

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2021. Том 14. Номер 4

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

Редакционная коллегия

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

Редакционный совет

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

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

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

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

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

Подписной индекс каталога Почты России – ПН142

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

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

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

Тел.: +7 (495) 697-66-01

E-mail: philosjournal@iphras.ru

Сайт: <https://pj.iphras.ru>

THE PHILOSOPHY JOURNAL

(FILOSOFSKII ZHURNAL)

2021. Volume 14. Number 4

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

Editorial Board

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

Advisory Committee

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

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 4 times per year

First issue: November 2008

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

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

Subscription index in the catalogue of Russian Post is ПН142

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

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

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

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

E-mail: philosjournal@iphbras.ru

Website: <https://pj.iphras.ru>

В НОМЕРЕ

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

- А.В. Прокофьев.* Этика и психология (на примере исследования стыда).....5
К.Е. Троицкий. О мысленном эксперименте-аргументе «невинная жертва»
и абсолютном моральном запрете на насилие.....22

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

- К.Х. Момджян.* К вопросу о конструировании социальной реальности.....38
А.А. Танюшина. Виртуальный реализм, информационная онтология сознания
и структурный реализм в философии Дэвида Чалмерса.....53
И.Г. Гаспаров. Как душа могла бы быть формой тела?
Аристотелевско-схоластический подход к вопросу
о метафизической природе человеческой личности.....65

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- Д.В. Бугай.* Плотин о падении души.....82
Ф.О. Нофал. «Философская робинзонада» Ибн ан-Нафйса.....98
Mahmoud Nazari, Majid Mollayousefi, Mohammad Sadeq Zahedi.
A comparative study on soul and life in the philosophy of Aristotle and Ibn Sina
(with an emphasis on the book *De Anima and Kitāb al-Nafs from al-Sifa'*).....113
Г.С. Роговян. Простыми словами: Макдауэлл читает Витгенштейна.....126

ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

- Л.В. Спиридонова, А.В. Курбанов.* Неизданные логические сочинения
Герасима Влаха.....144
М.В. Шпаковский. Вопросы-ответы о богословско-философских терминах
в «Книге обличений» протопопа Аввакума.....157

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

- К.Д. Скрипник.* История, современное состояние и метафилософия
оппозиции «аналитическая/континентальная» философия.....174

TABLE OF CONTENTS

MORALS, POLITICS, SOCIETY

- Andrey V. Prokofyev.* Ethics and psychology (the case of shame studies).....5
Konstantin E. Troitskiy. On the “innocent victim” thought experiment
and the absolute moral prohibition of violence.....22

PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

- Karen H. Momdzhyan.* On the question of constructing social reality.....38
Alexandra A. Tanyushina. Virtual realism, information ontology of consciousness
and structural realism in the philosophy of David Chalmers.....53
Igor G. Gasparov. How soul could be the form of body?
An Aristotelian-Scholastic approach to the question
of the metaphysical nature of the human person.....65

HISTORY OF PHILOSOPHY

- Dmitry V. Bugai.* Plotinus on descent of the soul.....82
Faris O. Nofal. “Philosophical robinsonade” of Ibn al-Nafis.....98
Mahmoud Nazari, Majid Mollayousefi, Mohammad Sadeq Zahedi.
A comparative study on soul and life in the philosophy of Aristotle and Ibn Sina
(with an emphasis on the book *De Anima and Kitāb al-Nafs* from *al-Šifa’*).....113
Garris S. Rogonyan. In simple words: McDowell reads Wittgenstein.....126

CHRONICLES OF PHILOSOPHY

- Lydia V. Spyridonova, Andrey V. Kurbanov.* Unpublished Gerasimos
Vlachos’s logical works.....144
Mikhail V. Shpakovsky. The archpriest Avvakum's questions and answers
in relation to the philosophical and theological definitions in his “Book of Rebuke”....157

REVIEWS AND BIBLIOGRAPHIC SURVEYS

- Konstantin D. Skripnik.* The history, contemporary state, and metaphilosophy
of the opposition “analytic/continental” philosophy.....174

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

А.В. Прокофьев

ЭТИКА И ПСИХОЛОГИЯ (НА ПРИМЕРЕ ИССЛЕДОВАНИЯ СТЫДА)

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: avprok2006@mail.ru

В статье проведена проверка обоснованности различных подходов к взаимодействию психологических и этических исследований моральных феноменов. Такое взаимодействие рассматривается в этике как а) разрушительное для моральной философии, б) малопродуктивное для создания теоретического описания морали, в) ведущее к взаимному обогащению сторон и коррекции их методологических установок. Непосредственной основой оценки являются психологические и этические исследования стыда. Автор кратко реконструирует два основных варианта интерпретации этой эмоции в психологии. Сторонники первого варианта усматривают в стыде такую форму эмоционально нагруженного самоосуждения, которая опирается на реальную или воображаемую внешнюю оценку (требует присутствия другого). Сторонники второго отождествляют стыд с таким самоосуждением, которое ориентировано на свойства личности нарушителя нормы, а не на последствия его поступков. На фоне этой реконструкции автор прослеживает, каким образом психологические исследования стыда могли бы использовать ресурсы этического анализа смысла морали и содержания отдельных моральных концептов, а этические исследования могли бы, опираясь на психологию морали, избавиться от субъективизма в создаваемом ими видении общераспространенных форм морального опыта. Такое сотрудничество возможно как по вопросу о демаркации стыда и вины (здесь оно позволяет увидеть в стыде двухфокусную эмоцию), так и по вопросу об их оценке в качестве средств реализации морального идеала (здесь оно позволяет контрастно представить взаимодополнительный характер вины и стыда). Эти выводы свидетельствуют в пользу третьего из указанных выше подходов к взаимодействию этики и психологии.

Ключевые слова: мораль, этика, психология, моральные эмоции, стыд, вина, автономия, гетерономия, адаптивность

Для цитирования: Прокофьев А.В. Этика и психология (на примере исследования стыда) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 4. С. 5–21.

В отношении вопроса об оптимальных способах взаимодействия этики и психологии морали существуют разные мнения. Некоторых философов такое взаимодействие скорее настораживает, чем привлекает. Они рассматривают его в качестве своего рода скользкого склона, ведущего к размыванию

собственно философского взгляда на моральные феномены, к потере уникального ракурса, связанного со способностью метафизически мыслящего теоретика подниматься над эмпирическим содержанием переживаний моральных деятелей, нравов и образцов межличностной коммуникации. Даже исходная установка психологии морали на поиск закономерных механизмов, действующих в сфере морального поведения и вынесения моральных оценок, может восприниматься в качестве радикально противостоящей основной интенции философа, пытающегося помыслить мораль. Тот рассматривает ее в перспективе свободно поступающего субъекта и тем самым выводит из области причинно-следственных зависимостей, исследуемых позитивными науками о человеке¹.

Другие специалисты по этике считают данные, полученные психологами в результате экспериментальных исследований, избыточными для постановки и разрешения большинства вопросов философии морали. Каждый философ, по их мнению, несет в себе собственную лабораторию, позволяющую ему исследовать моральные феномены. Он является обладателем морального мотива, что позволяет ему квалифицированно обсуждать специфику морали в сравнении с другими формами оценки и духовного освоения мира. Он имеет частные моральные интуиции, что позволяет ему переходить в область нормативной этики либо в качестве исследователя особой реальности (реальности ценностей и требований), либо в качестве специалиста по согласованию нормативных убеждений. Психология всего лишь указывает ему на психофизический базис всего того, что он уже знает и с чем успешно работает без дополнительной информации². Обратное влияние (влияние этики на психологические исследования) внутри этих двух позиций тоже находится под вопросом.

Однако в этике существует и другой, гораздо более оптимистичный взгляд на проблему. Он исходит из потребности обеих сторон во взаимодействии друг с другом и прочерчивает направления их взаимного обогащения. В российской этической теории этот взгляд был обоснован и в определенной степени реализован Р.Г. Апресяном. Он предположил, что с помощью психологии можно убедительнее представить включенность морали в индивидуальный, коммуникативный, социальный опыт и раскрыть различные аспекты такой включенности. Обращение к результатам психологических исследований, по его мнению, могло бы стать противовесом стремлению абсолютизировать специфичность морали и интерпретировать такую специфичность метафизически. А в более общем контексте психологические данные могли бы стать основой для «критического испытания» любых теоретических моделей моральных феноменов, вырабатываемых этикой. С другой стороны, выводы этических исследований могут быть полезны для представителей самих эмпирических наук, изучающих мораль, поскольку они довольно часто не обращают сколько-нибудь пристального внимания на выбор

¹ К примеру, у А.А. Гусейнова взаимодействие моральной философии и психологии оказывается заблокировано кантианским по своим истокам выведением моральных оснований действия за пределы его «субъективных причин» (Гусейнов А.А. Сослагательное наклонение морали // Вопросы философии. 2001. № 5. С. 13).

² Хорошим примером этого подхода является позиция Л.В. Максимова, который рассматривает мораль как «социально-психологический (по своему происхождению и субстрату) феномен», но для реконструкции этого феномена не нуждается в выводах психологов (Максимов Л.В. Феномен морали: аналитические этюды. М., 2020. С. 60).

используемого ими обобщенного понимания самой морали, отдельных ее ценностей и процесса их реализации в обществе и индивидуальном поведении. В итоге теоретические основания изучения морали в психологии нередко оказываются тривиальными или предвзятыми, чего можно было бы избежать на основе учета результатов концептуально-аналитической работы, проведенной философами³. Зафиксировав потребность психологов и этиков друг в друге, Апресян предположил, что для продуктивного сотрудничества и те и другие должны существенно скорректировать свои методологические установки. Моральным философам придется мыслить о морали «конкретно, ситуативно, релевантно коммуникативным и интерактивным задачам». А психологам морали придется «выйти за рамки здесь-и-сейчас взаимодействия, непосредственной целесообразности, практичности» и исходить в своих исследованиях из этико-философского понимания морали⁴. Естественно, что при этом психологи не могут быть пассивными реципиентами философских теоретических моделей и неизбежно вовлекаются в их уточнение, развитие, коррекцию и критику. Именно так, по убеждению Апресяна, может быть создано междисциплинарное единство философских и психологических исследований морали.

Принимая в целом проект сближения и сотрудничества психологии и этики, предложенный Апресяном, я бы добавил одно соображение, которое является решающим для замысла данной статьи. Этика не только дает целостное и комплексное описание морального опыта, но и осуществляет оценку и критику тех конкретных форм, которые этот опыт принимает. Оценка и критика опираются на определенное понимание общего смысла или назначения морали. Таким образом, этика совершает челночное движение – от реалий морального опыта к теоретическим обобщениям и обратно от теоретических обобщений к придиричвому критическому анализу ценностно-нормативных представлений, а также индивидуально-психологических, коммуникативных, институциональных систем их практической реализации. Данные психологических исследований играют важную роль как в прямом, так и в обратном движении этической мысли. Психология предоставляет этике материал, уточняющий картину морального опыта в целом и взаимосвязей между его элементами. Она не позволяет этику идти на поводу у своих личных впечатлений и общераспространенных убеждений, которые часто оказываются предрассудками. Психолог, со своей стороны, должен понимать, что он исследует совокупность явлений, которые представляют собой частные реализации идеи морали – реализации более или менее удачные, часто функционально дублирующие друг друга и выполняющие свои функции с разной степенью эффективности. Он должен исходить из того, что в реальном моральном опыте нет предустановленной гармонии, но существуют направления и перспективы гармонизации. Такой теоретической рефлексивности может способствовать использование результатов работы коллег, принадлежащих к этическому цеху, под которыми я понимаю не только современных исследователей, но и классиков этической мысли.

³ Апресян Р.Г. Философско-этические установки психологического изучения совести. Часть I // Психологический журнал. 2019. Т. 40. № 2. С. 43–44.

⁴ Апресян Р.Г. Концепция социально-эмоционального обучения и задачи морального воспитания // Вопросы психологии. 2019. № 1. С. 37.

В данной статье я хотел бы проиллюстрировать проблемы, связанные с взаимодействием этики и психологии на примере одного предмета их перекрестного интереса – моральной эмоции стыда или, вернее, того довольно сложного комплекса индивидуальных свойств, который принято называть стыдом. При этом я буду обсуждать только те формы стыда, которые связаны с поступками, нарушающими ядерное нормативное содержание морали. Оно задано императивом содействия благу другого, который вытекает из убеждения в равной неинструментальной ценности каждого человека и конкретизируется в виде требований невреждения, честности, помощи и заботы. За пределами моего рассуждения, таким образом, окажутся те проявления стыда, которые привязаны к периферийным для морали требованиям – тем, которые регулируют поведение, прямо не затрагивающее интересы и потребности другого человека. Таков во многом феномен полового и телесного стыда, который я выношу за скобки вместе с попытками философов интерпретировать стыд как таковой по образцу его проявлений, связанных с телесностью и сексуальностью.

История психологических исследований стыда (краткий обзор)

Для психологической науки до определенного момента доминирующей моделью понимания стыда была та, которая сложилась в западной философской традиции еще до того, как психология стала самостоятельной дисциплиной. Стыд в рамках этой модели понимался как болезненная реакция нарушителя нормативных стандартов на негативную оценку или на возможность негативной оценки со стороны других людей. В позднейшей, уже критически настроенной к такой интерпретации литературе она получила название социализированной или экстернализованной.

