г. в журнале «Философские науки». При поддержке РГНФ до конца 2016 г. издательством «Языки славянских культур» будет издана девятисотстраничная книга «Анатомия философии: как работает текст», содержащая тридцать восемь научных статей и иллюстрированная пятьюстами двадцатью цветными фотографиями, на которых запечатлены философы за работой и лица их слушателей. Проект представляет собой видео- и фотолетопись философской, интеллектуальной жизни Москвы начала XXI столетия.

По итогам работы второго цикла проекта – тематических лекций «Творчество Фридриха Ницше в историко-философском контексте» – подготовлен к изданию трехязычный сборник статей «Фридрих Ницше: наследие и проект». Цель книги – рассказать о проблемном поле ницшеведения первой четверти XXI столетия. Три десятка авторитетных философов из четырнадцати стран, работающих в ведущих университетах и научно-исследовательских центрах России, Европы и Америки, обсуждают на его страницах влияние творчества

Ницше на мировую культуру, спорят о том, какие идеи немецкого мыслителя оказались наиболее востребованы в XX в., поднимают вопрос об ответственности Ницше за идеологию национал-социализма, высказывают свои суждения о том, что идеи Ницше могут принести в философию XXI столетия.

В июне 2016 г. в библиотеке им. Ф.М. Достоевского в рамках проекта «Анатомия философии» был организован специальный уголок книг сотрудников Института философии. Книги продолжают собираться, за каждой из них своя история интерпретаций. На Bookmate для читателей библиотеки и аспирантов Института философии организована полка виртуальных книг, рекомендованных учеными Института философии, каждая из них снабжена аннотацией, объясняющей, почему эту книгу стоит прочитать тем, кто интересуется философскими проблемами. Это очень важный образовательный ресурс.

Философские лекции и диалоги на Чистопрудном бульваре собирают слушателей, принадлежащих к разным культурным поколениям и интересующихся философской мыслью независимо от избранных ими профессий, религиозных и политических предпочтений. Нередко люди из других городов России приезжают в Москву специально для того, чтобы принять участие в обсуждении интересной для них темы, лично пообщаться с любимым мыслителем.

Принципиальным условием проекта является участие в его работе разных поколений ученых. Наряду с исследователями из Института философии РАН в проекте участвуют профессора философии из МГУ, СПбУ, НИУ-ВШЭ, РГГУ, МПГУ. В этом году в работе проекта приняли участие философы из Германии, Франции, Сербии и Японии. Беседы ученых носят академический характер, ведутся на профессиональном языке, без упрощения и снижения интеллектуального уровня обсуждаемых проблем.

Гости библиотеки (число которых от встречи к встрече варьируется от тридцати до ста человек) – лишь малая часть аудитории проекта. Основная массовая аудитория проекта «Анатомия философии» – люди, смотрящие трансляцию философских бесед онлайн или в записи.

В ряде городов России (Нижнем Новгороде, Томске, Махачкале) при университетах и книжных магазинах созданы философские клубы, участники которых собираются, чтобы обсудить беседы философов после презентации в библиотеке Достоевского. Они смотрят видеозаписи проекта и проводят собственное обсуждение. Проект известен в Азербайджане, Польше, Сербии, Израиле, Канаде, США, я получаю корреспонденцию из этих стран со словами благодарности и предложениями по развитию проекта.

Существенно, что проект расширился и приобрел международную популярность исключительно благодаря своей востребованности, никакой финансовой поддержки у этого начинания нет.

Проект «Анатомия философии» функционирует уже третий год, развивается, меняет свои форматы. На смену привычной академической форме презентаций – лекциям – пришел новый жанр – «Реплики». Этот формат предполагает диалоги, споры, диспуты, свободный обмен мнениями. Не будет ошибкой назвать его и жанром интеллектуального интервью, которое берут друг у друга двое собеседников, или игрой в четыре руки... Каждый раз получается немного иначе, главное тут – рождение смыслов здесь и теперь. В отечественной философской традиции XXI в. такие формы философской коммуникации встречаются не часто. Это в большей степени традиция Серебряного века начала XX столетия, когда высокая культура входила в повседневность, рождала новые смыслы, создавая почву для взлета философской мысли.

Идея «Реплик» состоит в том, чтобы в библиотеку приходили двое-трое ученых и вслух размышляли над той проблемой, которая их в данный момент занимает, а по окончании их дискуссии наступает время «реплик из зала» и свободного диспута со слушателями. В формате «Реплик» уже прозвучали философские беседы: М.Л. Хорькова (Институт философии РАН) и А.Г. Жаворонкова (университета Эрфурта, Германия) «Узнавая Гельмута Плеснера»; М.А. Маслина (МГУ) и В.В. Сербиненко (РГГУ) при участии сербского издателя и философа Владимира Меденицы «Русская философия в России и за рубежом»; Б.И. Пружинина (журнал «Вопросы философии») и Т.Г. Щедриной (МПГУ) при участии Мариз Денн (университет им. М. Монтеня Бордо-3, Франция) «Густав Шпет и Лев Шестов: друзья и антиподы (две интерпретации феноменологии Эдмунда Гуссерля)»; А.А. Кара-Мурзы (Институт философии РАН) и И.А. Михайлова (Институт философии РАН) «Философия в публичном пространстве»; В.В. Васильева (МГУ) и Д.Б. Волкова (Московский центр исследований сознания) «Свобода воли: новые повороты старых дискуссий»; А.П. Козырева (МГУ) и К.В. Ворожихиной (Институт философии РАН) «Дневник. Письмо. Личное свидетельство: Лев Шестов – С.Н. Булгаков»; М.О. Бикбулатовой (независимого исследователя, Самара) и И.А. Эбаноидзе (издателя ПСС Ницше, Москва) «О пользе и вреде биографии для Ницше»; А.Ю. Севальникова (Институт философии РАН) и В.Э. Тереховича (СПбГУ) «Исчезла ли реальность в квантовых экспериментах?»; А.В. Рубцова (Институт философии РАН) и О.В. Аронсона (Институт философии РАН) «Архитектоника постмодерна»; П.С. Гуревича (Институт философии РАН) и Е.О. Труфановой (Институт философии РАН) «Парадоксы идентичности»; В.С. Кржевова (МГУ) и В.М. Межуева (Институт философии РАН) «Зачем сегодня нужна философия истории?»; Б.Г. Юдина (Институт философии РАН) и М.А. Пронина (Институт философии РАН) «Философия как экспертиза»; Е.В. Брызгалиной (МГУ) и П.Д. Тищенко (Институт философии РАН) «Гуманитарий и биобанк»; В.Г. Лысенко (Институт философии РАН) и Д.И. Дубровского (Институт философии РАН) «Природа сознания: Восток – Запад»; М.В. Локтионова (Институт философии РАН) и Ф.Н. Блюхера (Институт философии РАН) «Неокантианство и эмпириокритицизм: два источника современной философии науки». До конца 2016 г. запланировано восемь новых бесед с участием С.Г. Айвазовой, В.И. Аршинова, В.Г. Буданова, М.Ф. Быковой, Н.П. Волковой, А.М. Гагинского, А.Г. Глинчиковой, О.М. Здравомысловой, С.П. Ковалева, В.А. Лекторского, А.В. Родина, Я.И. Свирского, М.Т. Степанянц, В.В. Чеклецова и др. Весной 2017 года встречи цикла «Реплики» продолжатся.

Изменился и формат журнальных публикаций, теперь в нашей рубрике будут печататься философские диалоги, звучавшие в стенах библиотеки. Видеозаписи всех презентаций «Реплик» можно найти в свободном доступе на YouTube, а также на сайте Института философии РАН в разделе «Проект “Анатомия философии: Реплики”» [http://iph.ras.ru/anat\\_rep.htm](http://iph.ras.ru/anat_rep.htm), здесь публикуются и видеозаписи, и фотоотчеты встреч в библиотеке. Руководителем проекта и модератором философских бесед остаюсь я, Юлия Синеокая.

## **Rejoinders in a dialogue: the philosophical format**

*Julia Sineokaya*

## РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ

**Участники: М.А. Маслин, В. Меденица, В.В. Сербиненко**  
**Организатор проекта и ведущая – Ю.В. Синеокая**

*Маслин Михаил Александрович* – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: rf@philos.msu.ru

*Меденица Владимир* – философ, литературовед, главный редактор издательства «Логос». (Сербия, Белград). Улица Чингрижина, номер 11/11, 11000 Белград, Сербия; e-mail: vladimirmedenica@yahoo.com

*Сербиненко Вячеслав Владимирович* – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой отечественной философии. Российский государственный гуманитарный университет. Российская Федерация, 125993, ГСП-3, г. Москва, Миусская площадь, д. 6; e-mail: v.v.serbinenko@gmail.com

*Синеокая Юлия Вадимовна* – доктор философских наук, профессор, заведующая сектором истории западной философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: sineokaya@iph.ras.ru

Участники в ходе беседы рассмотрели ряд вопросов, касающихся как географического, так и социокультурного и проблемного пространств русской философии; постарались обозначить некоторые «опорные точки», с одной стороны, характеризующие, специфику именно отечественной философской традиции, а с другой – вписывающие ее в общее русло философии мировой. Диалог историков русской философии содержит ответы на ряд существенных вопросов: что русского в русской философии? Каковы основные проблемы русской философии? В чем национальное своеобразие русского философского мышления? На каких языках существует русская философия (кроме русского языка)? Каково отношение русской философии к философии Запада и Востока? Почему русская философия так популярна в славянском мире? В чем актуальное содержание русских философских идей сегодня?

**Ключевые слова:** русская философия, российская философия, отечественная философия, история философии, национальная и культурная идентичность, Russian studies

**Ю.В. Синеокая.** Тема нашей сегодняшней встречи в рамках нового цикла философских бесед «Реплики» проекта «Анатомия философии: как работает текст» – «Русская философия в России и за рубежом». С нами два известных историка отечественной мысли – профессор, доктор философских наук, заведующий кафедрой истории русской философии философского факультета МГУ Михаил Александрович Маслин и профессор, доктор философских наук, заведующий кафедрой отечественной философии РГГУ Вячеслав Владимирович Сербиненко. Не часто случается так, что два маститых знатока русской интеллектуальной истории, два представителя крупнейших и уважаемых университетов России собираются вместе специально для того, чтобы выступить перед широкой аудиторией и в живом диалоге размышлять и спорить о существовании отечественной философии, представить публично свое видение острейших проблем, с которыми сталкиваются в наши дни историки русской мысли как на внутреннем пространстве нашей страны, так и за ее границами. Сегодня нам очень повезло еще и потому, что в Москву приехал и согласился принять участие в нашей дискуссии подвижник и знаток русской философии из Сербии Владимир Меденица. Господин Меденица – основатель издательства «Логос» в Белграде, им издано уже более двухсот текстов по русской философии на сербском языке. Думаю, что имею полное право назвать Владимира Меденицу просветителем и проводником русской философии в сербскую культуру. Спасибо, что Вы нашли возможность принять участие в проекте «Реплики». Начнем нашу беседу.