Социализированная или экстернализованная интерпретация стыда отчетливо представлена у Аристотеля в «Никомаховой этике» и «Риторике», позднее она преобладает в средневековых и новоевропейских классификациях страстей. В современную психологию и социологию эмоций социализированная/экстернализованная модель пришла через историко-культурологическую типологию «культур вины» и «культур стыда», в которой была зафиксирована антитеза этих двух переживаний как, соответственно, автономной и гетерономной реакции деятеля на нарушение нормы. Хотя есть и другие «входы». По всей видимости, линия, ведущая от Чарльза Кули к Ирвину Гофману, независима от работ Маргарет Мид и Рут Бенедикт. Если в центре внимания социолога или социального психолога находятся механизмы представления себя другим, то понятие стыда заведомо оказывается для него центральным. Образцовым проявлением обсуждаемой модели в современной социально-психологической мысли является описание стыда Томасом Шефом: универсальный «моральный гироскоп», который посредством негативных переживаний, вызванных реальной или возможной реакцией окружающих на тот или иной поступок, сообщает индивиду о том, что система его социальных связей находится под угрозой⁵.

Однако в середине XX в. в психологии начинает вызревать альтернатива этому мейнстримному пониманию стыда, у которой почти нет precedентов

⁵ Scheff T.J. Shame in Self and Society // Symbolic Interaction. 2003. Vol. 26. No. 2. P. 254–256.

в истории этики и философского анализа страстей и аффектов. Различие между виной и стыдом для сторонников этой альтернативы состоит не в автономном или гетерономном характере негативной самооценки, а в ее объекте. Эта интерпретация появляется у фрейдистов 1950-х гг. и развивается в работах Хелен Блок Льюис и Джун Тэнгни. Специфику стыда для них задает сосредоточенность нарушителя на своей личности, а специфику вины – на своем поступке. Фактор присутствия осведомленного другого (реального или воображаемого) не является при этом необходимым ни для вины, ни для стыда. Если фрейдист Герхарт Пайерс просто совместил два обсуждаемых Фрейдом явления – идеальное Я и сверх-Я – в рамках единой теоретической схемы, а стыд и вину начал рассматривать как два связанных с ними механизма дисциплинирования низших психических инстанций, то Льюис и Тэнгни ввели в оборот широкий эмпирический материал, подтверждающий тезис о разнице фокусов самооценки⁶. Тэнгни, например, изучала ответы испытуемых на вопрос о том, какие обстоятельства могут предотвратить переживание вины и переживание стыда. В случае стыда преобладающим ответом было «если бы я был другим», в случае вины – «если бы я действовал иначе».

В рамках этой десоциализированной и интернализированной интерпретации стыда возникает попытка показать его фатальные недостатки в сравнении с виной. Систематически она была осуществлена Тэнгни. Стыд был охарактеризован ею как безобразная, опасная и разрушительная (обобщающий термин – неадаптивная) эмоция. Подытожить ее критику стыда можно в виде следующих утверждений.

1. *Стыд способствует депрессии.* Многие из признаков депрессии, входящих в ее клиническую картину, непосредственно присутствуют в описании стыда, предложенном Тэнгни. Таковы переживание собственной никчемности и радикальное снижение самооценки. Разрушение способности получать удовлетворение от жизни и снижение интереса к ней (еще две составляющие симптоматики депрессии) лишь подразумеваются этим описанием. Предельными точками в развитии этих тенденций становятся жизненная пассивность и суицидальное поведение.

2. *Стыд подавляет эмпатические реакции.* Человек, испытывающий стыд, настолько погружен в себя, настолько сконцентрирован на своем теряющем ценность Я, что происходящее с другими перестает его интересовать. Страдания и лишения окружающих становятся для него призрачными и безразличными. Вина в этом отношении оказывается полной противоположностью. Чувствующий свою вину деятель изначально сосредоточен на причиненном другому страдании или вреде, что подталкивает его к тому, чтобы видеть ситуацию глазами другого, а в итоге – воспринимать страдание другого как их общее.

3. *Стыд затрудняет совершение тех действий, которые смягчают или устраняют причиненный вред.* Вина способствует публичному признанию деятелем ответственности за совершенное, обращению к пострадавшему с просьбой о прощении, совершению действий, которые могли бы как-то скомпенсировать потери пострадавшего. В свою очередь, стыд, который

⁶ См.: Piers G. Shame and Guilt: A Psychoanalytic Study // Piers G., Singer M.B. Shame and Guilt. N.Y., 1953. P. 15-55; Lewis H.B. Shame and Guilt in Neurosis. N.Y., 1971; Tangney J.P., Dearing R.L. Shame and Guilt. N.Y., 2002.

раскрывает нарушителю нравственную негодность его личности, блокирует все эти линии поведения. С одной стороны, их реализация просто не может дать нарушителю уверенности в коренном изменении его личности. С другой стороны, предполагаемый ими контакт с людьми, знающими о нарушении, заставляет нарушителя вновь и вновь «являть миру» свою отвратительную личность.

4. *Стыд подстегивает гнев и агрессию.* Переживание стыда связано с желанием скрыться, замкнуться в себе, выйти из любых форм коммуникации с жертвой нарушения и другими людьми. Однако стыдящийся человек заведомо не способен это желание удовлетворить. Он продолжает взаимодействовать с осведомленными окружающими, и его личность остается открытой для их суждений. Отсюда следует раздраженная и гневная реакция на их присутствие. Кроме того, переживание стыда настолько тяжело и безысходно, что заставляет нарушителя переносить осуждение с себя на другого (часто – на жертву нарушения). В результате другой превращается для нарушителя в обидчика, который заслуживает воздаяния, в «законный» объект для праведного гнева, оскорблений и даже насильственных действий.

5. *Стыд не способствует улучшению морального характера.* Избавление от стыда потребовало бы скачкообразного изменения личности, а оно, как правило, невозможно. Тэнгни замечает, что лишь люди с беспрецедентной силой духа и высочайшей цельностью личности могут меняться в лучшую сторону на основе данной эмоции. Для большинства индивидов те удары, которые стыд наносит их Я, крайне опасны, предельно болезненны, но совершенно бесполезны.

На основе этих аргументов Тэнгни предложила осуществить масштабный проект преобразования морального опыта, а также воспитательных и пенитенциарных практик общества, состоящий в переориентации самой по себе моральной самооценки и способов ее использования социальными институтами со стыда на более «адаптивную» вину⁷.

Однако в 2000-х гг. представление о стыде, сконструированное Тэнгни, было оспорено в двух направлениях. Во-первых, был проведен ряд эмпирических исследований, которые указывают на то, что независимость стыда от образа осведомленного другого является преувеличением⁸. Во-вторых, было продемонстрировано, что стыд, если он не превратился в доминанту характера, порождает не замыкание в себе и стремление скрыться, а попытки восстановить положительное отношение к собственной личности за счет просоциальных действий. При этом в отличие от вины, которая меняет поведение лишь по отношению к тем, кто пострадал от нарушения, стыд увеличивает вероятность того, что нарушитель будет воздерживаться от причинения вреда и незнакомым ему людям (выводы Илоны Де Хуге, Сигера Бройгельманса, Марка Зиленберга)⁹.

Какими на фоне этой краткой истории психологических исследований стыда видятся отношения между этикой и психологией? Попробую предста-

⁷ См.: Tangney J.P., Dearing R.L. Shame and Guilt.

⁸ См.: Smith R.H., Webster J.M., Parrott W.G., Eyre H.L. The Role of Public Exposure in Moral and Nonmoral Shame and Guilt // Journal of Personality and Social Psychology. 2002. Vol. 83. No. 1. P. 138–159.

⁹ Историю оформления этих выводов см.: Nelissen R.M.A., Breugelmans S.M., Zeelenberg M. Reappraising the Moral Nature of Emotions in Decision Making: The Case of Shame and Guilt // Social and Personality Psychology Compass. 2013. Vol. 7. No. 6. P. 355–365.

вить ответ на этот вопрос на примере двух проблем, значимых одновременно для одной и для другой дисциплины: проблемы демаркации форм морального самоосуждения и проблемы оценки стыда при его сопоставлении с виной.

Демаркация форм морального самоосуждения

В этом отношении психология дала философам важный материал для размышления, касающийся общераспространенного морального опыта и общераспространенного употребления моральной лексики, а философия может предоставить и предоставляет психологам ресурсы систематического концептуального анализа. Поворот, произошедший в психологической трактовке стыда во второй половине XX в., актуализировал для этиков те свойства этого феномена, которые не связаны с реальной или возможной оценкой поведения индивида со стороны других людей. Среди них появились те, кто принял интернализированную и десоциализированную концепцию стыда (к примеру, понимание стыда Джоном Ролзом находилось в русле выводов Пайерса). При этом этики поставили вопрос о дополнительных спецификациях стыда внутри этой концепции. Например, Жюльен Деонна, Рафаэле Родоньо и Фабрицио Терони указали на то, что далеко не любая негативная самооценка, ориентированная на личность индивида, а не на его поступок, может быть названа и в обиходе именуется стыдом. Отбросив целый ряд возможных критериев разграничения, используемых в литературе, они пришли к выводу, что стыд – это интенсивная негативная эмоциональная реакция, возникающая в тех случаях, когда индивид оказывается неспособен воплотить в своей деятельности важные для него ценности даже в какой-то минимально приемлемой (пороговой) степени. Они опирались при этом на анализ сюжетов «Курильщик» и «Романист». Решивший бросить курить человек испытывает стыд в связи с собственной слабостью, закури в одиночестве сигарету, опубликовавший бездарный роман писатель испытывает стыд, даже когда его хвалят и, в особенности, когда это происходит. Оба негативно оценивают свои поступки, а на их фоне – свою личность и делают это безо всякой мысли об осуждении со стороны других людей. Но стыдятся они лишь в том случае, если их способность к успешной реализации их собственных ценностных установок оказывается подпороговой¹⁰. Эти уточнения нуждаются в проверке и апробации эмпирическими методами психологии, но мне представляется, что выводы Деонны, Родоньо и Терони уязвимы уже на уровне концептуального анализа.

Переживания придуманных ими воображаемых персонажей попадают в рубрику «стыд» только тогда, когда мы убеждены, что эмоционально нагруженная негативная самооценка осуществляется либо в виде стыда, либо в виде вины, а третьего не дано. Чувство языка не позволяет назвать то, что переживает курильщик или писатель, виной. Использованию слова «стыд» в этом контексте оно противится не так сильно. Значит, мы имеем дело именно со стыдом. Однако у нас нет оснований считать, что существуют лишь эти две формы негативной самооценки. Сами Деонна, Родоньо и Терони

¹⁰ Deonna J.A., Rodogno R., Teroni F. In Defense of Shame: the Faces of an Emotion. N.Y., 2012. P. 136–137.

упоминают в этой связи и другие переживания: например, разочарование в себе. А когда они разграничивают стыд и разочарование в себе, то делают это по критерию интенсивности или «суровости»¹¹. Но ведь разочарование в себе тоже может быть очень интенсивным. Необходимо также учесть, что, кроме разочарования в себе, существуют презрение к себе, отвращение к себе, интенсивность которых тоже может быть высока.

Я полагаю, что квалификация какого-то негативного переживания, сосредоточенного на собственной личности агента, в качестве стыда остается под вопросом до тех пор, пока мы не подключим традиционный критерий реального или воображаемого присутствия другого. Соответственно, стыд следует рассматривать в качестве двухфокусного механизма самооценки, который одновременно сконцентрирован на личности нарушителя и инициирован реальной или воображаемой оценкой со стороны другого человека. Ни одна из этих характеристик не является более фундаментальной, чем другая, ни одна из них не может рассматриваться как свойство большинства, а не всех случаев стыда. Естественно, что, как и сама гипотеза Деонны, Родоньо и Терони, эта ее критика нуждается в целенаправленной эмпирической проверке. Пока же я вижу, что некоторые психологи по умолчанию принимают гипотезу о двухфокусной природе стыда, но без специального обоснования¹².

Оценка стыда как экстернализованной формы морального самоосуждения

Как я уже заметил выше, выявление специфики и природы феномена стыда для этической теории важно не само по себе, а как часть ее попыток создать целостную картину морального опыта, опирающуюся на определенное представление о смысле морали. Промежуточным вопросом в этом отношении является вопрос о наличии, а при наличии – о специфике моральных санкций. В целом под санкциями понимаются возникающие на основе намеренных усилий негативные последствия неисполнения какого-то требования, призванные поддержать его исполнение. Как известно, правовые санкции являются материальными, т.е. предполагают реальные ограничения нарушителя (его свободы, финансовых возможностей, формального права занимать те или иные социальные позиции и т.д.). Они являются также санкциями внешними, пространство их применения – это не внутренний психический мир индивида, а его взаимодействие с окружающим миром. Моральные санкции, напротив, являются идеальными, т.е. не связанными с материальными ограничениями, и преимущественно внутренними. Они представлены негативными переживаниями деятеля, сопровождающими отрицательную моральную самооценку, или самоосуждение. Стыд является именно таким переживанием. В этой связи дать правильное описание стыда – это значит определиться с параметрами одной из моральных санкций. Но стыд является не единственной моральной санкцией, поэтому в том случае, если на фоне корректного описания стыда будут выявлены его

¹¹ Deonna J.A., Rodogno R., Teroni F. In Defense of Shame: the Faces of an Emotion. P. 87.

¹² См., напр.: Gilbert P. Evolution, Social Roles, and the Differences in Shame and Guilt // Social Research. 2002. Vol. 70. No. 4. P. 1205–1230.

существенные недостатки, его придется признать либо периферийной моральной санкцией, либо санкцией, негодной для морали. Возможными подобными выводами делает некое общее представление о смысле морали, но непосредственной основой для них являются данные психологии о самом стыде. Можно также сказать, что психологическая критика стыда в каких-то своих проявлениях легко превращается в заход к его этической критике, а психологическая апология – в заход к этической апологии.

Для начала можно проанализировать потенциальные недостатки стыда в качестве экстернализованного способа самооценки. Для тех психологов, которые разрывают связь этого переживания с фигурой осведомленного оценивающего другого, они, естественно, являются мнимыми – стыд для этих исследователей не более экстернализован, чем вина. Но и для тех, кто настаивает на такой связи, возможные издержки экстернализованности самоосуждения не имеют существенного значения. Это определяется упрощенным общим пониманием морали, в котором автономность моральных оценок и решений полностью затмевается их просоциальностью. Именно поэтому психологи-экстерналисты по умолчанию видят в стыде центральный, а не периферийный элемент морального опыта (ср. мысль Шефа о «моральном гироскопе»).

Этики же, напротив, не могут отнестись к проблеме автономии и гетерономии оценок и решений как к малозначительной. Они опираются при этом на то, что поступки, содействующие благу другого, в живом опыте моральной оценки воспринимаются по-разному в зависимости от того, что было их мотивационной основой: собственный интерес индивида, внешнее социальное давление или независимая от этих факторов внутренняя убежденность. И, скорее всего, этики в этом отношении правы, что создает пространство для формирования разных оценок стыда, в том числе острокритических. И лишь одна из возникающих при этом трех позиций совпадает с мнением Шефа, которое преобладает в психологии. Я склонен поддерживать именно ее, но это не значит, что психологи были правы в своем индифферентном отношении к проблеме автономии и гетерономии. Позитивная оценка стыда в этом случае формируется уже на рефлексивной основе, в полемике с иными позициями и в тесной связи с неким проясненным представлением о смысле морали. В теоретическом отношении это серьезное достижение.

Итак, каковы же эти три позиции и какова стоящая за ними аргументация? Для сторонников первой позиции стыд является заведомо внешним по отношению к морали механизмом регулирования поведения. В пользу этого мнения свидетельствует сходство негативных переживаний индивида, связанных с реальной или потенциальной оценкой со стороны других, с правовым наказанием. Если кто-то воздерживается от совершения противоправного и одновременно безнравственного поступка в связи с опасением тюремного заключения или штрафа, его мотивация не является моральной. Причина в том, что соответствовать определенным ценностям и нормам его заставляет не признание их значимости, а внешнее понуждение. Стыд также является реакцией на внешнее понуждение, хотя и не физическое. Значит, связанные с ним мотивы не имеют прямого отношения к морали¹³.

¹³ Бернард Уильямс считал подобный вывод неизбежным для любой этики, базирующейся на фундаментальных кантовских оппозициях (*Williams B. Shame and Necessity. Berkeley, 1993. P. 77–78*).

Вторая позиция предполагает, что стыд является вспомогательным, периферийным механизмом морального регулирования. В этом случае два вышеупомянутых аргумента сохраняют свою силу, но радикальные выводы из них воспринимаются как результат искажения действительных свойств стыда. Что же в стыде такого, что препятствует его вытеснению за пределы совокупности моральных явлений? Стоящие на этой позиции теоретики выделяют три момента.

Во-первых, стыд не тождественен простому страху перед тем, что другие люди отрицательно отнесутся к деятелю и перестанут считать его желанным партнером по различным видам взаимодействия. Не тождественен он и простому страданию от этого. И страх, и страдание действуют в опыте стыда не самостоятельно, а в качестве факторов, которые пробуждают или активизируют спящие ценностные установки самого деятеля. Для того чтобы имел место стыд, хотя бы какая-то часть души стыдящегося человека должна признавать правоту негативных оценок реальных или воображаемых осведомленных наблюдателей. Ценностные установки, делающие людей уязвимыми для чужих оценок, могут, конечно, подавляться. Но у человека, способного к стыду, они должны обязательно присутствовать.

Во-вторых, стыд имеет гораздо более автономный характер, чем страх наказания или бойкота, поскольку деятель во многом сам избирает тех, кого ему стыдиться. Это отмеченное уже Аристотелем обстоятельство сохраняет связь стыда со сферой морального самосовершенствования. Однако свобода в этом отношении не абсолютна, что и задает специфику стыда в качестве особой моральной санкции. Как подчеркивал Бернард Уильямс, даже если другой, присутствующий в сознании стыдящегося человека, является воображаемым, он не тождественен зеркальному отражению самого деятеля или смитовскому беспристрастному наблюдателю, который представляет собой скорее ориентир при определении правильного поступка, чем личность, взаимодействие с которой пробуждает моральную самооценку¹⁴. Это в полном смысле этого слова другой, несмотря на свою фиктивность и обобщенный характер.

В-третьих, стыд включен в динамику морального развития, а также во взаимодействие элементов моральной саморегуляции, которое не ограничивается ранним становлением личности, присутствуя на всех этапах жизненного пути человека. Автономная оценка вырастает на основе гетерономной в порядке взросления (и это строгий психологический закон), а также постоянно поддерживается ею у взрослого человека (это, скорее, стойкая тенденция)¹⁵. Можно, конечно, представить себе моральных гениев, действующих исключительно на основе свободного принятия и свободной реализации моральных ценностей и норм без малейшей роли моральных санкций или же исключительно на основе избегания возможного переживания вины, но среднестатистический порядочный человек всегда совмещает автономный выбор с оглядкой на суждения окружающих. Это его страховочный трос, а иногда и спасательный круг. В этом отношении он неизбежно «человек стыдящийся».

¹⁴ Williams B. Shame and Necessity. P. 84.

¹⁵ См.: Sanderse W. An Aristotelian Model of Moral Development // Journal of Philosophy of Education. 2015. Vol. 49. No. 3. P. 382–398.

В рамках третьей позиции стыд есть центральное явление особого – коммунарно-коммуникативного – измерения морали, которое является не менее важным, чем автономно-индивидуалистическое. В силу этого он не периферичен, хотя по критерию автономности и уступает вине. Для сторонников этой позиции глубокая укорененность стыда в общераспространенном моральном опыте является одним из оснований для коррекции привычного, заданного ранними интеллектуалистами и Кантом подхода к морали, в рамках которого моральный опыт рассматривается исключительно через призму индивидуального применения практического разума. На настоящий момент имеются два очень интересных прецедента такой корректирующей концептуализации морали (в англоязычной этике – концепция Чешир Кэлхун, в российской – концепция Рубена Апресяна). Кэлхун обращает внимание на то, что моральное отношение к другому человеку включает в себя не только восприятие его в качестве лица, защищенного моральными требованиями, содержание которых моральный деятель выявляет в строго индивидуальном порядке. Так мораль выглядит лишь в односторонней «эпистемологической» перспективе. Однако другой всегда выступает также в качестве требующего признания партнера по общей социальной практике, и в этой связи его оценки сохраняют независимую значимость для морального деятеля даже тогда, когда он с ними не согласен. Это дополняет «эпистемологическую» перспективу «коммунаристской», а в ней стыд оказывается явлением номер один¹⁶.

Схожим образом Апресян предлагает рассматривать мораль не как «явление внутреннего мира индивида», а как «пространство интересубъективности»¹⁷. В этом пространстве даже универсализуемость моральных оценок возникает не только на основе применения различного рода мысленных процедур кантианского типа, но также за счет сопоставления и обобщения оценочных суждений, высказанных другими людьми¹⁸. Стыд дополнительно притягивает внимание морального деятеля к таким суждениям, способствует тому, чтобы тот рассматривал свои поступки не только в контексте множества интересов других людей, ближних и дальних, но и в контексте множества точек зрения, принимаемых ими.

Оценка стыда как формы морального самоосуждения, сосредоточенной на качестве личности

Если обсуждать недостатки стыда, связанные с его сосредоточенностью на личности нарушителя, а не на самом нарушении, то этическая теория находится в несколько ином положении по отношению к психологической. В отличие от недостатков, связанных с гетерогенностью, эти недостатки сурово критикуются и самими психологами, по крайней мере некоторыми. Поэтому в предмет этической рефлексии в этом случае превращается уже не необходимость критики, а ее критерии и основания. Первым обстоятельством, которое требует обсуждения в этой связи, является то, что, оценивая

¹⁶ См.: Calhoun C. An Apology for Moral Shame // Journal of Political Philosophy. 2004. Vol. 12. No. 2. P. 127–146.

¹⁷ Апресян Р.Г. Смысл морали // Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: сборник научных трудов. К 75-летию А.А. Гусейнова. М., 2014. С. 52.

¹⁸ См.: Апресян Р.Г. Универсализация моральных суждений (основания и проекции) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. No. 3. С. 110–125.

стыд, психологи используют понятие «адаптивность» (так Тэнгни считала стыд в целом неадаптивной эмоцией, хотя признавала, что и вина может принимать неадаптивные формы). С точки зрения этики этот критерий игнорирует то, что стыд является механизмом морального опыта, включен в общий контекст морали и отражает неотъемлемые особенности морального сознания.

Критерий адаптивности имеет в психологии более чем вековую историю. Понятие адаптивного поведения используется в исследованиях развития интеллекта и, соответственно, интеллектуальной недостаточности. На настоящий момент адаптивность поведения рассматривается как одна из составляющих нормального интеллектуального развития. Возьмем основные аспекты адаптивности из одной ее недавней концептуализации. Это а) способность деятеля соответствовать общественным ожиданиям, б) способность участвовать в жизни сообщества (сообществ), в) способность ответственно поддерживать социальные связи. И все это на уровне рутинного повседневного поведения, а не на уровне специальных усилий и максимальных достижений (как в случае с IQ)¹⁹. То есть, суммируя, это умение успешно приспосабливаться к социальной среде и успешно (без значительных эмоционально-психологических и репутационных потерь) выходить из сложных коммуникативных ситуаций. Если теоретическая задача состоит в том, чтобы оценить, насколько полно на основе той или иной способности личности реализуется совокупность моральных ценностей, то критерий адаптивности, конечно, является недостаточным. На его основе нельзя оценивать моральные эмоции в качестве именно моральных.

К примеру, психологи критикуют стыд на основе болезненности порождаемых им состояний, граничащих с депрессией. Однако при этом из их поля зрения выпадает тот факт, что стыд является моральной санкцией, которая и должна быть болезненной (вернее, пропорционально болезненной). Конечно, если критика стыда будет вестись на основе того, что депрессия разрушает личность, лишает человека свойств морального деятеля, то это будет более приемлемый в этическом отношении критерий. Но он находится за пределами приведенного выше представления об адаптивности. Усеченность критерия адаптивности проявляется и в том, что он привязан к успеху человека в деле приспособления к какому-то конкретному обществу. Ожидания общества от своих членов могут быть очень разными, в том числе морально сомнительными. Ответственное отношение к социальным связям может продуцировать самые разные формы банального зла и т.д.

Если присмотреться к психологической критике стыда, да и в целом к применению понятий «адаптивный» и «неадаптивный» в психологии, то станет видно, что эта усеченность постоянно преодолевается психологами. Однако это происходит спонтанно, довольно противоречиво и при иллюзорном сохранении строгой научности. Так, в литературе по психологии личности, в особенности литературе по ее расстройствам, где к понятию «адаптивное поведение» добавляются понятия «адаптивные личностные

¹⁹ Tassé M.J., Schalock R.L., Balboni G., Bersani H., Borthwick-Duffy S.A., Spreat S., Thissen D., Widaman K.F., Zhang D. The Construct of Adaptive Behavior: Its Conceptualization, Measurement, and Use in the Field of Intellectual Disability // American Journal of Intellectual and Developmental Disabilities. 2012. Vol. 117. No. 4. P. 291-303.

свойства», «адаптивные схемы», «адаптивные убеждения», «адаптивное функционирование» и т.д., критерий адаптивности постоянно балансирует между прагматическим приспособлением индивида к среде и некой, неартикулированной прямо концепцией полной и процветающей человеческой жизни, частью которой является реализация гуманистических идеалов. Соответственно, неадаптивным оказывается и непоследовательное, и создающее болезненные психические тупики, и обедняющее жизнь, и нечестное, и неальтруистичное, и антиобщественное поведение деятеля²⁰. Такое смещение имеет место и у Тэнгни при сравнении стыда и вины. Адаптивность включает у нее и способность к эмпатии, и способность к управлению гневом, и способность выстраивать благожелательные отношения с другими людьми. Поэтому у нее и появляется возможность применять формулировки «более моральная эмоция» и «более адаптивная эмоция» как синонимы²¹.

Использование в психологии языка адаптивности заслуживает специального и развернутого контент-анализа, но и до его проведения очевидно, что, с точки зрения этики, понятие «адаптивный» лишено строгости и унифицированного содержательного наполнения. Для создания более прозрачного оценочного аппарата необходима специальная работа. Прагматика социального приспособления должна быть отделена от полноценной самореализации индивида, обе они вместе взятые – от объективного, общезначимого стандарта качества жизни, и, наконец, вся эта совокупность критериев – от нормативно заданных альтруизма и честности. При этом итоговая оценка психических явлений должна вестись на основе какого-то вполне определенного понимания нормативной составляющей этих критериев оценки. Прояснения требуют вопросы о том, какие формы альтруистического поведения должны считаться вменными деятелям, какой масштаб жертв и самоограничений ради других людей является оправданным, каковы подразумеваемые психологом типы и проявления честности и т.д. и т.п.

Другое основание актуальности этического анализа стыда в связи с его сосредоточенностью на оценке личности связано уже не с применением в психологии критерия адаптивности, а с тем, что только на фоне целостного, многоаспектного представления о морали возможно полноценное соотнесение стыда и вины как двух ведущих механизмов моральной самооценки. Неудивительно, что именно в этике (у Гэбриэл Тэйлор) возникает представление об их взаимной дополнительности, и в ней же оно получает дальнейшее развитие (например, у Деонны, Родоньо и Терони)²². Эта взаимная дополнительность определяется тем, что стыд и вина во многом компенсируют недостатки друг друга. Тема выявления недостатков эмоций самооценки, как мы уже видели, присутствует в психологических исследованиях широко. Кстати, это касается не только стыда, но и вины.