**М.А. Маслин.** Здравствуйте. Ну что же, название беседы правильное, так как русская философия существует не только в России и не только на русском языке. Кроме славянских языков, это и церковнославянский, и латынь, и все основные европейские языки, т. е. английский, немецкий и французский, и конечно, русский язык, на котором писали не только русские, но и некоторые славянские авторы. Так что русская философия существует не только в России, но и за рубежом, тем более что русские, наверное, – самый большой в мире разделенный народ, и многие русские живут за рубежом, пишут и на русском языке, и на других языках. Самая большая литература на русском языке вне России – украинская. А кто на третьем месте по количеству литературы о русской философии? Польша. На польском языке выходит очень много литературы о России, и поляки вообще традиционно не только «руссофобы». Среди поляков есть и «руссофилы», настоящие знатоки и друзья русской философии, такие как всемирно известный историк русской философии, ныне здравствующий академик Польской Академии Наук Анджей Валицкий.

Изучают русскую философию и в Азии. Можно сказать, что Китай сегодня стал одним из мировых центров исследования русской культуры, литературы и философии. В 2013 году я прочитал в Пекине полный курс истории русской философии, у меня был очень квалифицированный переводчик, Чжан Байчунь, ведущий исследователь философии Бердяева в Китае. Он перевел все основные тексты Бердяева на китайский язык. Благодаря его переводческой деятельности существует больше текстов Бердяева на китайском языке, чем на английском! Даже такая сложная, посмертно изданная работа Бердяева, как «Опыт эсхатологической метафизики», переведена им на китайский. Есть соответствующие специалисты в Индии, в Японии. Некоторые из них учились в Московском университете.

Когда-то пальма первенства в области русистики принадлежала США. В 1958 г. американский Конгресс принял федеральный «Закон об образовании в интересах национальной обороны» (National Defence Education Act), согласно которому на изучение России выделялись огромные средства. Понятно, почему закон был принят в 1958 г., ведь в 1957 г. СССР запустил спутник и это произвело на американцев колоссальное впечатление. Целое поколение молодых ученых связало свою жизнь с изучением России и русской культуры, в том числе философии. Это «послеспутниковое поколение» выросло «как на дрожжах», в Штатах было образовано более 200 центров по изучению России, практически при каждом университете существовал свой, пусть небольшой, русский центр. Они возникли не на пустом месте: после войны в США осело очень много русских эмигрантов, первоклассных знатоков русской философии, богословия, истории. Достаточно назвать два имени: Георгий Петрович Федотов и Георгий Васильевич Флоровский. Возьмем переведенную на русский язык книгу одного из ведущих знатоков России Джеймса Биллингтона, который занимает очень большой пост в администрации США – директора Библиотеки Конгресса. Книга называется «Икона и топор. Опыт интерпретации русской культуры». Буквально в первых строчках этой толстой монографии Биллингтон выражает свою благодарность профессору Георгию Флоровскому, без участия которого не могла бы появиться эта книга. Дело в том, что Флоровский работал в самых крупных и престижных американских университетах – Колумбийском, Гарвардском, Принстонском – и везде занимался Russian studies, воспитал целое поколение исследователей России. Эта первая волна американской русистики была, пожалуй, самой успешной, так как еще были живы русские эмигранты, которые передавали свои знания. Надо сказать, что с распадом Советского Союза волна исследований России в Соединенных Штатах спала. Сейчас она переместилась туда, где она зарождалась, а зарождалась она, конечно, в Европе.

Первая книга о русской философии, выпущенная в Европе, принадлежала европейцу славянского происхождения, подданному Австро-Венгрии, философу Томашу Гарригу Масарику – это первый президент Чехословацкой республики, который в 1913 г. в Вене на немецком языке издал двухтомник о русской философии и первым ввел в западное сознание такую фигуру, без которой сейчас не обходится ни одно исследование о русской культуре и философии. Разумеется, речь идет о Федоре Михайловиче Достоевском. Масарик строил свое исследование вокруг Достоевского. Он дважды встречался с Толстым, знал многих русских философов того времени и планировал, что его книга будет издана на русском языке – Первая мировая война помешала, она разделила славян на враждующие стороны. Масарику очень активно помогал Эрнст Львович Радлов, друг и биограф Владимира Сергеевича Соловьева, автор «Очерка истории русской философии» (1912). И доказательством того, что Масарик был близко знаком со многими русскими философами, может послужить тот факт, что он стал членом «Московского Психологического общества» при Московском императорском университете. Для общения в этом обществе он даже взял русифицированное имя, называл себя Фома Осипович. Славяне очень многое сделали для того, чтобы познакомить Европу с русской мыслью. Здесь присутствует мой друг Владимир Меденица, он издал около двухсот книг – почти вся русская философия в Сербии издана этим человеком.

В контексте темы сегодняшнего разговора упомяну о недавно состоявшейся исторической встрече Папы Римского Франциска и Патриарха Кирилла на Кубе. Дело в том, что западный мир, мир католический, тоже внимательно изу-

чает русскую философскую мысль. Кардинал Томаш Шпидлик (1919–2010), чех по этническому происхождению, явился ведущим специалистом Ватикана по идейному наследию восточного христианства в XX–XXI вв. У Шпидлика были очень тесные связи с Россией, в 1988 г. он, например, присутствовал в качестве представителя Святого престола на праздновании тысячелетия Крещения Руси. Несколько раз он был принят святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II. В 1993 году Общество Византийских Исследований Санкт-Петербурга избирает его своим почетным членом. Книга кардинала Шпидлика «Русская идея: иное видение человека» является всемирно известным исследованием русской философско-богословской мысли, переведенным на различные европейские языки. Шпидлик – крупнейший знаток восточного христианства и русской философско-богословской мысли, автор более двадцати научных монографий. Для Шпидлика обращение к теме русской идеи в контексте русской истории и культуры является аргументом в пользу сравнения, а не противопоставления и разъединения христианской России и христианской Европы. Во введении к своей книге Шпидлик пишет: «Нашу задачу можно объяснить следующим образом: когда Петр Великий решил обновить великую царскую Империю, он исходил из определенной “идеи” европейского Запада. Он хотел привнести в Россию то, что сам выбрал на Западе среди стольких вещей и что, как ему казалось, могло привнести в его страну то, чего ей тогда недоставало. Приблизительно так же мы смотрим на Восточную Европу со стороны Запада: мы тоже имеем о ней определенную “идею” и намерение найти на славянском Востоке те начала, которых, как нам кажется, недостает духовной жизни и цивилизации Западной Европы и которые могут быть сюда привнесены»<sup>1</sup>. Вопреки рассуждениям о том, что Россия погрязает в своих внутренних проблемах и неинтересна для остального мира, в области интеллектуальной мы видим противоположное: интерес к России растет, причем растет довольно быстро, и не только и не столько в Европе, сколько в Азии. Если согласиться с утверждением аналитиков о том, что XXI в. принадлежит не Европе, а Азии, то нетрудно заметить, что именно в Азии есть большой интерес к русской культуре. Так что существуют серьезные перспективы для дальнейшего распространения в мире идей русской философии, как представляется многим.

**Ю.В. Синеокая.** Спасибо. Вячеслав Владимирович, все-таки русская философия в России и за рубежом – это одно и то же? В Европе, в Азии, в Америке и в нашем отечестве?

**В.В. Сербиненко.** В целом я согласен с той картиной, которую нарисовал Михаил Александрович, немного добавлю. Так, я назвал бы еще Джорджа Клайна, не так давно ушедшего из жизни выдающегося американского слависта, исключительно много сделавшего для изучения русской философии на Западе. Ему, как известно, принадлежит первый перевод на английский язык «Истории русской философии» В.В. Зеньковского. Дж. Клайн был и, конечно, остается почетным членом Общества историков русской философии им. В.В. Зеньковского, которым мы с Михаилом Александровичем коллегиально руководим последние пятнадцать лет. Кстати, думаю, что было бы уместно здесь и сейчас поздравить Михаила Александровича Маслина, который буквально вчера стал лауреатом премии Николая Александровича Бердяева.

Сам факт существования данной премии – явление отрадное. Так же, как и проведение «Бердяевских чтений», издание журнала «Самопознание». Мы с коллегами участвовали в чтениях во Владивостоке, посвященных «восточ-

<sup>1</sup> Шпидлик Т. Русская идея: иное видение человека. СПб., 2006. С. 13.

ной» теме в русской культуре и философии. Это был очень серьезный и плодотворный научный форум<sup>2</sup>. Тем не менее, как мы знаем, оценки творчеству Бердяева, давались и даются различные, в том числе и резко критические. Ситуация, как представляется, совершенно нормальная. А вот что лично мне кажется совсем необязательным в нашей культурной и интеллектуальной ситуации, так это довольно-таки бессмысленные дискуссии о том, кто в первую очередь заслуживает памятника, чьим именем премию назвать и т. п. Бердяев – одна из самых спорных и проблематичных фигур в истории философии мировой и уж точно русской философии. Но я-то считаю, что это здорово, что фигура такая спорная. И, возвращаясь к началу нашего разговора, думаю, что надо учитывать, что деление на русскую и зарубежную философию достаточно условно. Это условно и в целом по отношению к русской культуре. «Раздрал завесу между Европой и нами», – писал Карамзин и отнюдь не о петровских реформах, а о правлении Ивана III. Полной же изоляции никогда и не было. Если говорить об истории философии, понятно, что Ф. Бэкон был прав: никаких «идолов театра», «идолов авторитета» здесь быть не может. Давались и будут даваться резкие оценки творчеству Бердяева или, допустим, Вл. Соловьева. Ну и что особенного? Для истории философии – вещь вполне обыденная. «Противный маленький профессор» – это сказано о Гегеле, и сказано не где-нибудь в соцсетях, а *другим* замечательный философ. «Истерический романтизм в сочетании с брутальным варварством» – эта известная характеристика философии Хайдеггера и, заодно, Ясперса, данная К. Поппером. Примеров такого рода можно привести сколько угодно.

Резким оценкам в истории философии, может быть, и не стоит придавать слишком серьезное значение. У Михаила Бахтина в его замечательном последнем большом интервью, где он, в частности, подчеркивает, что считает себя именно «философом», «мыслителем», есть понятие «абсолютного сочувствия»<sup>3</sup>. Абсолютное сочувствие, согласно Бахтину, – это то необходимое условие, при котором действительно возможно понимание личности. В том числе и, может быть, даже в первую очередь личности в мире культуры и, конечно, философии. Собственно, и Владимир Соловьев (так часто упрекаемый в «антиперсонализме») акцентировал тот же момент, когда подчеркивал, что философия всегда есть дело личного разума, личного творчества. История философии личность философа всегда будет интересовать. Но именно личность, а не эмпирическая данность биографии. Задача понимания *личностного* в философии исключительно сложна. Бахтинское «абсолютное сочувствие» на этом пути – важнейшая предпосылка того, чтобы путь в итоге не оказался тупиковым.

Это *сочувствие* не психологического и уж тем более не идеологического порядка. У него скорее метафизическая природа. «Я бесконечно люблю мир идей...» – писал В. Зеньковский. Эта любовь пронизывает его «Историю» и позволяет понять ценность личностного творчества самых разных русских мыслителей, в том числе и отнюдь не близких автору. Даром метафизического сочувствия, несомненно, обладал и Дж. Клайн. Об этом свидетельствуют многие его работы, в частности о Вл. Соловьеве.