²⁰ Это впечатление сформировалось у меня на основе знакомства с психологической литературой, отражающей обсуждение расстройств личности в контексте так называемой большой пятерки черт личности, а также многолетнее развитие опросника SNAP (The Schedule for Nonadaptive and Adaptive Personality).

²¹ Tangney J.P. How Does Guilt Differ from Shame? // *Guilt and Children*. San Diego, 1998. P. 8.

²² См.: Taylor G. *Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment*. Oxford, 1985. P. 89–92; Deonna J.A., Rodogno R., Teroni F. In *Defense of Shame: the Faces of an Emotion*. P. 184.

Но тезис о возможности их продуктивного взаимодействия в моральном опыте обсуждается мало.

В чем же стыд дополняет вину, если иметь в виду тот аспект их различия, который касается объектов или акцентов осуждения? Опираясь на этические работы, можно выдвинуть следующие предположения. 1. Вина неразрывно связана с уже произошедшим событием поступка, в то время как стыд включен в непрерывный процесс практической самореализации личности. Это превращает стыд в важное основание целенаправленного и рефлексивного морального самосовершенствования. 2. Вина наиболее эффективна там, где неприемлемое в моральном отношении поведение выявляется на основе вполне прозрачных норм, разграничивающих должные и недолжные поступки. Стыд же способен действовать и в той сфере, где моральное качество поведения выявляется на основе применения неопределенных, но от того не менее важных ценностных ориентиров (тех, которые предполагают, что правильный поступок есть ситуативное выражение какой-то нравственной черты характера). 3. Под влиянием чувства вины индивид склонен рассматривать нарушение как случайный сбой или как присутствие в себе какого-то чуждого начала, иного Я, на время перехватывающего управление поступками. Стыд же не позволяет деятелю аннулировать связь между нарушением и собственными психологическими особенностями. То есть он заставляет концентрироваться не на симптомах, а на самой болезни.

Таким образом, обобщая свое обсуждение результатов и перспектив этического исследования стыда, а также образцов понимания этого феномена, сформировавшихся в этической теории, я мог бы сформулировать следующий вывод. Среди бытующих между этиками мнений о том, каков оптимальный способ взаимодействия моральной философии и психологического изучения морали, наиболее обоснованным является то, которое исходит из возможности их сотрудничества в вопросах теоретической реконструкции морального опыта и критики некоторых форм, которые он принимает, а также из необходимости взаимной коррекции методологических установок. В случае исследования стыда этот способ взаимодействия позволяет добиться нескольких важных результатов. Во-первых, уточнить определение стыда как моральной эмоции – стыд представляет собой переживание агента по поводу того, что в его нравственно предосудительном поступке проявились негативные качества его личности, но при этом лишь такое переживание, которое инициировано реальной или воображаемой реакцией на поступок со стороны других людей (их осуждением, пренебрежением, насмешкой). Во-вторых, установить, что меньшая степень автономности чувства стыда в сравнении с чувством вины создает весомые основания для того, чтобы считать стыд периферийным явлением морального опыта, и лишь тщательный анализ соотношения индивидуально-перфекционистского и коммунитарно-коммуникативного измерений морали заставляет пренебречь этими основаниями и рассматривать стыд в качестве полноценной моральной эмоции. В-третьих, продемонстрировать множественность и неоднородность критериев, на основе которых выявляется относительная ценность моральных эмоций (в данном случае – стыда и вины). Для оценки необходимо определить, насколько эмоция содействует а) приспособлению индивида к социальной среде, б) полноценной индивидуальной самореализации, в) ведению качественной (процветающей)

жизни, г) совершению альтруистических и честных поступков. И, наконец, в-четвертых, обосновать взаимодополнительный характер стыда и вины внутри морального опыта.

Список литературы

- Апресян Р.Г. Концепция социально-эмоционального обучения и задачи морального воспитания // Вопросы психологии. 2019. № 1. С. 29–39.
- Апресян Р.Г. Смысл морали // Мораль. Разнообразие понятий и смыслов: сборник научных трудов. К 75-летию А.А. Гусейнова / Отв. ред. и сост. О.П. Зубец. М.: Альфа-М, 2014. С. 35–63.
- Апресян Р.Г. Универсализация моральных суждений (основания и проекции) // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 3. С. 110–125.
- Апресян Р.Г. Философско-этические установки психологического изучения совести. Часть I // Психологический журнал. 2019. Т. 40. № 2. С. 43–44.
- Гусейнов А.А. Сослагательное наклонение морали // Вопросы философии. 2001. № 5. С. 3–33.
- Максимов Л.В. Феномен морали: аналитические этюды. М.: Логос, 2020. 264 с.
- Calhoun C. An Apology for Moral Shame // Journal of Political Philosophy. 2004. Vol. 12. No. 2. P. 127–146.
- Deonna J.A., Rodogno R., Teroni F. In Defense of Shame: the Faces of an Emotion. N.Y.: Oxford University Press, 2012. 268 p.
- Gilbert P. Evolution, Social Roles, and the Differences in Shame and Guilt // Social Research. 2002. Vol. 70. No. 4. P. 1205–1230.
- Lewis H.B. Shame and Guilt in Neurosis. N.Y.: International Universities Press, 1971. 525 p.
- Piers G. Shame and Guilt: A Psychoanalytic Study // Piers G., Singer M.B. Shame and Guilt. N.Y.: Norton, 1953. P. 15–55.
- Sanderse W. An Aristotelian Model of Moral Development // Journal of Philosophy of Education. 2015. Vol. 49. No. 3. P. 382–398.
- Smith R.H., Webster J.M., Parrott W.G., Eyre H.L. The Role of Public Exposure in Moral and Nonmoral Shame and Guilt // Journal of Personality and Social Psychology. 2002. Vol. 83. No. 1. P. 138–159.
- Tangney J.P. How Does Guilt Differ from Shame? // Guilt and Children / Ed. by J. Bybee. San Diego: Academic Press, 1998. P. 1–17.
- Tangney J.P., Dearing R.L. Shame and Guilt. N.Y.: Guilford Press, 2002. 272 p.
- Tassé M.J., Schalock R.L., Balboni G., Bersani H., Borthwick-Duffy S.A., Sprent S., Thissen D., Widaman K.F., Zhang D. The Construct of Adaptive Behavior: Its Conceptualization, Measurement, and Use in the Field of Intellectual Disability // American Journal of Intellectual and Developmental Disabilities. 2012. Vol. 117. No. 4. P. 291–303.
- Taylor G. Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment. Oxford: Clarendon Press, 1985. 176 p.
- Williams B. Shame and Necessity. Berkeley: University of California Press, 1993. 254 p.

Ethics and psychology (the case of shame studies)

Andrey V. Prokofyev

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: avprok2006@mail.ru

The paper explores a number of approaches explaining the interaction between ethics and psychology. These approaches state that: a) appeals to psychological data are destructive to moral philosophy, b) such appeals are harmless, but are useless in creating a correct

theoretical vision of morality, c) the interaction between ethics and psychology can be collaborative and involve some mutual correction of methodologies. The object of research is psychological and ethical studies of shame. The author characterizes briefly two main psychological interpretations of shame: a) as an emotion of self-assessment that requires a real or imagined external blame, b) as an emotion of self-assessment that is focused on the personal features of a transgressor. Against the background of this reconstruction, the author establishes how psychological studies of shame can use resources provided by an ethical analysis of the sense of morality and by the content of particular moral concepts. On the other hand, the author shows, how ethical studies of the subject can use moral psychology to get rid of some elements of subjectivism in the image of the common moral experience that they create. Such collaboration is possible in demarcating shame and guilt (where it helps to grasp the two-sided character of shame) as well as in evaluating these two emotions (here, it highlights complimentary nature of them). The proposed analysis suggests that the third approach to the interaction of ethics and psychology is more justified.

Keywords: morality, ethics, psychology, moral emotions, shame, guilt, autonomy, heteronomy, adaptability

For citation: Prokofyev, A.V. “Etika i psikhologiya (na primere issledovaniya styda)” [Ethics and psychology (the case of shame studies)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 4, pp. 5–21. (In Russian)

References

- Apressyan, R.G. “Filosofsko-eticheskie ustanovki psikhologicheskogo izucheniya sovesti. Chast’ I” [Moral-philosophical Basis for Psychological Studies of Conscience. Part I], *Psikhologicheskii zhurnal*, 2019, Vol. 40, No. 2, pp. 43–44. (In Russian)
- Apressyan, R.G. “Kontseptsiya sotsial’no-emotsional’nogo obucheniya i zadachi moral’nogo vospitaniya” [A Conception of Socio-emotional Instruction and Objectives of Moral Education], *Voprosy psikhologii*, 2019, No. 1, pp. 29–39. (In Russian)
- Apressyan, R.G. “Universalizatsiya moral’nykh suzhdenii (osnovaniya i proektsii)” [The Universalization of Moral Judgements (Premises and Projections)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 3, pp. 110–125. (In Russian)
- Apressyan, R.G. “Smysl morali” [The Sense of Morality], *Moral’. Raznoobrazie ponyatii i smyslov. K 75-letiyu A.A. Guseinova* [Morality: Diversity of Concepts and Meanings. A Festschrift for the 75-th Birthday of Abdusalam Guseynov], ed. by O.P. Zubetz. Moscow: Al’fa-M Publ., 2014, pp. 35–63. (In Russian)
- Calhoun, C. “An Apology for Moral Shame”, *Journal of Political Philosophy*, 2004, Vol. 12, No. 2, pp. 127–146.
- Deonna, J.A., Rodogno, R. & Teroni, F. *In Defense of Shame: the Faces of an Emotion*. New York: Oxford University Press, 2012. 268 pp.
- Gilbert, P. “Evolution, Social Roles, and the Differences in Shame and Guilt”, *Social Research*, 2002, Vol. 70, No. 4, pp. 1205–1230.
- Guseinov, A.A. “Soslagatel’noe naklonenie morali” [The Subjunctive Mood of Morality], *Voprosy filosofii*, 2001, No. 5, pp. 3–33. (In Russian)
- Lewis, H.B. *Shame and Guilt in Neurosis*. New York: International Universities Press, 1971. 525 pp.
- Maksimov, L.V. *Fenomen morali: analiticheskie etyudy* [The Phenomenon of Morality: Analytical Essays]. Moscow: Logos Publ., 2020. 264 pp. (In Russian)
- Piers, G. “Shame and Guilt: A Psychoanalytic Study”, in: G. Piers & M.B. Singer, *Shame and Guilt*. New York: Norton, 1953, pp. 15–55.
- Sanderse, W. “An Aristotelian Model of Moral Development”, *Journal of Philosophy of Education*, 2015, Vol. 49, No. 3, pp. 382–398.

- Smith, R.H., Webster, J.M., Parrott, W.G. & Eyre, H.L. "The Role of Public Exposure in Moral and Nonmoral Shame and Guilt", *Journal of Personality and Social Psychology*, 2002, Vol. 83, No. 1, pp. 138-159.
- Tangney, J.P. & Dearing, R.L. *Shame and Guilt*. New York: Guilford Press, 2002. 272 pp.
- Tangney, J.P. "How Does Guilt Differ from Shame?", *Guilt and Children*, ed. by J. Bybee. San Diego: Academic Press, 1998, pp. 1-17.
- Tassé, M.J., Schalock, R.L., Balboni, G., Bersani, H., Borthwick-Duffy, S.A., Spreat, S., Thissen, D., Widaman, K.F. & Zhang, D. "The Construct of Adaptive Behavior: Its Conceptualization, Measurement, and Use in the Field of Intellectual Disability", *American Journal of Intellectual and Developmental Disabilities*, 2012, Vol. 117, No. 4, pp. 291-303.
- Taylor, G. *Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment*. Oxford: Clarendon Press, 1985. 176 pp.
- Williams, B. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1993. 254 pp.

К.Е. Троицкий

О МЫСЛЕННОМ ЭКСПЕРИМЕНТЕ-АРГУМЕНТЕ «НЕВИННАЯ ЖЕРТВА» И АБСОЛЮТНОМ МОРАЛЬНОМ ЗАПРЕТЕ НА НАСИЛИЕ

Троицкий Константин Евгеньевич – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: konstantin.e.troitskiy@gmail.com

В статье защищается принцип ненасилия от попыток его разрушения с помощью мысленных экспериментов. В ней показано, что для многих широко используемых в этической литературе мысленных экспериментов, направленных против абсолютных моральных запретов на ложь, убийство и пытки, несмотря на важные при детальном рассмотрении отличия, базовым служит мысленный эксперимент-аргумент «невинная жертва». Он включает в себя а) описание гипотетической ситуации, в которой защита одного человека от насилия невозможна без использования насилия по отношению к другому человеку, а также б) вопрос о том, как следует поступить в этой ситуации. Применение такой схемы в качестве аргумента предполагает: перенесение метода мысленного эксперимента на область этики, принятие предпосылок мысленного эксперимента-аргумента «невинная жертва», согласие с его условиями и формулировкой и, как следствие, выбор из двух навязываемых, неизменяемых и имморальных вариантов ответа. Несмотря на крайне спорные посылки, обсуждение обычно начинается сразу с выбора между двумя вариантами ответа. Мысленный эксперимент-аргумент «невинная жертва» позволяет сделать вывод о его недостаточной методологической обоснованности, а также о противоречивости и произвольности его предпосылок и условий. Как я показываю в статье, моральная реакция на него состоит не в ответе на навязываемый вопрос, а в опровержении его предпосылок и условий, что неизбежно ведет к заключению о бессмысленности и имморализме самого вопроса.