По сути, последние двадцать лет исследователями в России и, конечно, в определенной мере, за ее пределами решалась одна фундаментальная задача: восстановление реального многообразия нашей культурной и интеллектуаль-

<sup>2</sup> См.: Россия и Азия. Векторы цивилизационного развития. Четвертый форум «Бердяевские чтения». М., 2015.

<sup>3</sup> См.: Бахтин М.М. Беседы с В.Д. Дувакиным. М., 2002.

ной традиции. Ее искусственное «сужение» прежними идеологическими схемами становилось уже совершенно очевидным. Один личный пример. Когда я в начале 80-х гг., обратившись к исследованию восточной темы в русской философии, читал в солидной монографии о том, что Лев Толстой не имел ничего общего с такими реакционными авторами, как Владимир Соловьев, то просто не знал, как это понимать. Соответственно, первоочередная задача двадцать лет назад заключалась в восстановлении того исторического единства и многообразия русской мысли, о котором постоянно и интересно говорит М.А. Маслин. Как представляется, очень многое реально было сделано.

И, конечно, проблема в данном культурном контексте заключалась не в том, чтобы выбрать, допустим, Бердяева как крупную фигуру и его кому-то противопоставлять, а именно в абсолютном сочувствии к отечественной философской культуре и к личностям тех, кто ее развивал. Я убежден, что она и они этого заслуживают. Есть противоположные тенденции в понимании русской философии, но они есть везде. Только что Виктория Лысенко, наш ведущий индолог, рассказывала мне о противоречиях в понимании индийской философии в современной Индии ввиду каких-то политических реалий. Эти ситуации возникают постоянно. Но они не должны преобладать: если мы понимаем и ценим определенное явление культурной традиции, то его нельзя отбрасывать, тем более по каким-то психологическо-идеологическим мотивам. И любой критический анализ безусловно допустим и необходим, но не для того же, чтобы найти избранных, самых «правильных». Поиск избранных и наилучших – задача всегда неблагодарная. Наша культурная традиция заслуживает сочувствия и понимания, как и иные значительные культурные традиции. Кстати, в истории русской мысли немало примеров такого личного отношения и к собственной культуре, и к иным культурным мирам. Они хорошо известны. В определенном смысле это и есть «русская философия в России и за рубежом»: будущий славянофил И. Киреевский слушает лекции Гегеля в Германии, сначала с трудом – пишет матери, что немецкий язык у него еще не очень хорош, потом пьет с Гегелем чай. «Западник» Чаадаев еще до того, как стать автором «Философических писем», слушает Шеллинга и переписывается с ним. Когда же Чаадаев умирает, лидер славянофилов Хомяков совершенно искренне пишет о нем прекрасные слова. И мы видим, что он *понимает* своего оппонента. И таких примеров очень много. Задача же исследователя всегда заключается в понимании, собственно это и есть задача наук о духе, гуманитарных дисциплин. Ценность же итоговых вердиктов, кто бы их ни выносил, не стоит преувеличивать.

**М.А. Маслин.** Очень важное добавление. Не надо забывать, что в имперский период в России были многие этнически нерусские мыслители, которые писали на русском языке. Например, Соломон Додашвили, грузинский автор, написал учебник логики, по которому занимались во всех семинариях России. Логика, как известно, – одна из базовых философских дисциплин. Мирза Фатали Ахундов – оригинальный азербайджанский философ, тоже писал на русском языке. Армянин Микаэл Налбандян, казах Чокан Валиханов и многие другие представители нерусских национальностей, связанных с Россией общностью исторической судьбы, внесли свой вклад в культуру России... Об этом не надо забывать сегодня, хотя некоторые националистически настроенные, так скажем, этнократы новых независимых государств об этом забывают. Но у нас есть общая интеллектуальная история.

**Ю.В. Синеокая.** Да, это зафиксировано даже в названиях кафедр разных институций: философия русская, российская, отечественная, народов СССР (так раньше называлась Ваша кафедра в МГУ), это показательно и важно.

Вообще вопрос «кто я по национальности?» – это вопрос о культуре: в какой парадигме человек думает, какие фундаментальные вопросы себе задает, речь идет именно об этом, а не о национальности в узком смысле слова, что в большей степени осталось уже в традиции XIX в....

Теперь у меня вопрос к Владимиру Меденице: почему Вы заинтересовались русской философией, как случилось, что Вы выбрали ее как предмет исследования и посвятили ей Вашу жизнь и работу?

**В. Меденица.** Попробую ответить. Если говорить о сербском интересе к русской философии как к чему-то зарубежному, то можно говорить об этом только в территориальном смысле, так как Сербия по вере, по культуре – близкородственная России страна. Я сижу между своими родственниками. Мы с ними не виделись двести пятьдесят лет, и вот встретились. Лучший, по моему мнению, сербский писатель XX в., Милош Црнянский, в романе «Переселение народа» пишет о сербах, которые служили в австрийской армии с одной мечтой – о свободе Сербии от турецкой власти, о том, чтобы они могли вернуться в родной край. И они говорят: если это невозможно, если мы не сможем вернуться в Сербию, пойдём тогда в Россию. Главный герой Вук Исакович и его наследники приезжают в Россию, где родился славянофил Хомяков. Усадьба Хомякова в Богучарово... Это же сербская топонимика! Около моего родного города в Воеводине есть тоже Богучарово. Это наши общие названия. Юг России заселяли наши люди. И здесь, в русской философии, я также среди своих. Почему так много книг русских философов переведено в Сербии? Я думаю, Сербия здесь лидер. В Сербии все важное, классическое переведено: русский духовный Ренессанс, русский марксизм, Лосский, Бердяев, учебники по русской философии; все лучшее из Флоренского, Федоров, Карсавин. Розанов переведен в меньшей степени, поскольку его язык очень сложен для перевода, его лучше читать по-русски. Его язык – это язык цельной философской личности.

Интерес к русской философии в Сербии – не просто научный, это та мудрость, которую мы любим. Русская философия дает целостное ощущение сердца, духа, эмоций в их единстве. Совокупность человеческой мудрости, выраженной в высокохудожественной форме, – вот что дает нам русская философия. Она дает ответ на вопрос о смысле человеческой жизни. В западной философии этот вопрос – так, как в русской философии, – никогда не ставился. Евгений Трубецкой, Семен Франк писали об этом, и мы это перевели. Это не просто интерес к знанию. В русской философии есть то, что у нас называют «духовитым человеком», то есть человеком духовным, настоящим. Есть две крайности – спиритуализм и материализм. Русское мировоззрение (это термин не мой, а Семена Франка) стремится к преодолению этих крайностей. Что еще я могу сказать? В русской философии – исток нашего существования, нашего желания, мышления. Есть две ветви одного дерева – русская и сербская, но корень один, культура едина. Как говорит Павел Исакович в упомянутом мною романе, когда умирает: много нашего народа осталось в Воеводине, мало нашего народа приехало в Россию, но это не исчезнет, это останется, кровь наша будет питать будущие поколения. Истина – это от «есть» – слово славянского корня, обозначающее одновременно и бытие, и то, что мы едим, чем питаемся. Это то, что принято называть онтологизмом русской философской мысли. Ибо истина существует, ее надо отыскать. В русской философии мы, сербы, находим эту истину, это наше братство по крови, по духу, по языку и по вере.

**Ю.В. Синеокая.** Спасибо. Я бы хотела задать вопрос всем участникам дискуссии: на каком основании мы можем говорить о русской философии как едином феномене? Ведь в отечественной традиции есть разные течения

и школы мысли, очевидно, что разные культурные поколения российской интеллигенции отстаивали различные ценности: я имею в виду классических идеалистов XIX в., материалистов, народников, богоискателей, деятелей Серебряного века, отечественных философов XX в. в эмиграции, – ведь это отдельная большая тема – философия, развивающаяся вдали от дома, – философия советского и постсоветского периодов... Все это очень разные направления. Их объединяет только лишь язык или есть внутреннее единство? Как российская интеллектуальная традиция связана с сегодняшними оригинальными отечественными мыслителями?

**М.А. Маслин.** Совершенно справедливо поставлен вопрос о русской философии советского периода. Понятно, что Бердяев и Соловьев – одни из самых известных в мире русских философов. Но я задал вопрос аудитории: кто самый цитируемый сейчас русский философ? Это легко выяснить, есть индекс цитируемости, он замеряется. Оказывается – это мыслитель советского периода. Нет, не Ленин. Бахтин, совершенно верно! Есть такая книга «Бахтин: pro et contra», там в конце библиографический указатель: более тысячи работ опубликовано на иностранных языках о Бахтине. Он, конечно, не советский мыслитель, но полностью уместается в советский период. И он воспринимается в мире как русский философ. В советское время работал и Алексей Федорович Лосев, и большая часть страдальческой судьбы Павла Флоренского приходится на этот период.

**В.В. Сербиненко.** По поводу Бахтина и в связи с вопросом о роли и значении идей русских философов в мировом философском процессе. В известнейшей книге Ж. Делёза и Ф. Гваттари «Что такое философия?» никакой особой русской темы нет. Ну, может быть, не считая реплики о сошедшем с ума в России Декарте. Но это конкретная отсылка к позиции Л. Шестова и ничего более. Кроме Шестова еще семь русских имен. Художники, писатели, композиторы... Безусловно, Чехов и Толстой. Ничего о философии Толстого или, допустим, о какой-то мировоззренческой позиции Чехова там нет – но мотивы их художественной философии, так же как мотивы творчества, например, Кандинского и Стравинского совершенно органично и как бы даже с неизбежностью возникают в этом, можно сказать, философском завещании Делёза. О Бахтине же речь идет дважды и отнюдь не оценочно, а по существу, не просто так – очень конкретно, в связи с развитием мысли самого Делёза. Можем найти и другие связи, сформулировать некоторые гипотезы по поводу возможного влияния русской культуры и русской философии – помимо очевидных, например таких, как Бердяев и французский персонализм. Русская интеллектуальная культура существует в русле мировой культуры далеко не только в исследованиях, специально ей посвященных.

**М.А. Маслин.** Есть достаточно много философов не со славянскими именами, которые являются русскими и тема философствования которых чисто русская. Есть такой русско-еврейский автор, который писал на французском языке, Владимир Янкелевич. Автор замечательной философской монографии «Смерть». Так вот, она построена на материале русской философской мысли: «Смерть Ивана Ильича», «Странная история» и многое другое... Александр Койре, знаменитый философ науки, тоже известен как французский философ, но он русский по происхождению и тоже писал о русской философии. Другой пример: Александр Кожев (Кожевников). Он пользовался огромным влиянием во Франции и как философ, и как политик. Он – автор идеи единой Европы, и он научил Европу снова любить Гегеля, когда о нем забыли. И мой любимейший пример – Питирим Алексан-

дрович Сорокин, который больше известен как виднейший социолог XX в. Последнее десятилетие своей лет жизни он посвятил в основном русской философии – Толстому, Достоевскому, Соловьеву. Это поистине русско-американский или американско-русский мыслитель.

**В.В. Сербиненко.** Можно еще одну реплику? Она, конечно, не о русской философии, но о русской культуре. Недавно была в Москве защищена диссертация о художественной философии В. Набокова. Диссертация филологическая, в ней рассматривается поздний Набоков, исключительно его американские тексты. В связи с этим даже возникла коллизия в ученых советах Москвы: по зарубежной литературе защита или все же по русской? Любят американцы Набокова, Рахманинова, считают их своими. Замечательно. Печально другая ситуация. Пагубно любое идеологическое сужение собственной национальной культурной традиции, где бы это ни происходило. Допустим, Леся Украинка, Иван Франко, Шевченко – достойные деятели культуры. Кто спорит? Их таким образом и в советской школе изучали. Но Гоголь – это же совсем иное измерение! Я был в конце 90-х гг. в Киеве на конференции, посвященной киевлянину Н. Бердяеву. Конференция была прекрасная, но уже тогда ее организаторы сталкивались с немалыми идеологическими трудностями. Тенденция была достаточно очевидна. Киевляне П. Юркевич, С. Булгаков, М. Булгаков, Л. Шестов, В. Зеньковский и многие другие – это давно уже персонажи не только отечественной, но и мировой культуры. Сам выбор между, скажем, И. Франко и кем-то из них кажется сегодня просто абсурдным. Я уже не говорю о Гоголе... Все это выглядит как пародия на советскую ситуацию, когда надо было делать идеологический выбор между, например, Чернышевским и Вл. Соловьевым, причем, само собой, в пользу первого. Сужение культурной традиции – это всегда плохо. Разное отношение может быть к Чернышевскому. Я не думаю, что единственный вариант такого отношения – это набоковская пародия в «Даре». Тот же Владимир Соловьев, будучи последовательным критиком позитивизма и материализма, увидел в диссертации Чернышевского «первый шаг к положительной эстетике».

**Ю.В. Синеокая.** Сейчас выходит исследование, которое, может быть, изменит несколько угол зрения на Чернышевского: Владимир Карлович Кантор закончил книгу о Чернышевском для серии «Жизнь замечательных людей». Думаю, выход этой монографии станет большим событием, в ней будут переосмыслены многие стереотипы.

**М.А. Маслин.** Я недавно был в Саратове, и всех приглашаю посмотреть на сохранившееся настоящее, «поповское» священническое гнездо. Поскольку в советское время с пиететом относились ко всему, что связано с Чернышевским, там сохранились дома нескольких поколений священников, они занимают целый квартал: там родился А.Н. Пыпин, академик Петербургской академии наук, двоюродный брат Чернышевского, там родилась мать Чернышевского; там находится великолепный музей, где показаны даже первые прописи Чернышевского, не на русском – на персидском. Он изучал персидский, арабский и татарский языки и хотел поступать на востоковедческий факультет. В его комнате иконостас, Чернышевский ни в коей мере не был атеистом. Интересно, что последние слова, какие он произнес перед смертью, уже в бреде, были такие: «Что это за книга? В ней нет ни слова о Боге». Видимо, семинарская закалка сказалась.

**Ю.В. Синеокая.** И неожиданно.

**М.А. Маслин.** Неожиданно, да. Он читал все подряд, на разных языках, так что установить, что это была за книга, уже невозможно...

**Ю.В. Синеокая.** Михаил Александрович, я бы хотела обратиться с вопросом ко всем, но к Вам прежде всего, потому что именно Вы упомянули, что русская философия сегодня популярна на Дальнем Востоке. На днях мне придется выступать оппонентом на защите докторской диссертации, посвященной Н.Н. Страхову, – в библиографии к этой диссертации есть два исследования творчества Н.Н. Страхова на китайском языке, меня это поразило. Так почему же, на Ваш взгляд, обратились китайские и японские философы к России? Что это – интерес к иной культуре вообще или есть за этим какая-то насущная экзистенциальная потребность?

**М.А. Маслин.** Есть такое востоковедческое понятие: постнеоконфуцианство. То, что сейчас в Китае выступает под названием «китайской мечты», – это не что иное, как постнеоконфуцианство. Это опора на древнее учение, древнюю мудрость. Эта идея, которую недавно провозгласил Си Цзиньпинь, генеральный секретарь КПК, эта китайская мечта является попыткой сформулировать то, что у нас называли национальной идеей. А там ее не надо формулировать, она уже есть в некоторых базовых понятиях древней китайской мудрости. Но одновременно китайцы обращают внимание на аналогичные поиски на Западе и в России. Отсюда их интерес к русской мысли, поскольку Китай занят формулировкой национальной идеи. Это очень интересное движение мысли. Собственная метафизика уже есть, а каков путь развития, на что опираться? На рыночные методы ведения хозяйства, которые в Китае и так уже суперрыночные? Если и дальше идти по этому пути, то, как говорил один американский исследователь Китая, понадобится другая планета... Если понимать китайскую мечту в американском исполнении – то есть машина у каждого члена семьи, большой дом, биг-мак для каждого, то, действительно, понадобится другая планета. Поэтому китайцы опираются на понятие «сяокан», то есть достаточное, разумное потребление. Русская идея – это не идея доминирования, этнического превосходства, китайцам импонирует то, что это идея скромного человеческого достоинства, она очень близка китайцам. Я сейчас процитирую последнюю фразу из «Уединенного» Розанова, которая мне представляется абсолютно гениальным выражением сути русского сознания. «Никакой человек не заслуживает похвалы, а каждый заслуживает только жалости». Это китайцам очень нравится.

**В.В. Сербиненко.** Несмотря на все различия (личностные и философские), между розановской *жалостью* и бахтинским *сочувствием* есть нечто общее.

**М.А. Маслин.** У меня китайская аспирантка сейчас начинает работать над Розановым. Еще одна моя китайская аспирантка Ли Хайань защитила в МГУ диссертацию по теме «Теория культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского в России и Китае». (А Данилевский, как известно, впервые сформулировал понятие «китайский культурно-исторический тип».) Другой мой китайский аспирант, Лю Цзоюань, защитил диссертацию «Метафизика русской идеи в творчестве Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева. Взгляд из России и Китая». Китайцы очень интересуются Россией. Если они что-то изучают, значит, им это нужно. Наука там сейчас развивается высокими темпами. Китайский профессор – это действительно представитель среднего класса, он сравнялся с западными коллегами.

**Ю.В. Синеокая.** А как же достойная бедность?

**М.А. Маслин.** Правильнее сказать, не «достойная бедность», а достаточное потребление. А рыночная экономика не может развиваться без ориентации на консьюмеризм. Но в Китае ставится задача достижения не достойной

бедности, а достаточного потребления. Одновременно идет активная борьба с коррупцией. Я тут узнал, что китайским чиновникам полагается иметь кабинет определенного размера – но не более. Так что в каком-то смысле Китай – это наше будущее. В каком именно – это уже другое дело...

**В. Меденица.** Немного добавлю. Русский философ Федоров уже в XIX в. говорил о новом экологическом сознании, о нужности спасения природы, иначе человечество постигнет неизбежный апокалипсис. Природа слепа, ее надо регулировать, возвращаться к ней, чтобы обеспечить жизнь. Нет никаких инопланетных существ, которые могут осуществлять регуляцию природы. Мы сами должны спасти Землю для будущего и настоящего человечества. Вот основа нового экологического сознания, основа ответственности людей. Если бы западный мир был бы по-настоящему открыт для новых идей, то обратил бы внимание на русскую идею регуляции природы. Философия – вселенское дело. Она может быть школьной, схоластической, но может быть и жизнесмысловой. Как у Хармса, у обэриутов. В этом ряду Малевич, Кандинский, супрематизм. В этом ряду великие русские писатели – Толстой, Тургенев, Чехов. Это родники духа, хотя это и не профессиональные философы, но это источники мудрости. Русская философия – это мировая философия. Почему ей мало занимаются на Западе – я не знаю. Сопоставьте идеи Бердяева и Сартра, Федорова и Хайдеггера. Вы найдете перекличку идей. На самом деле в русской философии много интересного и для Запада. В Сербии у нас эти идеи долгое время запрещались. Сейчас мы это узнали, но сколько времени зря прошло...

**М.А. Маслин.** Мы сами виноваты, что не ценим то, что есть в русской культуре и в русской интеллектуальной традиции. Ты назвал Чехова... На Западе Чехов известен как интеллектуал, он чрезвычайно известен и чрезвычайно популярен. Чопорные британцы как драматурга его ставят сразу после Шекспира! Они восхищаются им как интеллектуалом, а у нас до недавнего времени не было ни одной философской диссертации о Чехове. Я горжусь тем, что моя аспирантка Ольга Родионова написала весьма качественную диссертацию о Чехове. Но этого маловато. Другой пример: Пирогов Николай Иванович. Великий русский врач. Но он оставил замечательное философское наследие, которое чрезвычайно высоко оценил Франк, написавший специальную статью «Пирогов как религиозный мыслитель». Память о Пирогове-враче увековечена в России. Но как мыслитель Пирогов недооценен до сих пор. То, что он выдающийся мыслитель, многие даже не знают. До многих вещей, к сожалению, не доходят руки.

**Ю.В. Синеокая.** Если мы обратимся к современным (рубеж XX–XXI вв.) историко-философским исследованиям, то станет очевидна следующая картина: в годы горбачевской оттепели и Перестройки наблюдался взлет интереса к наследию русского Серебряного века, к религиозной философии; на заре нынешнего XXI столетия очевиден поворот к русской консервативной мысли XIX в. Как вы думаете, что нас ждет в ближайшее десятилетие, что окажется в моде, какие будут востребованы имена, проблемы, какая полоса из отечественной истории?

**М.А. Маслин.** Я могу высказать только свое мнение. О том, что очень нужно сейчас России, даже с точки зрения экономической. У нас практически в полузабытом состоянии находится изучение самого длительного в интеллектуальной истории России идейного течения, народничества. Как известно, последний выдающийся роман Горького – «Жизнь Клима Самгина» – имеет подзаголовок «Жизнь на 40 лет». Вот это как раз период народничества. На-

родничество оказало огромное влияние на формирование ментальности интеллигенции. Теория кооперации, вообще забота о благополучии российского народного хозяйства была разработана именно народниками. Самая массовая политическая партия в России – это эсеры, социалисты-революционеры, которых, как известно, большевики как своих политических противников отстранили от власти. Сейчас, когда происходит импортозамещение, самое время обратиться к наследию народничества, которое очень много на этот счет сказало. Я считаю, что народничество незаслуженно забыто. Как известно, Сталин объявил народничество злейшим врагом марксизма, что абсолютно не соответствовало действительности. Все, что было связано с народничеством, в советское время было запрещено, новые робкие попытки вернуться к его изучению были в 1960-е годы. А с распадом СССР все это снова было забыто. Народничество обязательно надо вспомнить, вернуться к его изучению.

**В.В. Сербиненко.** Если речь идет о нормальном историко-философском процессе, то я думаю, что этот процесс уже идет достаточно долго, уже достигнуты определенные результаты и все это будет продолжаться. Другое дело, что далеко не только в России, но всегда и везде от философии ждали не только интеллектуальной тонкости и научной точности. Кому нужна философия, если она не ведет человека к истинному благу? – говорил Кант. Но, конечно, это мог бы сказать и Конфуций, и кто-то из русских философов. Для истории философии очень важны моменты, выражаемые словами: «Я читал эту книгу так, как будто каждая страница писалась для меня». В данном случае – это Ницше, читающий Шопенгауэра. Или он же – Достоевского. Огромное влияние Вл. Соловьева на культуру Серебряного века... Термин «влияние» для понимания таких ситуаций не слишком удачный... Не могут быть просто группы современных философов, которые будут решать – какие книги читать молодежи. Мы это проходили. Это имело место, ничего из этого хорошего не получается. Никаких манипуляций сознанием, тем более в философской сфере. Противоречивый Бердяев? Допустим. Но такой метафизической апологии свободы в истории мировой философии, возможно, больше нет. Пусть читают, думают, находят противоречия, идут своим путем. Главное, чтобы мысль оставалась творческой, а не превращалась, согласно известной метафоре Хайдеггера, в нечто подобное «дохлой рыбе».