Ключевые слова: мысленные эксперименты, мораль, этика, ненасилие, принцип ненасилия, аргумент «невинная жертва», воображаемая ситуация

Для цитирования: Троицкий К.Е. О мысленном эксперименте-аргументе «невинная жертва» и абсолютном моральном запрете на насилие // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 4. С. 22–37.

Введение

В этических исследованиях, посвященных проблеме насилия, часто встречаются мысленные эксперименты, которые были придуманы с целью опровергнуть или поставить под сомнение абсолютный характер моральных запретов на убийство и пытки, а также на ложь как то, что обычно сопровождает насилие. Вокруг воображаемых ситуаций, описываемых в этих экспериментах, разворачиваются бурные обсуждения, которые часто сближают академические мероприятия по философии с повседневными разговорами. Если остановиться на наиболее ярких дискуссиях в этической мысли, то можно выделить следующие примеры: 1) воображаемая ситуация¹, над которой размышляет Иммануил Кант в эссе «О мнимом праве лгать из человеколюбия»², 2) аргумент «невинная жертва»³, детальную критику которого предпринял Лев Николаевич Толстой⁴, 3) сценарий «тикающая бомба», последние несколько десятилетий ставший очень популярным среди исследователей этики⁵.

Эти мысленные эксперименты, несмотря на ряд существенных отличий между ними, покоятся на единой базовой схеме, где условием спасения кого-то одного, обозначаемого как «друг», «ребенок», «большое число людей», становится нарушение морального запрета на ложь, убийство или пытки в отношении кого-то другого, обозначаемого как «злодей», «разбойник», «террорист»⁶. Тем самым конструируется гипотетическая ситуация,

¹ Я буду называть мысленный эксперимент, рассматриваемый И. Кантом, «ложь во спасение», о чем, по мнению А.А. Гусейнова, и идет речь в кантовском эссе (*Гусейнов А.А. Красно поле рожью, а речь ложью // Новая Россия (Воскресенье). 1995. № 2. С. 132–135.*)

² *Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 256–262.*

³ Схема «злодей и невинная жертва», как и попытки оправдания убийств в определенных ситуациях, обсуждалась уже в первые столетия нашей эры. Так, оправдать убийства на войне стремился еще Августин, которому приписывают изобретение теории так называемой справедливой войны. При этом Августин считал неоправданным убийство во имя самозащиты. Найти философское оправдание убийству в случае самообороны попытался Фома Аквинский, изобретя для этого принцип «двойного эффекта». К сожалению, до XVIII–XIX вв. на философском уровне эти попытки не встретили достойных противников. Крупнейшей фигурой, которая поставила под философское сомнение эти конструкции, а также указала на то, что оправдание убийств разрушает основы христианства, был Лев Николаевич Толстой.

⁴ См.: *Троцкий К.Е. Лев Николаевич Толстой и непротivление злу насилием: история и критика аргумента «невинная жертва» // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2020. Вып. 1 (33). С. 30–48.*

⁵ Подробное рассмотрение сценария «тикающей бомбы» и запрета на пытки в исключительных ситуациях см.: *Farrell M. The Prohibition of Torture in Exceptional Circumstances. Cambridge, 2013.*

⁶ То, что не во всех вариантах мысленных экспериментов «ложь во спасение», «невинная жертва» или «тикающая бомба» тот, кто угрожает «другу», «ребенку», «большому числу людей», называется «злодеем» или «убийцей», не меняет кардинально суть дела. Так, «злодей» обозначается тремя способами: 1) он так и называется «злодей», «разбойник», «убийца», «террорист», «насилник» и т.п.; 2) говорится о человеке, который хочет убить или совершить (совершает) иное злодеяние. Такая формулировка – шаг в верном направлении, но недостаточный, так как тот, кто обозначается исключительно через желание убить или совершить иное злодеяние, по сути, и отождествляется со «злодеем»; 3) описывается воображаемая ситуация, где, например, мужчина истязает маленького ребенка. Такая формулировка – еще один шаг в верном направлении, но и он не достаточен, так как человек опять определяется через изолированное действие, что часто ведет к категоризации мужчины как «злодея».

при которой спасти чью-то жизнь невозможно без того, чтобы солгать, убить или применить пытки. С помощью апелляции к таким воображаемым ситуациям некоторые исследователи этики делают попытки обосновать доктрину двойного эффекта⁷, перспективу конфликта неравных обязанностей⁸, принцип «меньшего зла»⁹, понятие исключительной ситуации¹⁰ и иные теоретические построения в качестве моральной альтернативы абсолютным запретам на ложь, убийство и пытки.

Выстраиваемая во всех этих случаях схема «злодей и невинная жертва» не предполагает такого решения, которое исключало бы насилие и ложь, поэтому ненасильственный и нелживый ответ на нее возможен, только если поставить под вопрос саму эту схему и, следовательно, основанные на ней мысленные эксперименты. Выделив мысленный эксперимент-аргумент «невинная жертва»¹¹ в качестве парадигмального, я продемонстрирую, что 1) само по себе использование метода мысленного эксперимента в этике далеко не бесспорно, затем 2) что тот, кто отвечает на вопрос аргумента «невинная жертва», принимает ряд противоречивых предпосылок, на которых возводится конструкция, наконец, 3) что проблематичны, а порой и нелепы задаваемые в нем содержательные условия.

Художественная и научная литература, изобразительное искусство, песни, театральные постановки, фильмы и мультфильмы дают бесчисленное множество воображаемых конкретизаций и вариаций обозначенной базовой схемы «злодей и невинная жертва». Эта же схема часто встречается при интерпретации прошедших исторических событий, в политических заявлениях и в религиозных проповедях. Отдельно следует упомянуть пропагандистские материалы, которые во время военных конфликтов в ярких формах воспроизводят схему «злодей и невинная жертва». Эта схема, где спасение одного человека (или людей) преподносится как возможное только через насилие в отношении другого человека (или людей), столетиями задавала и, к сожалению, во многом продолжает задавать координаты мышления и поведения, составляющие то, что можно назвать «культурой насилия»¹². Эти координаты обуславливают направление разнообразных повседневных практик: от «невинных» детских игрушек и бытовых конфликтов до «мирных» международных отношений и публичных ритуалов.

⁷ См., например: Прокофьев А.В. Моральный абсолютизм и доктрина двойного эффекта в контексте споров о допустимости применения силы // Этическая мысль. Вып. 14. М., 2014. С. 43–64.

⁸ См., например: Апресян Р.Г. О праве лгать // О праве лгать. М., 2011. С. 10–24.

⁹ См., например: Прокофьев А.В. Выбор в пользу меньшего зла и проблема границ морально допустимого // Этическая мысль. Вып. 9. М., 2009. С. 122–145.

¹⁰ См., например: Артемьева О.В. Теоретические основания этики добродетели // Философия и этика. Сборник научных трудов к 70-летию академика А.А. Гусейнова. М., 2009. С. 433–445.

¹¹ Мысленный эксперимент-аргумент «невинная жертва» имеет множество модификаций, но к его ядру относится конструирование тем, кто хочет его применить, такой воображаемой ситуации, когда один человек (обозначаемый как «разбойник», «насилник», «злодей» и т.п.) угрожает или насилует беззащитного человека (обозначаемого как «ребенок», «девushка», «жертва» и т.п.). Дальше тот, кто применяет эту конструкцию, вводит условие-вопрос, заключающийся в том, был бы ли готов тот, кому предлагается представить эту ситуацию, убить «злодея» (реже речь идет о готовности ранить), если бы это был единственный способ остановить его злодеяние.

¹² См.: Muller J.M. Le Courage de la Non-violence. Gordes, 2001. P. 65–75.

О мысленных экспериментах в этике

Несмотря на то, что среди исследователей-этиков превалирует положительный ответ на вопрос об убийстве «злодея» из мысленного эксперимента «невинная жертва»¹³, у них, как и у исследователей методологии науки, отсутствует какое-либо согласие относительно того, что такое метод мысленного эксперимента и какова его роль в этике в частности и в познании в целом¹⁴. Исследователи спорят о базовых вопросах касательно этого метода, среди которых: как именно функционирует этот метод¹⁵, различаются ли требования к его применению в зависимости от научной области, возможно ли его применение в этике и если да, то какая разница между мысленным экспериментом в эмпирической науке и в философии¹⁶.

Хотя мысленные эксперименты часто встречаются в этике, те, кто к ним прибегает, редко ставят вопрос о том, обосновано ли в принципе их использование в этике. При осмыслении этических вопросов, для прояснения которых приводятся мысленные эксперименты, очень важен ответ на вопросы: какую функцию они выполняют (вне зависимости от областей знания) и какая их связь с аргументами? На это исследователями предлагается целый ряд вариантов ответа, которые исключают друг друга. Так, некоторые исследователи считают, что мысленный эксперимент идентичен аргументу¹⁷, другие доказывают, что мысленный эксперимент не сводится к аргументу, хотя является его составной частью¹⁸, третьи представляют мысленный эксперимент как отличный от любого иного способ доказывания¹⁹.

Недостаток рефлексии о методе мысленного эксперимента в этике ведет к многочисленным заблуждениям. Одна из самых частых и грубых ошибок, которая встречается в исследованиях по этике, заключается в том, что гипотетическая ситуация, описываемая в мысленном эксперименте, преподносится как *конкретный* случай, от которого возможно обобщение к *принципам* действия в определенных *типах* ситуаций. Но как продемонстрировал Шелли Каган, ситуации («кейсы»), задаваемые в мысленных экспериментах, не относятся к общим принципам как конкретные случаи,

¹³ Для того чтобы убедиться в том, что значительное большинство исследователей этики положительно отвечают на вопрос о допустимости убийства «злодея» из мысленного эксперимента «невинная жертва», достаточно сравнить огромное число публикаций, развивающих идею «справедливой войны», пытающихся вывести критерии убийства при самозащите, а также просто многочисленные работы, где есть апелляция к этому мысленному эксперименту, с редкими публикациями, где последовательно отстаивается идея ненасилия.

¹⁴ Обзор мнений о том, что такое мысленный эксперимент в философии, см.: *Brown J.R. Thought Experiments // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2020 Edition)*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/thought-experiment> (дата обращения: 05.09.2020).

¹⁵ См., например: *Souder L. What Are We to Think about Thought Experiments? // Argumentation*. 2003. Vol. 17. P. 203–217.

¹⁶ Обзор мнений о мысленных экспериментах в естественных науках и в философии см.: *Brown J.R. Thought Experiments // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2020 Edition)*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/thought-experiment> (дата обращения: 05.09.2020).

¹⁷ См., например: *Norton J.D. On Thought Experiments: Is There More to the Argument? // Philosophy of Science*. 2004. Vol. 71. No. 5. P. 1139–1151.

¹⁸ См., например: *Häggqvist S. A Model for Thought Experiments // Canadian Journal of Philosophy*. 2009. Vol. 39. No. 1. P. 55–76.

¹⁹ См., например: *Brown J.R. Why Thought Experiments Do Transcend Empiricism // Contemporary Debates in Philosophy of Science*. Malden, 2004. P. 23–43.

а уже представляют собой, хотя и при меньшей степени обобщения, чем у общих принципов, схемы, привязываемые к определенным *типам* действия²⁰. Иными словами, ситуации, описываемые в мысленных экспериментах, по уровню обобщения находятся между *общими* принципами действия и *конкретными* случаями. При этом как выведение из подобных ситуаций общих принципов действия, так и сведение их к конкретным случаям методологически проблематично.

Если говорить в целом, то среди исследователей распространено мнение, что метод мысленного эксперимента в этике заключается в своего рода тестировании той или иной этической идеи (теории, концепции, нормы, принципа, позиции), в ходе которого эта идея подтверждается, опровергается или разъясняется²¹. Что касается структуры мысленного эксперимента в этике, то он, на мой взгляд, включает в себя: 1) *схематичное* описание гипотетической ситуации, которая представляется как этически проблематичная, 2) утверждение (обычно неартикулируемое) соответствия этой схематично описанной гипотетической ситуации *конкретным жизненным событиям*, 3) вопрос об этой ситуации и/или о том, какое действие (бездействие) было бы морально требуемым в описанной ситуации, 4) нормативное суждение-ответ на поставленный вопрос. Этим самым обдуманное применение метода мысленного эксперимента в этике предполагает такой методологический подход, который предлагает решение ряда проблем, связанных с использованием мысленных экспериментов (в том числе решение вопроса о возможности конкретизации мысленного эксперимента как жизненного события и обобщение мысленного эксперимента до общего морального принципа).

Помимо общих методологических проблем мысленного экспериментирования, существуют частные проблемы, связанные с его применением в процессе познания морали. Так, для мысленных экспериментов в этической мысли не находится значительного места, если отрицается универсализуемость как необходимая характеристика моральных решений и суждений, а под этикой подразумевается не формулирование норм для типичных ситуаций, а размышление об единичности каждого поступка, каждого события и каждого человека. В таком случае убедительно звучит замечание Аласдера Макинтайра, что «где ситуация слишком сложна, фразы вроде “кто-то напоподобие меня” или “в этом типе ситуаций” становятся пустыми, так как только я являюсь человеком достаточно “подобным мне”, чтобы быть морально релевантным, а также никакая другая ситуация не будет достаточно подобной “этой ситуации” без того, чтобы не быть именно этой ситуацией»²².

Вне зависимости от ответа на вопрос, относятся ли все мысленные эксперименты к аргументам, на мой взгляд, «контрпримеры» или такой тип мысленных экспериментов, с помощью которых делается попытка опровергнуть или взять под сомнение то или иное обязательство (принцип, запрет, правило, долг и т.п.), являются аргументами²³. Именно к этому типу относятся мысленные эксперименты «ложь во спасение», «невинная жертва»

²⁰ Kagan S. Thinking about Cases // Social Philosophy and Policy. 2001. Vol. 18. No. 2. P. 44–63.