Поэтому, думаю, можно рассчитывать на самые разные, главное – свободные и творческие варианты отношения к философии, в том числе и к русской. Кто-то будет увлечен Шопенгауэром или Делёзом, кто-то, допустим, Розановым. Для кого-то Розанов будет пустым местом, он будет говорить: «ну, вот Фрейд, а где-то там Розанов»... Но это всего лишь мнения и оценки, и ценность их невелика. Можно сказать, что есть известные работы, в том числе зарубежных исследователей, в которых эти мыслители (Розанов и Фрейд) сопоставляются и так далее. Разные позиции возможны. Это просто факт. Пусть будет бахтинская полифония. Только не будем забывать, что когда Бахтин, например, говорит о великом явлении карнавализации, то уточняет, что есть мировое культурное явление, а есть богемная карнавализация, сводимая, по сути, к идеологическим репликам. Нам с Михаилом Александровичем довелось участвовать в Бахтинских чтениях, и один известный бахтиновед как раз очень скептически оценивал многие тенденции освоения творческого наследия Бахтина. Разнообразие же в восприятии тех или иных фигур и проблем в истории философии всегда было и будет. Задача историка философии не в том, чтобы предложить набор единственно верных ответов, а в том, чтобы углубить понимание, расширить его горизонты.

**М.А. Маслин.** Я хотел кое-что добавить. В России в Институте философии под эгидой ЮНЕСКО в 2012 г. состоялся Всемирный день философии. И на секции по истории философии прекрасно выступил наш маститый историк преимущественно западной философии Эрих Юрьевич Соловьев, который неожиданно в качестве метафоры прибегнул к рассмотрению творчества Николая Федоровича Федорова. Он опирался на две метафоры: философия как метафора театра и философия как метафора музея. Федоров высшим очагом интеллектуальной культуры считал музей, и по его мысли, философ должен быть существом музееобразным. В противоположность той философии, к которой применима метафора театра. Философия как театр не созидает, она разрушает. То, чем занимается постмодернизм, и является деконструкцией, разрушением. А идея Федорова о том, чтобы философ был существом музееобразным, заслуживает высшего внимания. На этом мы с Эрихом Юрьевичем полностью солидаризировались, так запад и восток сошлись.

**Ю.В. Синеокая.** Спасибо большое. Может быть, есть еще какие-то вопросы и реплики?

**Вопрос.** Вопрос Михаилу Александровичу, отчасти Вячеславу Владимировичу. Что для вас есть русская философия? Можно ли очертить какие-то границы? Вячеслав Владимирович, вот Юлия Владимировна говорила про российскую философию и отечественную – можно ли очертить границы?

**В.В. Сербиненко.** В узком смысле вопрос касается названия кафедр: у нас «история отечественной философии», у Михаила Александровича – «русской философии». Ну, если мы считаем, что все судьба, то название «отечественная философия» так и возникло, судьба такая... Если же мы считаем, что все случайно, значит, так случилось, мы не выбирали это название, но должен сказать, что в современном контексте – оно очень достойное.

**М.А. Маслин.** Я часто при ответе на вопрос «что такое русская философия?» прибегаю к определению Бориса Петровича Вышеславцева, автора замечательного текста, который называется «Вечное в русской философии». Он буквально пишет о том, что нет никакой ни на что не похожей русской философии, именно потому что все ее основные вопросы являются вопросами мировой философии. Но способ их решения глубоко своеобразен. Поэтому неправы те авторы, которые хотят найти какие-то небывалые темы, небывалые проблемы в русской философии, которых не существовало бы в других философиях, инациональных по отношению к русской. Даже не вполне прав и Зеньковский, автор широко известного двухтомника, когда утверждал, что русская философия антропоцентрична, историософична и социально привержена. Но разве французская философия не историософична? Кто ввел термин «философия истории»? Вольтер. А что, немецкая философия не антропоцентрична? Автором философской антропологии является Макс Шеллер. И так далее. Не из каких-то особых проблем выводится своеобразие русской философии, а из своеобразного решения универсальных философских проблем. Русская философия находится по отношению к социокультурной реальности, в которой она возникла, в состоянии детерминированности, обусловленности. Она вторична по отношению к реальности, впечатляющей реальности, которая не может сама себя озвучить. Россия не может говорить сама за себя, она молчит, а история философии говорит за нее. Это, кстати, не совсем моя мысль, а мысль известных итальянских популяризаторов истории философии Дж. Реале и Д. Антисери. Они говорят во введении к своей книге, что всякий философ вообще интересен не только тем, что он написал, но и тем, о чем он молчит. То есть традицией, которой философ дает начало.

Но ни один философ, даже самый великий, не мог сказать: «я основал традицию». Это выявляется уже потом, это историки философии говорят, что имярек основал традицию. И вот то, что я называю историко-философским россиеведением, является ответом в виде «озвучивания» той впечатляющей реальности, которая называется Россией. Это, конечно, не полный ответ, но это один из ответов.

**Ю.В. Синеокая.** Спасибо большое. Боюсь, что у нас есть время еще только на один вопрос.

**Вопрос.** Вопрос к Михаилу Александровичу. Есть ли какое-то особое место еврейского вопроса в русской философии?

**М.А. Маслин.** Есть, конечно. «Да будь благословен русский! Да будь благословен и еврей». Кто сказал? Сказал Василий Васильевич Розанов. Который всю жизнь испытывал зависть к еврейскому народу, поскольку у евреев на столь большой высоте культ семьи, деторождения, всего, что связано с семейственностью, с полом – он буквально был захвачен всем, что связано с еврейским бытом. Завидовал! И завидовал, например, Михаилу Осиповичу Гершензону, потому что вот русские не написали ничего, не издали ничего о Киреевском, о Чаадаеве, а Гершензон взял и издал два тома Киреевского и два тома Чаадаева.

**В.В. Сербиненко.** Ну, в конце жизни Розанов проходит через свое последнее увлечение – Древним Египтом.

**М.А. Маслин.** Это да. Это его и разорило. Он собирался издать книгу о древнем Египте, это был его последний масштабный проект, который его разорил. Этнические евреи действительно играли большую роль в истории русской философской мысли. Семен Франк был православным, а вот Лев Шестов не был православным. Но и не был особенным иудеем, он был сам по себе. В целом же для русской философии более чем характерна полиэтничность. Напомню о том, что основателем панславизма был Юрий Крижанич, хорват, это XVII в.. К сожалению, в новых независимых государствах Прибалтики, образовавшихся после распада СССР, забывают о вкладе русских мыслителей в развитие национальных нерусских культур.

**В.В. Сербиненко.** Допустим, Карсавина они не забывают.

**М.А. Маслин.** Действительно, первым литовским философом европейского масштаба был Лев Платонович Карсавин. Который, как известно, читал лекции по-литовски, изучил этот трудный язык и написал по-литовски историю западной культуры. Вадим Валерьевич Васильев, заведующий кафедрой истории зарубежной философии в МГУ, отыскал редкую книгу, изданную по-немецки в 1790 г., автором которой был некий Передумин Колыванов. Впоследствии Васильев перевел эту замечательную книгу на русский язык. Поначалу он считал автором книги князя Андрея Ивановича Вяземского, отца поэта Петра Андреевича Вяземского. Последнее, к чему он пришел, заключается в том, что автором книги «Размышления о человеческом духе и его отношении к миру», был некий русский немец по фамилии Фельдштраух. Он и скрывался под псевдонимом Передумин Колыванов.

**Ю.В. Синеокая.** Спасибо большое, Вячеслав Владимирович, Михаил Александрович, Владимир за нужный и интересный разговор.

## Список литературы

- Бахтин М.М.* Беседы с В.Д. Дувакиным. М.: Согласие, 2002. 398 с.  
 Россия и Азия. Векторы цивилизационного развития. Четвертый форум «Бердяевские чтения». М.: Фонд ИСЭПИ, 2015. 288 с. (Тетради по консерватизму. № 5.)  
*Шпидлик Т.* Русская идея: иное видение человека / Пер. с фр. В. Зелинского, Н. Костомаровой. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. 462 с.

## Russian philosophy in Russia and abroad

### *Mikhail Maslin*

Lomonosov Moscow State University. 1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: rf@philos.msu.ru

### *Vladimir Medenitsa*

Logos Publishers. 11/11 Čingrijina, Belgrade, 11000, Serbia; e-mail: vladivirmedenica@yahoo.com

### *Vyacheslav Serbinenko*

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya sq., Moscow, GSP-3, 125993, Russian Federation; e-mail: v.v.serbinenko@gmail.com

### *Yuliya Sineokaya*

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

Scholars participating in the panel discussion attempted to answer such questions as What is the ‘Russian’ in Russian philosophy? What are the main problems of Russian philosophy? What is specifically national in Russian philosophical thinking? What languages are the languages of Russian philosophy, beside Russian? What attitude the Russian philosophy has toward the philosophy of West and East? Why Russian philosophy is so popular in the Slavic world? What is the possible significance of Russian philosophical ideas for today?

**Keywords:** Russian philosophy, philosophy in Russia, ‘national philosophy’, history of philosophy, national and cultural identity, Russian studies

## References

- Bakhtin, M.M. *Besedy s V.D. Duvakinym* [Conversations with V.D. Duvakin]. Moscow: Soglasie Publ., 2002. 398 pp. (In Russian)  
*Rossiya i Aziya. Vektory tsivilizatsionnogo razvitiya. Chetvertyi forum “Berdyayevskie chteniya”* [Russia and Asia. Tendencies of civilization development. The fourth forum “Berdyayev readings”]. Moscow: ISEPI Foundation Publ., 2015. 288 pp. (Tetrad po konservatizmu, No. 5) (In Russian)  
 Shpidlik, T. *Russkaya ideya: inoe videnie cheloveka* [The Russian idea: a different vision of human], trans. by V. Zelinskii and N. Kostomarov. St.Petersburg: Oleg Abyshko Publ., 2006. 462 pp. (In Russian)

## ГУСТАВ ШПЕТ И ЛЕВ ШЕСТОВ: ДРУЗЬЯ И АНТИПОДЫ (две интерпретации феноменологии Эдмунда Гуссерля)\*

**Участники:** *Мариза Денн, Т.Г. Щедрина, Б.И. Пружинин*  
**Организатор проекта и ведущая – Ю.В. Синеокая**

*Денн Мариза* – профессор университета Бордо-Монтень, Бордо. **Université Bordeaux Montaigne** Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine. 10, esplanade des Antilles, F. 33607 Pessac, France; e-mail: maryse.dennes@u-bordeaux-montaigne.fr

*Пружинин Борис Исаевич* – доктор философских наук, главный редактор журнала «Вопросы философии». Российская Федерация, 117279, г. Москва, ул. Профсоюзная, д. 90; ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; профессор кафедры философии. Дальневосточный федеральный университет (ДВФУ). Российская Федерация, 690950, г. Владивосток, ул. Суханова, 8; профессор Факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: prubor@mail.ru