²¹ См., например: Elster J. How Outlandish Can Imaginary Cases Be? // Journal of Applied Philosophy. 2011. Vol. 28. No. 3. P. 241–258; Walsh A. Thought Experiments in Ethics // International Encyclopedia of Ethics. Vol. III. Hoboken, 2013. P. 5142–5144.

²² Macintyre A. What Morality Is Not // Philosophy. 1957. Vol. 32. No. 123. P. 335.

²³ О классификации мысленных экспериментов см.: Walsh A. Thought Experiments in Ethics. P. 5142–5144.

и «тикающая бомба», смысл которых заключается в постановке под вопрос абсолютности морального запрета на ложь, убийство и пытки. Такой эффект достигается благодаря тому, что, согласно условиям этих «контрпримеров», ответ на вопрос ограничивается альтернативой: либо допускается насилие по отношению к «невинной жертве», либо выражается согласие солгать, убить или пытаться «злодея».

Мысленный эксперимент-аргумент «невинная жертва» следует признать базовым по отношению к двум другим («ложь во спасение» и «тикающая бомба»). Ситуация «ложь во спасение» сконструирована так, что если «хозяин» открывает «злоумышленнику» место нахождения «друга», то этот «друг» оказывается в ситуации «невинной жертвы». Навязываемый вопрос этого мысленного эксперимента заключается в следующем: допустима ли ложь, чтобы предотвратить насилие в отношении «друга»? Пытки – разновидность насилия, поэтому сценарий «тикающая бомба» также возможен лишь как уточнение позиции человека, согласного отвечать на вопрос из сценария «невинная жертва» и готового в принципе применить насилие к воображаемому «злодею». Таким образом, опровержение мысленного эксперимента «невинная жертва» станет и опровержением двух других, как и иных, им подобных.

За мысленным экспериментом «невинная жертва» скрываются обычно непроговариваемые общие предпосылки и содержательные условия, навязывающие определенную картину мира и образ морали. Иными словами, *проговариваемое* согласие ответить на вопрос, выставляемый на передний план, ведет к *непроговариваемому* принятию ряда предпосылок и условий, скрывающихся на заднем плане. Человек поддерживает аргумент «невинная жертва» не тогда, когда он «выбирает» один из двух навязываемых ответов, а уже тогда, когда соглашается приступить к рассмотрению иллюзорного выбора, заданному скрытыми предпосылками и жесткими условиями. Так, отвечающий на вопрос из этого мысленного эксперимента обычно, сам того не ведая, проходит не одну, а четыре стадии: 1) признание обоснованности использования метода мысленного эксперимента в этике, 2) принятие предпосылок аргумента «невинная жертва», 3) согласие с его условиями и формулировкой, 4) ответ на «вопрос», в нем содержащийся. Рефлексия и дискуссия почти всегда начинаются на четвертой стадии, где они уже загнаны в узкие рамки и не имеют смысла, так как прохождение предыдущих стадий не обосновано: использование метода мысленного эксперимента в этике и его смысл спорны, а предпосылки и условия аргумента «невинная жертва» содержат неустраняемые и сущностные дефекты.

В этом параграфе были рассмотрены некоторые вопросы, связанные с использованием метода мысленного эксперимента в этике, а также обрисованы особенности мысленных экспериментов-аргументов «ложь во спасение», «невинная жертва» и «тикающая бомба». В следующем параграфе приводится анализ общих предпосылок аргумента «невинная жертва», а заключает мою статью параграф, содержащий критическое рассмотрение его условий.

Критика предпосылок аргумента «невинная жертва»

На первый взгляд может показаться, что мысленный эксперимент-аргумент «невинная жертва» исходит из предпосылки, что насилие – зло, с которым *должно* бороться; ведь именно насилие угрожает «невинной жертве».

Но на самом деле этот аргумент направлен не на переубеждение того, кто практикует насилие, не на критику насилия, а против принципа ненасилия и на переубеждение того, кто отказывает в моральной оправданности *любо-му* насилию. То есть мысленный эксперимент нацелен не на прекращение, а на увеличение насилия, так как осознанно или нет, но тот, кто его применяет, пытается привлечь и побудить к использованию насилия тех, кто не желает к нему прибегать. Вывод и практические приложения аргумента «невинная жертва» состоят не в отвержении насилия, а в его принятии и закреплении в индивидуальных, коллективных и институциональных практиках через градацию на некие «неоправданные» и «оправданные» формы. Эта градация задается апелляцией к познавательным способностям и утверждением возможности окончательной категоризации (в том числе и в рамках ситуационного анализа) людей на «хороших» («невинных жертв»), к которым насилие осуждается, и «плохих» («злодеев»), к которым оно не только допускается, но иногда и требуется.

Итак, важнейшая предпосылка аргумента «невинная жертва» – утверждение возможности познания, что есть «злодеяние» и кто есть «злодей». Но это крайне спорная гносеологическая предпосылка, из утверждения изолированного действия как злого (например, насилия), совершенно не следует, что допустимо свести к нему того или иного человека. С гносеологической предпосылкой тесно связана онтологическая, которая заключается в том, что зло может воплотиться в человеке, сведя его тем самым к «злодею». Но и это утверждение крайне сомнительно, так как подразумевает полное слияния зла и человека, а также определяет зло как объективное качество бытия. Но можно, например, понимать зло как небытие или признать невозможность достоверного рассуждения о зле в рамках онтологии. Очевидно, что человек способен совершать злые поступки, но он же способен каяться, творить добро, радикально меняться. Отождествление же человека и зла подразумевает отказ человеку в человечности, что, с одной стороны, логическое противоречие, а с другой – есть основа имморализма.

Из двух предыдущих предпосылок образуется негодный фундамент мысленного эксперимента-аргумента «невинная жертва», делающий обреченной всю конструкцию. Утверждение возможности окончательной категоризации реальных людей на «злодеев» и «невинных жертв» подчиняет моральный поступок способностям познания, вследствие чего моральный абсолютизм подменяется абсолютизмом гносеологическим. Признание существования зла в качестве бытийствующего с возможностью его воплощения в человеке ведет к абсолютизму онтологическому. Это выводит аргумент из области морали, если мы понимаем мораль как то, что содержит в себе свои основания.

Тот, кто применяет аргумент «невинная жертва», может заявить, что абсолютной познавательной достоверности в реальной ситуации не требуется, а следует довериться своему жизненному опыту, теории вероятности или интуиции. Но тогда такой человек *принципиально* отличает реальную ситуацию от представляемой в мысленном эксперименте, меняет ее модальность. В этом случае речь идет не о действительной (реальной) ситуации: «злодей хочет убить невинную жертву – оправдано ли (могли бы Вы) убить злодея, если это – единственный способ защитить жертву?», а о возможной: «возможно, некто, являющийся злодеем, возможно, хочет убить человека, являющегося, возможно, невинной жертвой; возможно, что этот некто не оставит

этот возможный замысел, и возможно, что он ему удастся; при этом возможно, что единственным способом остановить его возможное намерение является убийство, – оправдано ли его убить (убили ли бы Вы его), чтобы, возможно, этим защитить возможную жертву?». Таким образом, аргумент «невинная жертва» демонстрирует свой самоубийственный характер, так как если «злодей» может оказаться не «злодеем», а «невинной жертвой», то, согласно этому мысленному эксперименту, будет оправданным, если кто-то еще вмешается, стремясь защитить «невинного», принятого за «злодея», и убьет того, кто так фатально положился на теорию вероятности, интуицию или жизненный опыт. Тем самым, если следовать логике возможного, аргумент, якобы призванный остановить насилие, на самом деле запускает порочный круг разворачивающегося насилия.

Еще одна важная предпосылка аргумента «невинная жертва» заключается в крайне проблематичном соединении необходимости с моральной оправданностью. Это соединение обычно выражается в утверждении, что в ситуации необходимости якобы оправданы такие действия, которые при свободном выборе были бы морально недопустимыми. Действительно, человек может вообразить ситуации, где свободный выбор невозможен. Но служит ли это основанием для вывода, что возможен несвободный *моральный* выбор? Одна из проблем мысленного эксперимента «невинная жертва» и ему подобных в том, что они стремятся оправдать не только иллюзорный выбор, но и в целом ситуацию необходимости (иначе как из имморальной необходимости может последовать моральный выбор?). Происходит парадоксальная операция как бы по *обязыванию* морального субъекта дать санкцию на имморальное действие. Но это лишь подчеркивает изначальную враждебность этого аргумента морали. Ситуация-необходимость, в которой моральный выбор невозможен, то и означает, что на ней *невозможно и не должно* основывать моральный поступок. Вопрос для этической мысли заключается не в том, как действовать в гипотетической ситуации, в которой задано неизбежное насилие (что само по себе спорно, так как получается, что свободно задается несвободное), а в том, как препятствовать возникновению и распространению таких ситуаций. Один из ответов на этот вопрос состоит в критике мысленного эксперимента-аргумента «невинная жертва».

Предпосылка утверждения необходимости, которая якобы магическим образом превращает неоправданное действие в оправданное, связана с предпосылкой, согласно которой моральный субъект *обязан* принять и ему *запрещено* изменять выдаваемые за необходимые, а на самом деле *произвольные* условия эксперимента. Так, например, запрещается оспаривать неотвратимость акта насилия по отношению к «невинной жертве», а также вводить ненасильственные способы предотвращения насилия (отвлечение «злодея», замещение собою «жертвы» и т.п.). Но *произвольный и абсолютный* запрет на изменение условий этого мысленного эксперимента, с помощью которого пытаются опровергнуть *абсолютный* запрет на насилие, делает ответ лишь *вынужденной и условной* реакцией. Такое навязывание предполагает утверждение первичности искусственно заданных условий, делающих одно или другое убийство неминуемым, по отношению к моральному поступку, который состоит в исключении *любого* насилия. Тот же, кто настаивает на *необходимости* реакции-ответа на этот мысленный эксперимент, добавляет к утверждению гносеологического и онтологического абсолютизма абсолютизацию *произвольно задаваемых им условий*.

Абсолютизация этих условий предполагает господство воли «экспериментатора» над волей того, кто отвечает. Таким образом, аргумент «невинная жертва» содержит еще две крайне проблематичные предпосылки: 1) доминирование воли того, кто ставит вопрос, над тем, кто отвечает, 2) допустимость понуждения к ответу. Действительно, предполагается, что «экспериментатор» задает условия и ставит вопрос, который *хочет*, тогда как тот, перед кем этот вопрос ставится, *обязан* следовать заданным условиям. Эта конструкция ведет к принуждению в процессе общения, так как тот, кого спрашивают, либо отвечает, тем самым принимая все проблематичные и противоречивые предпосылки, включая его принуждение к ответу, либо отказывается отвечать и тем самым как будто признает слабость своей позиции перед якобы очевидной (при этом воображаемой) ситуацией. Поэтому к насилию ведут не только содержательные выводы и практические импликации мысленного эксперимента-аргумента «невинная жертва», но элемент насилия проявляется и при понуждении к ответу на вопрос. Хотя при попытках оправдания такого вопроса те, кто его ставит, апеллируют к необходимости, но на самом деле они не исходят из ситуации необходимости, а она *свободно* ими конструируется с целью принудить других людей отвечать и тем самым побудить их быть готовыми использовать насилие.

Критика условий аргумента «невинная жертва»

После анализа общих предпосылок дальнейшую критику мысленного эксперимента-аргумента «невинная жертва» следует направить на его условия, а именно на представление главных персонажей, отношений между ними, времени и выбора.

Об обезчеловечивании участников и отношениях между ними

В качестве элементов воображаемой ситуации выделяются фигуры активного участника («злодей»), пассивного участника («невинная жертва») и потенциального участника («третий участник»). При этом фигуры активного и пассивного участников вводятся с помощью крайне сомнительной семантической операции, при которой слово «злодейство» подменяется словом «злодей», а слово «страдание» – словосочетанием «невинная жертва». Через семантический подлог происходит отождествление безличного действия (насилия) с некоей пустотой, которую человек, принимающий аргумент «невинная жертва», наполняет определенными характеристиками, ставя в зависимости от конкретной ситуации, своих критериев, а часто просто симпатий и антипатий на место *воображаемого* «злодея» («злодеев») того или иного *живого* человека (группу людей). Этим мысленный эксперимент наделяется ужасающим *обезчеловечивающим* потенциалом и для того, кто следует его схеме, предлагается возможность взгляда на человека как недочеловека.

В аргументе «невинная жертва» отказывается в субъектности как «злодею», так и «невинной жертве», которые представлены как безличные механизмы. Так, «злодей» не способен остановиться и прекратить насилловать «невинную жертву», а последняя лишена права с самого начала или в последний момент отказаться от спасения, если для этого потребуется

убийство «злодея». Это указывает на еще одно противоречие рассматриваемого мысленного эксперимента. Так, если человек, задумывающий или применяющий насилие, ответственен за свои действия, то он способен в любой момент передумать или остановиться. Если же нет, то он за них не ответственен и действует в рамках той необходимости, которая, согласно предпосылкам аргумента «невинная жертва», якобы оправдывает насилие по отношению к нему, но при этом почему-то не оправдывает его «необходимое» насилие.