*Синеокая Юлия Вадимовна* – доктор философских наук, профессор РАН, заведующая сектором истории западной философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: sineokaya@iph.ras.ru

*Щедрина Татьяна Геннадьевна* – доктор философских наук, профессор кафедры философии Института социально-гуманитарного образования. Московский педагогический государственный университет. Российская Федерация, 119991, г. Москва, ул. Малая Пироговская, д. 1, стр. 1; профессор кафедры философии. Дальневосточный федеральный университет (ДВФУ). Российская Федерация, 690950, г. Владивосток, ул. Суханова, 8; редактор журнала «Вопросы философии». Российская Федерация, 117279, г. Москва, ул. Профсоюзная, д. 90; e-mail: tan-nigra@yandex.ru

В центре внимания выступающих две интерпретации феноменологии Эдмунда Гуссерля: Густава Шпета и Льва Шестова. Каждый из них шел своим путем в философии, но это не мешало им дружить и делиться «несозревшими мыслями». В семейном архиве сохранились письма Шестова к Шпету, благодаря которым можно воссоздать ситуацию их общения. Письма Шпета к Шестову, по-видимому, не сохранились, но благодаря его письмам к Наталье Константиновне Гучковой (1912, 1914 гг.), в которых обнаруживается шпетовская особенность письма – предельно подробное описание того или иного события-разговора, – полемика между Шпетом и

\* Выступление Т.Г. Щедриной подготовлено при финансовой поддержке гранта РГНФ. Проект № 14-03-00399 Феноменологические штудии Густава Шпета как основа его «философской жизни» (историко-философская реконструкция архива).

Шестовым преодолевает время и становится для нас реальностью. Участники встречи попытались «войти» в разговор между двумя философами, который многое проясняет в их опубликованных трудах. Центральная тема их разговора – философский скептицизм, актуальный и сегодня.

**Ключевые слова:** история русской философии, феноменология, скептицизм, Лев Шестов, Густав Шпет, Эдмунд Гуссерль

---

\* \* \*

**Ю.В. Синеокая:** Наша сегодняшняя встреча посвящена творчеству двух знаменитых русских философов – Г.Г. Шпета и Л.И. Шестова. Разговор у нас будет интересный потому, что поведут его три очень разных собеседника. Прежде всего, позвольте представить вам Татьяну Геннадьевну Щедрину, профессора, доктора философских наук, исследователя архивов. Думаю, не ошибусь, если скажу, что большая часть публикуемых сегодня архивных находок по русской философии принадлежит именно ей. Она – подвижник истории отечественной философии. Другой участник беседы – профессор Университета Бордо Мариза Денн. Профессор Денн специально приехала в Москву, чтобы принять участие в двух важных событиях философской жизни нашего города – в конференции, посвященной творчеству Вячеслава Ивановича Иванова, и в нашем проекте «Реплики». Благодаря многолетней исследовательской работе Маризы Денн, книги многих классиков русской философии рубежа XIX–XX вв. были переведены на французский язык, в частности профессор Денн перевела и опубликовала во Франции книгу Густава Шпета «Явление и смысл». Наш третий участник сегодняшнего разговора – Борис Исаевич Пружинин, человек известный, публичный, доктор философских наук, профессор, главный редактор одного из ведущих философских журналов нашей страны – «Вопросы философии».

Мне бы хотелось, чтобы наш разговор начала именно Татьяна Геннадьевна. Дело в том, что, во-первых, Густав Шпет – это ее любимый философский герой, а во-вторых, сегодня день его рождения. Конечно же, это не случайное совпадение. Мы так задумали заранее, чтобы наш сегодняшний разговор состоялся именно в этот памятный день. Открою вам еще один важный секрет: Татьяна Геннадьевна не далее как пару дней назад вернулась из Франции, где работала с архивными материалами Льва Шестова. Она привезла много интересных документов, которые будут использованы при организации ряда выставок, посвященных 150-летию философа. 2016 год – юбилейный для Шестова, осенью этого года запланирована большая международная конференция, посвященная творчеству Льва Шестова, которая будет проходить в Москве и в Санкт-Петербурге.

**Т.Г. Щедрина:** Прежде чем мы начнем наш диалог, я хочу поблагодарить правнучатых племянниц Л.И. Шестова Анну Лоран и Татьяну Игоревну Балаховскую за предоставление материалов семейного архива Льва Исааковича Шестова.

Лев Исаакович Шестов и Густав Густавович Шпет – это знаковые фигуры не только для русской философии, но и для всей современной философии. Мы представим актуальные сегодня идеи этих философов в контексте

их судеб и попытаемся прояснить траектории их интеллектуальных поисков, а также проблематизировать смыслы их исканий, обращаясь к современным контекстам.

Лев Шестов и Густав Шпет познакомились в Киеве, как об этом пишет Н.Л. Баранова-Шестова. Точное время их встречи узнать не удалось, в архивах каких-либо упоминаний об этом я не нашла. Но сохранились письма Шестова Шпету. Они, кстати, разрознены между двумя архивами – между личным архивом Шпета и Отделом рукописей Российской государственной библиотеки. А также сохранились письма Шпета к его невесте Наталье Константиновне Гучковой, где он описывает встречи с Шестовым в разное время. Начать я хочу с того, что долгое время оказывалось у нас вне поля зрения исследователей – с документов, демонстрирующих настоящую дружбу и интеллектуальную созвучность, которые связывали этих двух философов. Это казалось невозможным при различной направленности их философских интересов. Однако для Шестова это различие не было препятствием – дружеское сближение и было его философской жизнью, он в душах людей искал истину. Так, к примеру, он дружил с Э. Гуссерлем, они были, можно сказать, друзья и антиподы, с М.О. Гершензоном, с С.Н. Булгаковым и др.

Шпет и Шестов встречались в Москве и за границей. Андрей Белый так описывал их встречи и их отношение друг к другу: «Шпет... приверженец Юма и скептик, боготворил философские опыты Шестова. Нас сближала с ним не философия вовсе, а новизна его, афористичность его, тонкий юмор и чуткое отношение к культуре искусства»<sup>1</sup>. В 1912 г. Шпет находился в Геттингене, где слушал лекции Гуссерля. В это время Шестов приезжал к нему, как свидетельствуют письма Шпета к Наталье Гучковой. Вот строки из письма от 11 июня (29 мая) 1912 г.: «Как кстати приехал Шестов! ... Приехал он вчера около 6, посидел у меня до 7, потом пошли к Марии Александровне. Там пробыли до 8, говорили о знакомых, о России, – “вообще”. Потом мы пошли с ним за город, гуляли до 12 ч. ... Главным образом говорили о моей работе, я рассказал свои мысли и планы, – все это обсуждали. Сегодня я ему прочту кое-что из написанного. Остается он до вторника, потом едет к себе в Швейцарию»<sup>2</sup>. И дальше он говорит: «Очень бы я хотел, чтобы ты прочла его книги, я считаю их исключительно выдающимися. Но, с другой стороны, он очень труден для понимания, не потому, что трудно пишет, а по своеобразной манере делать отрицательные выводы, которые большинством и понимаются как скептицизм и пессимизм, между тем я не знаю более ищущего и желающего найти правду, чем он»<sup>3</sup>. В это же время Шестов восклицал в одном из разговоров с Евгенией Герцык: «Это я скептик? – когда я только и твержу о великой надежде, о том, что именно гибнущий человек стоит на пороге открытия, что его дни – великие кануны»<sup>4</sup>.

Все эти свидетельства говорят нам о том, что, несмотря на разность позиций (к которой мы ниже еще вернемся, ибо эта разность требует пояснений), Густав Шпет и Лев Шестов находили общие, сближающие их философские темы. Шпету особенно нравилось то, что Шестов взламывал догматические формы морали. Действительно, он ставил вопросы именно там, где морализаторство выходило за рамки философствования, превращалось в догму. И я полагаю, именно сегодня очень важно пристально присмотреться к тому, что объединяет таких несхожих мыслителей, как Шестов и Шпет.

<sup>1</sup> *Белый А.* Между двух революций. М., 1990. С. 559–560.

<sup>2</sup> Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. М., 2005. С. 66.

<sup>3</sup> Там же. С. 66–67.

<sup>4</sup> *Баранова-Шестова Н.Л.* Жизнь Льва Шестова: в 2 т. Т. 2. Париж, 1983. С. 120.

Их современница Евгения Герцык тоже пыталась ответить на этот вопрос: «Это не группа идейных союзников, как были в прошлом, например, кружки славянофилов и западников. И все же связывала их не причуда личного вкуса, а что-то более глубокое. Не то ли, что в каждом из них таилась взрывчатая сила, направленная против умственных предрассудков и ценностей старого мира, против иллюзий либерализма, но вместе с тем и против декадентской мишуры, многим тогда казавшейся последним словом? <...> У каждого было свое видение будущего, стройное, строгое, определяющее весь его творческий путь»<sup>5</sup>.

**Б.И. Пружинин:** Я думаю, что сегодня, из опыта прошедшей с тех пор истории, можно, если угодно, дополнить сказанное Герцык: они надеялись и стремились в это будущее, очень тонко чувствуя симптомы надвигающегося кризиса и пытаясь выйти из него к новым горизонтам. Татьяна Геннадьевна Щедрина – профессиональный историк философии, а я занимался всю жизнь тем, чем занимался Гуссерль: теорией познания. В центре моих интересов всегда было научное познание, наука. И когда я читаю тексты Шестова и Шпета, когда я сопоставляю взгляды Шестова, Шпета и Гуссерля, то у меня возникают коннотации, очень тесно связанные с тем, что сегодня происходит в науке и с наукой – кризис, симптомы которого они прочувствовали, уже есть. Историко-философское исследование, это ведь не просто описание старых текстов, это всегда реконструкция их смысла из дня текущего. Это всегда выход на какие-то современные актуальные темы, на сюжеты, соотносимые с проблематикой нынешнего дня. Именно поэтому вдруг обостряется интерес к тем или иным философам и идеям прошлого. Они становятся современными, даже злободневными.

Мой, так сказать, эпистемологический интерес к Шестову и Шпету связан с тем, что в их время начала меняться реальность научного познания. Они это чувствовали. Они это воспринимали. Как они это представляли? Мы еще будем об этом говорить. Но они ощутили это движение и сумели его так или иначе выразить. Ибо были философами, т. е. были способны выхватывать из происходящего у всех на глазах его, мало кому доступный, смысл и (очень по-разному) рационализировать свое восприятие происходящего. Шпет и Шестов сумели! Они чувствовали, как менялась ткань жизни, в том числе как менялся статус знания и познания. Замечу: в 1919 г. Макс Вебер написал свою знаменитую статью «Наука как призвание и профессия». Наука превратилась в профессию, отнюдь не всегда совпадающую с призванием. Слушатели, которым Вебер читал лекцию по этой статье, были в шоке. Я недавно рассказал об этой статье аспирантам НИУ ВШЭ, и для них это было неожиданностью – не потому, что они узнали что-то новое о «нормальной науке», просто о смысле, о культурном смысле их деятельности им никто так не говорил. Шпет и Шестов не просто видели, но осознавали происходящее на их глазах. Впрочем, я склонен думать, что истоки их прозорливости коренятся в особенностях русской философии.

**Т.Г. Щедрина:** Действительно, в программной статье первого номера журнала «Вопросы философии и психологии» главный редактор Николай Яковлевич Грот писал, что главная задача русской философии состоит в том, чтобы «...построить цельное, чуждое логических противоречий, учение о мире и о жизни, способное удовлетворить не только требованиям нашего ума, но и запросам нашего сердца»<sup>6</sup>. Эту философскую установку так или

<sup>5</sup> Герцык Е.К. Воспоминания. Париж, 1973. С. 162.

<sup>6</sup> Грот Н.Я. О задачах журнала // Вопросы философии и психологии. 1889. № 1. С. IX.

иначе принимали и Вл. Соловьев, и Лопатин, и Трубецкие. Шпет определил эту установочную задачу как «положительную философию на русской почве». И она так или иначе проявлялась и у самого Шпета, и у Шестова, и у Франка. В общем, у самых разных мыслителей мы можем найти разные формы проявлений этой философской традиции на русской почве.

**Б.И. Пружинин:** Вы знаете, сейчас одна из самых актуальных тем в эпистемологии – это вопрос о том, как соединить ценностные и собственно гносеологические компоненты познания. Русская философия эту проблему приняла, она ее почувствовала тогда, когда многим казалось, что ценности – сугубо внешнее измерение научного познания. И, между прочим, в этом плане русская философская традиция обладает сегодня одним важным идейным преимуществом, которым грех не воспользоваться в современной философской ситуации. Сегодня просвещенческие убеждения по поводу роли рационального знания подверглись уничтожающей критике со стороны постмодернистской философии; результат – господство релятивистской эпистемологии. Между тем русская «положительная» философия по крайней мере на полстолетия раньше противопоставила просвещенческим иллюзиям положительную программу и подвергла их значительно более тонкой критике. И это сегодня чрезвычайно интересно.

**Т.Г. Щедрина:** Но вернемся к теме нашего разговора. Как раз в 1912 г. Шпет писал вторую часть «Истории как проблемы логики», где он пытался найти ответы на вопрос: как к историческому познанию, которое не имеет дела с повторяющейся реальностью, приложить логику? Как логика может быть приложена к исследованию непрерывно меняющейся действительности, в которую мы погружены? И вот именно эта проблема – проблема исторического познания – стала предметом разговора между Шпетом и Шестовым при их встрече в Геттингене в 1912 г. А в 1914 г. в их разговор на эту же тему «входит» Гуссерль. И разговор приобретает форму спора по поводу Гуссерля. При этом в опубликованных письмах того периода не содержится ничего по существу обсуждаемой ими темы. Однако определенная сфера вполне предметного разговора между Шпетом и Шестовым может быть реконструирована при обращении к письмам из архива Шпета. В частности, в письме Шестова к Шпету от 11 июля 1914 г., которое уже упоминалось – оно оказалось разрозненным между двумя архивами, – Шестов замечает: «А я Гуссерля вполне понимаю, что он Вами так дорожит. Хотя у меня нет теперь досуга, но все же я нет-нет и почитаю Вашу книгу. Ведь она чертовски трудна (речь идет о книге “Явление и смысл”, которую перевела Мариза Денн. – Т.Щ.) – и я прямо дивлюсь, как это Вы справились с задачей. Форменная головоломка – даже в Вашей краткости, сжатости и все-таки ясности (насколько возможно для Гуссерля!) изложения. По существу, конечно, в письме не напишешь ничего. У меня большое желание узнать, что он для себя думает, какое отношение и связь имеют его *Untersuchungen* с теми волнениями и беспокойствами, которые в нем вызывают Толстой и Достоевский. Хотел бы знать – если будет случай, спросите, что он думает об Ибсене и Нитше. Может, таким образом подберем, наконец, ключ к его интуиции. Зачем она ему? Чтоб спасти науку или открыть новый путь человеческого достижения?»<sup>7</sup>.

**Б.И. Пружинин:** Наверное, переводчик «Явления и смысла» может сказать, насколько эта книга сложна.

<sup>7</sup> Густав Шпет: жизнь в письмах. С. 333.

**М. Денн:** Понятно, что мы обращались к Шпету прямо, не через Шестова. И значит, прежде всего мы сосредоточивали внимание на феноменологии как таковой. Мы заинтересовались феноменологическими взглядами Шпета в контексте западной философской культуры, в контексте французской и немецкой культуры. И уже с этой точки зрения мы обращались к русской культуре с ее специфичным взглядом, и первоначально, в общем-то, нам не так трудно показалось это. Кстати, сам перевод стал возможен благодаря Елене Владимировне Пастернак, которая передала в конце девяностых годов текст «Явления и смысла». Во Франции тогда в Национальной библиотеке был только текст по-английски – перевод, осуществленный Т. Неметом в 1991 году. Кстати, мы обнаруживали в нем кое-какие ошибки.

**Т.Г. Щедрина:** Как и в любом переводе, надо полагать.

**М. Денн:** Да, всегда можно спорить с переводчиком. Еще Т. Немет отослал нам перевод «Сознания и его собственника» на английский несколько месяцев тому назад. А мы отослали ему перевод на французский «Скептик и его душа», который мы еще не опубликовали. Мы будем переписываться, чтобы говорить о трудностях, которые мы встретили и в английском, и во французском языке при переводе текстов Шпета.

**Т.Г. Щедрина:** Кстати, в 2014 г. было сто лет «Явлению и смыслу», и журнал «Вопросы философии» в связи с этим событием провел «круглый стол». В нем участвовали практически все переводчики книги «Явления и смысл» – из Франции, Венгрии, США, Германии.

**М. Денн:** Ну, конечно, я шутила, когда говорила, что нам не показалось трудно. Конечно, трудно. И особенно проблема терминологии. Надо уточнить все понятия, все концепты, чтобы перевод на французском языке соответствовал именно феноменологической традиции, которая есть во Франции. Поэтому не надо переводить, ориентируясь только на русский язык. Раз Шпет ссылается на Гуссерля, то надо, конечно, обратиться и к немецкому языку и посмотреть, как на французский язык Рикер перевел Гуссерля и т. д.

**Т.Г. Щедрина:** Самая главная идея «Явления и смысла» выражена в следующем размышлении Шпета: «Вопрос о социальном бытии потому является таким плодотворным вопросом, что ответ на него обнаруживает неполноту или недоговоренность в том разделении, которое было произведено нами в самом начале и было принято до сих пор, как достаточное, именно разделение интуиций на интуиции опытные и идеальные. Является ли это разделение исчерпывающим, достаточно ли признать эти два рода интуиций, чтобы показать возможность всякого познания, – другими словами, всякое ли бытие дается нам только в интуициях этих двух родов? <...> Между чувственной интуицией и идеальной есть еще нечто “третье”, что не составляет вида каждого из этих родов, и что впервые только показывает, как суть оба эти рода интуиций, и что, поэтому, занимает совершенно самостоятельное место в отношении их обоих»<sup>8</sup>. Между прочим, сказанное Шпетом означает, что Гуссерль не ставит вопрос о бытии словесном. О бытии слова.

**Б.И. Пружинин:** Впервые я прочитал работу Шестова где-то в 1978–1979 гг. Это была книга «На весах Иова» – принесли перепечатанный на машинке текст. Кто-то перепечатал издание “Умка-press”, и распечатка «ходила» по Институту философии «из рук в руки». Принес, по-моему, В. Кормер. Ну, во всяком случае, через «Вопросы философии» такого рода литература к нам приходила. Конечно, Шестова можно было читать и в спецхране, но

<sup>8</sup> Шпет Г.Г. Явление и смысл // Шпет Г.Г. Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 121–122.

у меня были иные интересы. А вот когда прочитал, сфера моих интересов резко расширилась. Так вот, когда я позднее, уже в рамках моих расширенных эпистемологических интересов, читал работы Шестова, мне показалось, что Шестов уловил тот же самый «пробел» в феноменологии Гуссерля, что и Шпет. Только «видение будущего» повело его в другую сторону. Шпет двигался к языку, к словесной реальности, к логике. Шестов – к психологии, к экзистенциально-чувственному переживанию реальности. Да и «пробел» этот они уловили именно потому, что сам Гуссерль достаточно отчетливо осознал и симптомы кризиса науки, и необходимость поиска новых культурных перспектив. Мне так показалось.

**Т.Г. Щедрина:** Да, и я бы с этим согласилась. Именно эта психологистическая интенция Шестова очень ясно проступала, когда мы разбирали в архиве письма, которые цитировала Баранова-Шестова. Она очень часто прибегает либо к отточию, либо просто констатирует – «неразборчиво». А мы с Т.И. Балаховской нашли одно очень интересное письмо, посвященное Бёме, которое процитировано у Барановой-Шестовой с купюрами. Там нет одного ключевого слова, которое было главным глаголом для Шестова и которое осталось как бы за кадром в этой цитате. Бёме важен не тем, что он для немецкого идеализма открыл пути, говорит Шестов, а тем, что эти идеи его... – тут неизвестное слово. И там оказалось «пытали». Для Шестова, стало быть, важно было, какие муки испытывал Бёме, когда он рождал идеи. В 1917 г. Шестов публикует статью «Memento mori. По поводу теории познания Гуссерля». Ключевая фраза этого текста, на наш взгляд с Борисом Исаевичем Пружининым: «Не всегда задача философии... – дать возможность человеку от субъективного высказывания переходить к объективному и, таким образом, превращать ограниченные переживания в безграничные. Это удалось теперь и Эдмунду Гуссерлю. ... На его призыв откликнулись сотни голосов. Кто теперь не владеет абсолютной истиной? <...> Люди снова погрузились в свой безмятежный рационалистический сон – до первого, конечно, случая. ... А мир потрясают события, которые, конечно, никак не улягутся в “идеальную” закономерность, вновь открытую геттингенским философом. Проснутся ли люди – или мир до скончания веков обречен на непробудный сон? <...> И все же рационализму, со всеми его “аргументациями из следствий” и угрозами сумасшедшего дома, не дано заглушить живущего в людях смутного чувства, что последняя истина... лежит по ту сторону разума и разумом постижимого»<sup>9</sup>.

**Б.И. Пружинин:** Вообще, я не сторонник таких психологизирующих взглядов, во всяком случае, в их крайних формах. Я рационалист по сути своей. Или по воспитанию, уж не знаю. Хотя у меня ощущение такое, что, как правило, философы компенсируют в себе свое исходное и борются с этим. И поэтому где-то во мне глубоко живет иррационалист. Может быть потому, что я долго занимался псевдонаукой различного рода – от астрологии до политологии. Но важно другое, на мой взгляд. Важно, что Шестов прочувствовал реальность и сумел это выразить. Я повторю мысль, которая у меня постоянно возникала при чтении Шестова: нельзя просто погружаться в его тексты, в его фразы, в его языковые конструкции. Чтобы понять, что он сказал, – нужно обратиться к историко-культурному контексту. И то, что он сумел разглядеть, прочувствовать и выразить, сегодня это стало очень актуальным. Вы посмотрите на состояние современной теории познания. Способна ли современная эпистемология сформулировать хоть какой-то критерий,

<sup>9</sup> Шестов Л.И. Memento mori. (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопросы философии и психологии. 1917. № 139–140. С. 67–68.