Если персонажи «злодей» и «невинная жертва» унижаются и обезчеловечиваются, то «третий участник», с которым идентифицирует себя тот, кто *принимает условия* мысленного эксперимента, неизменно возносится. Здесь важно сделать пояснение в свете уже сказанного выше про запрет на изменение условий, а именно: если *по отношению* к самому мысленному эксперименту и его неизменяемым условиям человек неизбежно морально унижается, соглашаясь с запретом на изменение навязываемых условий и «выбором» между двумя одинаково худшими вариантами ответа, то при *принятии и в рамках этих условий* он *имморально* возвеличивается, приобретает черты «сверхчеловека». Так, «третий участник» всеведущ (знает замыслы «злодея», состояние и пожелания «жертвы»), обладает сокрушительной силой (в сценарий не включается вероятность того, что «злодей» не пострадает), становится Богом-судьей, дарующим жизнь или приносящим смерть. Таким образом, через идентификацию с «третьим участником» человек поддается соблазну утвердить доминирование своего Эго над обезличенным Другим. Но заполняющее весь мысленный эксперимент Эго *не ответственно и не свободно* (обратное значило бы способность следовать абсолютному запрету «не убей»); оно *гордо, безответственно и произвольно*. Два других участника мысленного эксперимента находятся в полной власти этого Эго, которое, будучи слепым к Другому, назначает «злодея», которого осуждает и убивает, а также «невинную жертву», которой покровительствует и благоволит.

Так как Другой поглощается тотальностью Эго, то само распределение ролей в мысленном эксперименте подчинено тому человеку, кто его принимает и разыгрывает. Это напрямую связано с тем, что «третий участник», которому якобы доступна возможность выбора, изначально обладает убийственной силой. Но как это возможно без того, чтобы «третий участник» изначально не допускал убийство? И разве для этого не нужно было бы «третьему участнику» носить в себе образ «злодея», понимать его мысли и уже иметь схему аргумента «невинная жертва»? В этом заключается еще одна ловушка мысленного эксперимента, так как стороннику ненасилия предлагается стать элементом уравнения насилия, выведенного критиком ненасилия при попытке дать оправдание насилию. Уравнение насилия и его неоправданность остаются неизменными и тогда, когда в попытках найти оправдание насилию слова «насилие» и «убийство» подменяются, например, словами «пресечение», «принуждение», «заставление», «обезвреживание», «защита», «оборона», «ликвидация» и т.п.

На первый взгляд может показаться, что человека, который ставит себя на место «третьего участника», со «злодеем» ничего, кроме отвращения или негодования, не связывает. Но если внимательно присмотреться, то, согласно условиям мысленного эксперимента, оказывается, что «третий участник» имеет много общего со «злодеем», «злодей» имеют общее с «невинной

жертвой», а вот «невинная жертва» и «третий участник» не имеет общих характеристик. И именно способность к насилию сближает «злодея» и «третьего участника»; последний при этом, помимо свободы, обладает еще и большей убийственной силой, так как если «невинная жертва» беззащитна перед «злодеем», то «злодей» беззащитен перед «третьим участником».

Хотя выражение «невинная» далеко не всегда встречается при описании рассматриваемого мысленного эксперимента, но это свойство пассивного участника всегда подразумевается. Так, если бы речь шла о расправе с беззащитным «злодеем», например, со стороны родственников замученного им человека, то тот, кто допускает насилие, вероятно, не одобрил бы такого линчевания, но, наверное, не стал бы убивать родственников «невинной жертвы», чтобы спасти «злодея». Это показывает, что в мысленном эксперименте изначально содержится то, к чему он якобы приходит в качестве вывода. Для демонстрации этого подлога нужно только задать вопрос: что значит выражение «невинная»? Так, если исходить из принципа ненасилия, то это дополнительное обозначение излишне, так как насилие в принципе не может быть оправдано. Но в аргументе выражение «невинная» заменяет собой словосочетание «неоправданное насилие», а если есть «невинная жертва» и «неоправданное насилие», то *изначально* подразумевается возможность «виновной жертвы» и «оправданного насилия». По сути, «злодей» и есть «виновная жертва», которую, согласно условиям мысленного эксперимента, необходимо принести для защиты «невинной жертвы». Тогда вопрос аргумента «невинная жертва» на самом деле звучит: «оправдано ли для предотвращения “неоправданного убийства” совершить “оправданное убийство”»? Очевидно, что налицо скрытый до этого софизм, который не имеет морально оправданного ответа. По моему убеждению, в принципе невозможно говорить об «оправданном убийстве», точно так же как об «одобренном зле», не впадая при этом в нигилизм, с одной стороны, и в противоречие – с другой.

Помимо уже сказанного, в мысленном эксперименте-аргументе «невинная жертва» в качестве решения подсовывается то, что на самом деле и представляет проблему. Так, воображаемая ситуация со «злодеем», мучающим «невинную жертву», преподносится как встречающийся факт жизни, а насилие в отношении «злодея» – как возможное решение. Но факт жизни заключается как раз в том, что многие люди не возражают или прямо участвуют в насилии над теми, кого они считают «злодеями». Подсовываемое решение и есть трагедия жизни, а именно: распространенность в мире круговорота насилия, имеющего свой исток в категоризации людей на «злодеев» и «невинных жертв».

Об искажении времени

На первый взгляд в мысленном эксперименте со временем все в порядке: есть прошлое, в котором «злодей» замыслил злодейство, есть настоящее, где «третьему участнику» необходимо сделать выбор; намечается, но еще не окончательно определено будущее, в котором если «третий участник» будет бездействовать, то «злодей» расправится с «невинной жертвой», а в случае вмешательства «злодей» будет убит, а «жертва» спасена. Но это только на первый взгляд, так как на самом деле время в аргументе «невинная жертва» безвозвратно извращено.

Прошное в своих существенных элементах исключено из мысленного эксперимента. Действительно, разве «злодей» не был когда-то невинным и беззащитным ребенком, который также мог подвергнуться нападению «злодея» (который также был ребенком...)? Что совратило «злодея» на этот путь? Какими были события, приведшие к описываемой ситуации? Эти важнейшие вопросы исключены из описания.

Казалось бы, последствия выбора относятся к будущему, но и это не так. Ведь будущее характеризует вариативность, где догадки и ожидания сплетаются с незнанием и неожиданными поворотами жизни. Будущее только тогда будущее, когда содержит в себе элемент неизведанного, выходящего за рамки знания. В аргументе «невинная жертва» будущее лишается этих черт и заменено алгоритмом с заранее предзаданным результатом. Это ясно и из того, что в жизни человек, убивший другого человека, никогда не узнает, действительно ли убитый осуществил бы то злое, что ему было приписано, либо он остановился бы как раз там, где его застал момент смерти... Человек, который убил другого человека, также никогда не узнает, не было ли иного варианта остановить злодейство, которое не нарушало бы запрет на насилие... Но такой груз неведомого, который висит всю жизнь на человеке, совершившем убийство, никак не обозначен в схеме мысленного эксперимента.

Без прошлого и будущего невозможно говорить о настоящем, поэтому перед нами обезличенная и оторванная от времени *схема*, а не событие жизни. Если под смертью понимать остановку или упразднение времени, то аргумент «невинная жертва» может быть назван смертоносным аргументом, в котором посредством безжизненной и обезличенной схемы предпринимается попытка оправдать прекращение времени для Другого, что и есть убийство.

Об отсутствии выбора

Итак, в мысленном эксперименте-аргументе «невинная жертва» искажено время, персонажи и отношения между ними. Это неизбежно ведет к тому, что в нем отсутствует выбор. Мысленный эксперимент сконструирован так, чтобы никакого варианта соблюдения запрета «не убей» не оставалось. Ни «злодей», ни «невинная жертва» не выступают как субъекты с их неповторимостью и неисчерпаемостью: «злодей» определяется через обезличенное злодейство (насилие) и сводится к нему, а «невинная жертва» – через обезличенную способность страдать от насилия. Поэтому в мысленном эксперименте вместо слов, обозначающих субъектов поступков, должны быть слова, обозначающие действия. Тогда вопрос мысленного эксперимента должен звучать не «злодей (насилие) хочет убить невинную жертву; если единственный способ ее защитить – убийство злодея, убили ли бы Вы злодея?», а «можно ли убийство (насилие) предотвратить убийством (насилием)?».

Как отмечалось выше, одной из предпосылок аргумента «невинная жертва» является *абсолютный* запрет на изменение сторонником ненасилия деталей сценария. Помимо прочего, с помощью такого запрета маскируется отсутствие в мысленном эксперименте морального выбора и связи с жизнью. Так, например, в воображаемой ситуации «третий участник» наделяется возможностью убить «злодея», и обычно с безопасностью для себя и «невинной жертвы». В этом скрывается манипулятивный психологический

прием, направленный на 1) преодоление естественного эффекта отвращения в том случае, если на место ружья будет подставлен, например, топор, 2) уверенность в безопасном достижении цели. Выбор убийства представляется в мысленном эксперименте чем-то простым, стерильным и не вовлекающим всего человека, всей его жизни, а также окружающих его людей. При конструкции мысленного эксперимента с топором, очевидно, уже далеко не каждый, сначала принявший аргумент, согласится даже вообразить себя в крови и мозгах «злодея», представить его конвульсии и ощущение теплой крови на руках. Точно так же сто раз подумает над ответом тот, кто был готов убить «злодея», но кому стало известно дополнительно, что у «злодея» есть друзья, которые пожелают отомстить обидчику, а возможно, и его близким. Крайне сомнительно, что согласившийся сначала следовать схеме мысленного эксперимента и «выбравший» убийство «злодея» не изменит свою позицию, если на месте «злодея» будет поставлена фигура его близкого родственника или друга. Иными словами, условия обезличенности, оторванности от жизни, запрета менять или дополнять определенные детали указывают на извращенный психологизм аргумента «невинная жертва», который неотделим от его сущности, его популярности и разрушительной силы.

Именно потому, что неповторимому человеку предлагается встать на место «третьего участника», такой человек становится властителем мысленного эксперимента и может рассудить его с позиции морального субъекта. Но не через *пассивное* принятие роли безвольной и несвободной куклы, не через согласие с неизменяемостью навязываемых условий, не через выбор одного или другого варианта убийства, а через моральный отказ принимать аргумент, ужаснувшись его бесчеловечному потенциалу, и через *активное* создание совершенно новой конфигурации ситуации, ответ на которую будет ненасильственным. Борьба со спиралью насилия требует отвержения аргумента «невинная жертва», а также признания ненасилия в качестве центра морального поступка и необходимого элемента настоящего выбора.

Заключение

Мысль, которая не готова следовать принципу ненасилия, спотыкается о проблему насилия. Попытки дать ответ на вопрос о насилии с помощью мысленного эксперимента-аргумента «невинная жертва» напоминают историю с гордиевым узлом, который было крайне сложно распутать, но Александр Македонский разрубил его мечом, тем самым поставив на место процедуры *кропотливого, но созидательного и обратимого* распутывания *мгновенное, но разрушительное и необратимое* разрубание. Так и с аргументом «невинная жертва», который не только не дает ответа на вопрос о насилии, но неверно его ставит, навязывая имморальную перспективу. Заложенное в мысленном эксперименте категорическое деление людей на «злодеев» и «невинных жертв» не предпосылка жизни, а проблема; убийство не моральное решение, а неспособность оставаться моральным; факты насилия не то, из чего приходится исходить, а то, что надо стремиться не допускать. Словом, мысленный эксперимент-аргумент «невинная жертва» не выводит человека из круга насилия, а, скорее, вводит в него, не столько ставит под вопрос имморальную необходимость, сколько стремится найти для нее моральное оправдание.

Список литературы

- Апресян Р.Г. О праве лгать // О праве лгать / Сост., ред. Р.Г. Апресян. М.: РОССПЭН, 2011. С. 10–24.
- Артемяева О.В. Теоретические основания этики добродетели // Философия и этика. Сборник научных трудов к 70-летию академика А.А. Гусейнова / Под ред. Р.Г. Апресяна. М.: Альфа-М, 2009. С. 433–445.
- Гусейнов А.А. Красно поле рожью, а речь ложью // Новая Россия (Воскресенье). 1995. № 2. С. 132–135.
- Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия / Пер. с нем. Н. Вальденберг // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 8. М.: ЧОРО, 1994. С. 256–262.
- Прокофьев А.В. Выбор в пользу меньшего зла и проблема границ морально допустимого // Этическая мысль. Вып. 9 / Под ред. А.А. Гусейнова. М.: ИФ РАН, 2009. С. 122–145.
- Прокофьев А.В. Моральный абсолютизм и доктрина двойного эффекта в контексте споров о допустимости применения силы // Этическая мысль. Вып. 14 / Под ред. А.А. Гусейнова. М.: ИФ РАН, 2014. С. 43–64.
- Троицкий К.Е. Лев Николаевич Толстой и непротiwление злу насильем: история и критика аргумента «невинная жертва» // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2020. Вып. 1 (33). С. 30–48.
- Brown J.R. Thought Experiments // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2020 Edition) / Ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/thought-experiment> (дата обращения: 05.09.2020).
- Brown J.R. Why Thought Experiments Do Transcend Empiricism // Contemporary Debates in Philosophy of Science / Ed. by C. Hitchcock. Malden: Blackwell, 2004. P. 23–43.
- Elster J. How Outlandish Can Imaginary Cases Be? // Journal of Applied Philosophy. 2011. Vol. 28. No. 3. P. 241–258.
- Farrell M. The Prohibition of Torture in Exceptional Circumstances. Cambridge: Cambridge UP, 2013. 277 p.
- Häggqvist S. A Model for Thought Experiments // Canadian Journal of Philosophy. 2009. Vol. 39. No. 1. P. 55–76.
- Kagan S. Thinking about Cases // Social Philosophy and Policy. 2001. Vol. 18. No. 2. P. 44–63.
- Macintyre A. What Morality Is Not // Philosophy. 1957. Vol. 32. No. 123. P. 325–335.
- Muller J.M. Le Courage de la Non-violence. Gordes: le Relie, 2001. 245 p.
- Norton J.D. On Thought Experiments: Is There More to the Argument? // Philosophy of Science. 2004. Vol. 71. No. 5. P. 1139–1151.
- Souder L. What Are We to Think about Thought Experiments? // Argumentation. 2003. Vol. 17. P. 203–217.
- Walsh A. Thought Experiments in Ethics // International Encyclopedia of Ethics. Vol. III / Ed. by H. LaFollette. Hoboken: Blackwell, 2013. P. 5142–5144.