позволяющий хотя бы приблизительно отличить знание от мифа, научную теорию от идеологической конструкции? Ведь с точки зрения господствующих ныне эпистемологических концепций ученые просто договариваются, что принимать за знание, а что не принимать. Можно с Шестовым спорить, можно соглашаться, но мне очевидно, что он обнаружил что-то, что и сегодня в науке присутствует, и очень ярко, и очень основательно. Он искал истину в душах современников. Сегодня ученые вообще-то не употребляют термин «истина», они его потеряли.

**Т.Г. Щедрина:** Еще о 1917 г. В это время погиб сын Шестова Сергей. Более точно неизвестно, когда это произошло, он погиб на войне. И в это время появляется его пронзительная статья, где он воспринимает Гуссерля как классического рационалиста, не замечая, что Гуссерль фактически уже ставит под вопрос именно классический рационализм. Долгое время мы не знали, существует ли какой-то ответ Шпета на эту статью. Оказалось, что в архиве Шпета сохранились заметки о Шестове, которые я (с трудом) расшифровала. Это была критика текста “Memento mori”, а также статьи Шестова «Самоочевидные истины», которая появилась в первом выпуске ежегодника «Мысль и слово» под редакцией Шпета: «Шестова преследует призрак, но этот призрак был некогда жив, – тогда Шестов был бы весьма ценен. Он опоздал ровно на 48 лет, – считая с первого провозглашения: Zurück auf Kant! С тех пор само кантианство задается уже новыми задачами, а Шестов все еще с жаром неокантианских прозелитов ратует против претензий метафизики. Итак, в 1001 раз провозглашается, что философии как знания нет, а философия продолжает свое дело; – Движения нет, сказал мудрец брадатый...»<sup>10</sup>.

Этот текст опубликован в седьмом томе сочинений Шпета «Философская критика: отзывы, рецензии, обзоры». Но Шпет не стал дорабатывать и публиковать эти тексты «Заметок...». Я думаю, что прежде всего по психологическим соображениям. Он ответил по-другому. В первом выпуске ежегодника «Мысль и слово» вышла не только статья Шестова, здесь же шпетовская статья «Мудрость или разум» (она коррелирует с текстом Шестова «Афины и Иерусалим»).

В «Самоочевидных истинах» Шестов пишет: «... в противоположность философам-рационалистам, нужно сказать: философия начинается не тогда, когда человек находит бесспорный критерий истины. Напротив, философия начнется лишь тогда, когда человек растеряет все критерии истины, когда он почувствует, что никаких критериев быть не может и что они даже ни за чем не нужны»<sup>11</sup>.

И Шпет меняет свою прежнюю оценку взглядов Шестова. Если в 1912 г. он не считал Шестова скептиком, то теперь, в 1917 г., в «Заметках о Шестове» своеобразный, подчеркнутый, своеобразный скептицизм Шестова ему очевиден:

«Кто-то в нашей литературе уже называл Л. Шестова скептиком. Это и неверно и верно. Когда под словом скептицизм здесь подразумевают современный скептицизм и релятивизм, то эта квалификация – не верна. Современный скептицизм отчаивается в достижении истины и, поэтому, просто отрицает ее; он – негативистичен. Релятивизм провозглашает относительность истины “всякой” и “вообще”, но только затем, чтобы придать вид истинности собственным суждениям. Другое дело скептицизм древних: академиков, Секста Эмпирика. Их просто истина не влекла к себе, не “ин-

<sup>10</sup> Шпет Г.Г. Заметки о Шестове // Шпет Г.Г. Философская критика: отзывы, рецензии, обзоры. М., 2010. С. 210.

<sup>11</sup> Шестов Л.И. Самоочевидные истины // Мысль и Слово. Филос. ежегодник. Вып. I. М., 1917. С. 133.

тересовала» (ср. De profundis: последняя фраза первого абзаца), была для них безразлична; это – индифферентизм. На первом же плане – мораль; и все – sub specie moralitatis»<sup>12</sup>.

**Б.И. Пружинин:** Здесь необходимо кое-что уточнить. Дело в том, что педантично-последовательный Шпет поймал, так сказать, Шестова на неточности, на противоречии внутреннем. Шестов предъявляет претензии Гуссерлю, но ошибается. Шестов достаточно убедительно демонстрирует, что истина относительна, что она всегда частная, что она всегда условная и т. д. и т. п. Но таким образом он описывает именно истину. А после этого говорит, что никакой истины нет. Шпет при этом здесь рассуждает как профессиональный философ. И я не могу не согласиться со Шпетом. Но есть нечто очень важное, значимое в непоследовательности Шестова, имеющее отношение к нынешней ситуации. Современный скептицизм и релятивизм по отношению к истине – это негативная, полностью зависимая от классического рационализма позиция. Она сводится к отрицанию, отрицанию, отрицанию истины. Античный скептик рассуждал бы сегодня иначе: «Истина? Мудрость нам нужна, а не истина. Что рациональное знание нам может дать для счастья? – Только технологии для выживания».

### Список литературы

- Баранова-Шестова Н.Л.* Жизнь Льва Шестова: в 2 т. Париж: La Presse Libre, 1983.  
*Белый А.* Между двух революций. М.: Худож. лит., 1990. 672 с.  
*Герцык Е.К.* Воспоминания. Париж: Умса-Press, 1973. 192 с.  
*Грот Н.Я.* О задачах журнала // Вопр. философии и психологии. 1889. № 1. С. V–XX.  
*Шестов Л.И.* Memento mori. (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Вопр. философии и психологии. 1917. № 139–140. С. 1–68.  
*Шестов Л.И.* Самоочевидные истины // Мысль и Слово: Филос. ежегодник / Под ред. Г.Г. Шпета. Вып. I. М., 1917. С. 106–141.  
*Шпет Г.Г.* Заметки о Шестове // *Шпет Г.Г.* Философская критика: отзывы, рецензии, обзоры / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М., 2010. С. 210–221.  
*Шпет Г.Г.* Явление и смысл // *Шпет Г.Г.* Мысль и Слово. Избр. тр. / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М., 2005. С. 33–188.  
 Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2005. 720 с.

### **Gustav Shpet and Lev Shestov: two friends and antipodes (the two interpretations of Edmund Husserl's phenomenology)**

#### *Maryse Dennes*

Université Bordeaux Montaigne Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 10, esplanade des Antilles, F. 33607 Pessac, France; e-mail: maryse.dennes@u-bordeaux-montaigne.fr

#### *Boris Pruzhinin*

Journal *Voprosy Filosofii*. 90 Profsoyuznaya Str., Moscow, 117279, Russian Federation; Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; Far Eastern Federal University (FEFU). 8 Sukhanova Str., Vladivostok, 690950, Russian Federation; National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: prubor@mail.ru

<sup>12</sup> *Шпет Г.Г.* Заметки о Шестове. С. 219.

**Julia Sineokaya**

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

**Tatiana Shedrina**

Moscow Pedagogical State University. 1/1 Malaya Pirogovskaya Str., Moscow, 119991, Russian Federation; Far Eastern Federal University (FEFU). 8 Sukhanova Str., Vladivostok, 690950, Russian Federation; Journal *Voprosy Filosofii*. 90 Profsoyuznaya Str., Moscow, 117279, Russian Federation; e-mail: tannirra@yandex.ru

The discussion panel is concerned with the two interpretations of Husserl's phenomenology given, respectively, by Gustav Shpet and Lev Shestov. Despite having little in common as philosophers, the two remained close friends and kept exchanging what they called their 'unmatured thoughts'. Shpet family archive has preserved several letters from Shestov which help recreate the context of their conversations. Apparently no letters remain from Shpet to Shestov, but there are Shpet's letters to N. K. Gutchkova (1912, 1914) which amply display his distinctive writing manner full of unusually detailed references to some of the more important points in discussions held elsewhere, and thus present us with a very important evidence of the partly lost polemic. Participants in the panel attempt to enter the imaginary dialogue between the two thinkers and show that in this way much of what is difficult to understand in their published work finds a better explanation. The central topic in this dialogue is philosophical scepticism, no less important today than in their time.

**Keywords:** history of Russian philosophy, phenomenology, scepticism, Lev Shestov, Gustav Shpet, Edmund Husserl

**References**

- Baranova-Shestova, N. *Zhizn' L'va Shestova* [The life of Lev Shestov], 2 vols. Paris: La Presse Libre, 1983. (In Russian)
- Belyi, A. *Mezhdru dvukh revolyutsii* [Between Two Revolutions. In Russian]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1990. 672 pp. (In Russian)
- Gertsyk, E. *Vospominaniya* [Memoirs]. Paris: Ymca-Press, 1973. 192 pp. (In Russian)
- Grot, N. "O zadachakh zhurnala" [Of the objectives of the journal], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1889, No. 1, pp. V–XX. (In Russian)
- Shchedrina, T. (ed.). *Gustav Shpet: zhizn' v pis'makh. Epistolarynoe nasledie*. [Gustav Shpet: Life in letters. Epistolary heritage]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2005. 720 pp. (In Russian)
- Shestov, L. "Memento mori. (Po povodu teorii poznaniya Edmunda Gusserlya)" [Memento mori. (On Edmund Husserl's Theory of Knowledge)], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1917, No. 139–140, pp. 1–68. (In Russian)
- Shestov, L. "Samoochevidnye istiny" [Self-evident truth], *Mysl' i Slovo. Filosofskii ezhegodnik*, Issue I, ed. by G. Shpet. Moscow: G.A. Leman & S.I. Sakharov Publ., 1917. pp. 106–141. (In Russian)
- Shpet, G. "Yavlenie i smysl" [Appearance and Sense], in: G. Shpet, *Mysl' i Slovo. Izbrannye trudy* [The thought and the word. Selected works]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2005. pp. 33–188 (In Russian)
- Shpet, G. "Zametki o Shestove" [Notes about Shestov], in: G. Shpet, *Filosofskaya kritika: otzvyvy, retsenzii, obzory* [Philosophical criticism: reviews, comments, surveys]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010, pp. 210–221. (In Russian)

Научно-теоретический журнал

**Философский журнал / Philosophy Journal**  
**2016. Том 9. Номер 4**

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

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.

Главный редактор: *А.В. Смирнов*  
Зам. главного редактора: *Н.Н. Сосна*  
Ответственный секретарь: *Ю.Г. Россиус*  
Редактор: *М.В. Егорочкин*

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина*  
Технический редактор: *Ю.А. Аношина*  
Корректор: *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 15.12.16.  
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman  
Усл. печ. л. 11,75. Уч.-изд. л. 14,68. Тираж 1 000 экз. Заказ № 30

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
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.
- Языки публикаций: русский, английский, французский и немецкий. При этом к публикации не принимаются статьи и рецензии, написанные на иностранных языках русскоязычными авторами.
- Рукописи принимаются в электронном виде в форматах MS Word по адресу электронной почты редакции: [philosjournal@iph.ras.ru](mailto:philosjournal@iph.ras.ru)
- Объем статьи – от 0,7 до 1,5 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация.
- Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.
- Тексты на древних и восточных языках должны быть набраны в кодировке Unicode.
- 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 страну, индекс, 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. 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. Гонорары авторам не выплачиваются.
- Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.
- Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 318. 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)

**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>**