On the “innocent victim” thought experiment and the absolute moral prohibition of violence

Konstantin E. Troitskiy

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

In the article, the author defends the principle of non-violence from attempts to destroy it by means of thought experiments-arguments. It is demonstrated that the “innocent victim argument” is basic to many other thought experiments against the absolute prohibition of violence. The experiment appeals to an imaginary situation in which one person cannot be protected from violence without using violence against another person. The application

of this construction as an argument implies, first, the recognition of the validity of the use of thought experiments in ethics; secondly, the acceptance of the premises of the thought experiment-argument “innocent victim”; third, the acceptance of the terms of the thought experiment-argument “innocent victim”; and only fourthly, an answer to the question contained in this thought experiment-argument. The author argues that the premises and terms of the thought experiment-argument “innocent victim” are clearly contradictory and arbitrary, which makes its entire construction untenable. The only adequate moral response to the thought experiment-argument “innocent victim” consists in rejecting the premises and terms of the question itself and not in answering it. This leads to the conclusion that the question of this argument is meaningless and immoral.

Keywords: thought experiments, morality, ethics, non-violence, ethics of non-violence, the principle of non-violence, the “innocent victim” argument, imaginary cases

For citation: Troitskiy, K.E. “O myslennom eksperimente-argumente ‘nevinnaya zhertva’ i absolyutnom moral’nom zaprete na nasilie” [On the “innocent victim” thought experiment and the absolute moral prohibition of violence], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 4, pp. 22–37. (In Russian)

References

- Apressyan, R.G. “O prave lgat’” [Towards the Right to Lie], *O prave lgat’* [Towards the Right to Lie], ed. by R.G. Apressyan. Moscow: ROSSPEN Publ., 2011, pp. 10–24. (In Russian)
- Artemieva, O.V. “Teoreticheskie osnovaniya etiki dobrodeteli” [Theoretical Foundations of Virtue Ethics], *Filosofiya i etika. Sbornik nauchnykh trudov k 70-letiyu akademika A.A. Guseynova* [Philosophy and Ethics: Festschrift devoted to the 70th Anniversary of Professor Abdusalam Guseynov], ed. by R.G. Apressyan. Moscow: Alfa-M Publ., 2009, pp. 433–445. (In Russian)
- Brown, J.R. “Thought Experiments”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020 Edition), ed. by E.N. Zalta [<https://plato.stanford.edu/entries/thought-experiment>, accessed on 05.09.2020].
- Brown, J.R. “Why Thought Experiments Do Transcend Empiricism”, *Contemporary Debates in Philosophy of Science*, ed. by C. Hitchcock. Malden: Blackwell, 2004, pp. 23–43.
- Elster, J. “How Outlandish Can Imaginary Cases Be?”, *Journal of Applied Philosophy*, 2011, Vol. 28, No. 3, pp. 241–258.
- Guseynov, A.A. “Krasno pole rozh’yu, a rech’ lozh’yu” [A boaster and a liar are cousins], *Novaya Rossiya (Voskresen’ye)*, 1995, No. 2, pp. 132–135. (In Russian)
- Farrell, M. *The Prohibition of Torture in Exceptional Circumstances*. Cambridge: Cambridge UP, 2013. 277 pp.
- Häggqvist, S. “A Model for Thought Experiments”, *Canadian Journal of Philosophy*, 2009, Vol. 39, No. 1, pp. 55–76.
- Kagan, S. “Thinking about Cases”, *Social Philosophy and Policy*, 2001, Vol. 18, No. 2, pp. 44–63.
- Kant, I. “O mnimom prave lgat’ iz chelovekolyubiya” [On a Supposed Right to Tell Lies from Benevolent Motives], trans. by N. Valdenberg, in: I. Kant, *Sobranie sochinenii* [Selected Works], Vol. 8. Moscow: CHORO Publ., 1994, pp. 256–262. (In Russian)
- Macintyre, A. “What Morality Is Not”, *Philosophy*, 1957, Vol. 32, No. 123, pp. 325–335.
- Muller, J.M. *Le Courage de la Non-violence*. Gordes: le Relie, 2001. 245 pp.
- Norton, J.D. “On Thought Experiments: Is There More to the Argument?”, *Philosophy of Science*, 2004, Vol. 71, No. 5, pp. 1139–1151.
- Prokofyev, A.V. “Vybor v pol’zu men’shego zla i problema granits moral’no dopustimogo” [Choosing the Lesser Evil and the Problem of Limits of Moral Permissibility], *Eticheskaya Mysl* [Ethical Thought], Issue 8, ed. by A.A. Guseynov. Moscow: IPh RAS Publ., 2009, pp. 122–145. (In Russian)
- Prokofyev, A.V. “Moral’nyi absolyutizm i doktrina dvojnogo effekta v kontekste sporov o dopustimosti primeneniya sily” [Moral Absolutism and the Doctrine of Double Effect in the

- Context of Debates about Moral Permissibility of the Use of Force], *Eticheskaya Mysl* [Ethical Thought], Issue 14, ed. by A.A. Guseynov. Moscow: IPh RAS Publ., 2014, pp. 43–64. (In Russian)
- Souder, L. “What Are We to Think about Thought Experiments?”, *Argumentation*, 2003, Vol. 17, pp. 203–217.
- Troitskiy, K.E. “Lev Nikolaevich Tolstoi i neprotivlenie zlu nasiliem: istoriya i kritika argumenta ‘nevinnaya zhertva’” [Leo Tolstoy and Non-Resistance to Evil by Violence: The History and Critique of the ‘Innocent Victim’ Argument], *Gumanitarnye vedomosti TGPU im. L.N. Tolstogo* [Tula State Lev Tolstoy Pedagogical University’s Bulletin of Humanities], 2020, Vol. 1, No. 33, pp. 30–48. (In Russian)
- Walsh, A. “Thought Experiments in Ethics”, *International Encyclopedia of Ethics*, Vol. III, ed. by H. LaFollette. Hoboken: Blackwell, 2013, pp. 5142–5144.

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

К.Х. Момджян

К ВОПРОСУ О КОНСТРУИРОВАНИИ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ*

Момджян Карен Хачикович – профессор, доктор философских наук, заведующий кафедрой социальной философии и философии истории философского факультета. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: karm48@mail.ru

В статье рассматривается роль проектного сознания в истории, которое автор отличает от сознания рефлексивного и ценностного, исполняющего ориентационные, а не конструктивные функции. Анализ истории показывает кардинальное различие между способностью людей изменять техносферу своего существования и их способностью создавать и контролировать институциональные условия собственной жизни, меняя основы и формы человеческого общежития. Сознание людей играло и играет огромную роль в событийной истории, творимой биографически конкретными людьми в конкретных обстоятельствах пространства и времени. Этого нельзя сказать о его способности целенаправленно создавать и изменять глубинные структуры истории, конструировать безличные общественные отношения, выступающие матрицами социального взаимодействия, стоящими за историческими событиями. Эта возможность появляется лишь в XX в., ознаменовавшемся резким ростом потенций проектного сознания. Они проявляются прежде всего в расширении возможностей сознательного контроля, проникающего в сферы общественной жизни, где ранее доминировала стихийная модель развития. Кроме того, проектное сознание обретает беспрецедентную способность совершать масштабные изменения общественной жизни не под давлением исторической необходимости, а в соответствии с ценностными приоритетами людей, их представлениями о должном социальном устройстве. В статье рассматриваются причины такой трансформации, имеющей как положительные, так и негативные последствия. Автор обращает внимание на ошибки и иллюзии проектного сознания, способные приводить к эпизодическому насилию идей над человеческой жизнью. Но это не значит, что воля человека превращается в полноправного демиурга истории, способного реализовывать любые желания и фантазии. История сохраняет свой законосообразный характер, в ней продолжает действовать закон, в соответствии с которым идеи рано или поздно посрамляют себя, когда отрываются от объективных потребностей и интересов людей.

Ключевые слова: сознание, история, общественные отношения, проектирование, конструирование, идеология, потребности, интересы, законы

* Статья подготовлена в рамках деятельности научно-образовательной школы МГУ имени М.В. Ломоносова «Сохранение мирового культурно-исторического наследия», а также при поддержке РФФИ и КАОН, проект № 21-511-93006.

Для цитирования: Момдзян К.Х. К вопросу о конструировании социальной реальности // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 4. С. 38–52.

Мы живем в такой период истории, когда общественное сознание претендует на роль полноправного демиурга истории, способного конструировать социальную реальность, исходя из свободно избранных представлений о должном устройстве общества. Спрашивается: насколько обоснованы эти претензии, меняется ли в действительности роль сознания в истории?

Сознание понимается автором как высший уровень человеческой психики, который представляет собой системную совокупность информационных процессов, основанных на вербально-понятийном мышлении и потому *специфичных* для человека¹. Речь идет о символических программах мышления и чувствования, представленных знаниями, мнениями, нормами, образами и другими идеальными конструктами, которые возникают в головах отдельных людей и затем проходят процедуры объективации и социализации, в результате чего обретают знаково-символическую форму и превращаются из достояния творца в достояние многих.

Возникает вопрос: можно ли говорить о возрастающей роли сознания, если оно является важнейшим родовым свойством человека, которое объясняет субстанциальные особенности присущего ему образа жизни? Не означает ли это, что роль сознания исторически константна и не подлечит изменениям?

Ответ на этот вопрос зависит от понимания многозначного термина «роль». В контексте моих рассуждений это понятие соотносится с понятием «функция», но не дублирует его. Функция, согласно Дюркгейму, выступает как «соответствие между бытием объекта и его назначением», роль же я связываю с большей или меньшей эффективностью функционирования.

Функции, исполняемые сознанием в общественной жизни, постоянны и неизменны. Речь идет о двух фундаментальных функциях – *ориентационной и проектной*². Ориентационная функция предполагает осмысление личного бытия, того, что уже существует в мире или должно появиться в нем независимо от воли человека. Эта функция представлена двумя типологически разными способами ориентации. Так, *рефлексивная* ориентация представляет собой *познание* мира в собственной логике его бытия, которая дана нам принудительно и не зависит от наших ценностных предпочтений. Рефлексивная ориентация говорит на языке верифицируемых *суждений истины* и дает нам *знания* о мире, отличные от незнаний и заблуждений³. *Валютативная* ориентация не познает мир, а *осознает* его (К. Ясперс),

¹ Понятие «сознание» шире понятия «мышление», поскольку включает в себя подсознательные и надсознательные (интуиция) процессы, которые не контролируются мышлением, но возможны лишь на его основе.

² О различиях между ориентационной и проектной функциями сознания мышления писал еще Гегель, использовавший в этом контексте понятия теоретического и практического сознания. См.: Гегель Г. Философская пропедевтика // Гегель Г. Работы разных лет: в 2 т. Т. 2. М., 1971. С. 7–8.

³ Я оставляю в стороне полемику о самом существовании объективной истины, в котором сомневаются наиболее радикальные сторонники постмодернизма. Его «умеренные» представители, напротив, признают правомерность «денотативной игры, где релевантность принадлежит истинному/ложному» и ограничиваются призывами к науке отказаться

соотнося с системой ценностных предпочтений человека, которые связаны с выбором конечных целей существования⁴. Валюативная ориентация дает нам не знания, а адаптивно значимые *мнения* о мире, которые бывают общезначимыми и даже общеобязательными, но не могут рассматриваться как объективно истинные или ложные. Как следствие, ценностное сознание – в отличие от сознания рефлексивного – развивается по модели «прогресса как прибавления», качественно отличной от модели «прогресса как улучшения»⁵.

Что касается второй, *проектной* функции, она предполагает использование рефлексивной и валюативной информации (знаний и мнений о реально существующем в мире) для придумывания, конструирования того, чего в мире еще нет, но что должно быть в нем, чтобы жизнь людей оказалась возможной и комфортной.

В данной статье меня интересуют возможности проектного сознания конструировать окружающую и охватывающую нас реальность, реализуя желания и стремления своих носителей. Начнем с того, что способность проектировать свою жизнь на основе избранных ценностных приоритетов изначально присуща человеку, обладающему свободой воли. Это не значит, что наше поведение всецело определяется произволом сознания, – оно, конечно же, детерминировано целым рядом объективных факторов, к числу которых я отношу прежде всего инстинктоподобные влечения к сохранению факта и качества жизни, присущие человеку (как и прочим живым существам), и порождаемые этими влечениями объективные *потребности* и *интересы* людей, нуждающихся в том, без чего дефицитное и бытийное самосохранение в среде оказываются невозможными⁶.

Вместе с тем человек способен делать свободный *выбор* между поведенческими альтернативами (не путать с *вариативным* поведением животных, которое возникает при наличии нескольких одновременно появляющихся влечений, в конкуренции которых побеждает сильнейшее). Свобода человеческой воли предполагает возможность выбора между испытываемыми влечениями безотносительно к силе последних. Эта свобода проявляется как возможность *ранжирования* объективно заданных потребностей – не будучи свободным от их детерминирующего воздействия на поведение, человек способен осознанно делить их на первостепенные и второстепенные и даже блокировать их удовлетворение в зависимости от избранных целевых приоритетов⁷.

Эта возможность сознательно выстраивать желаемый образ жизни открыта каждому, хотя ее реализация требует жертв и доступна лишь тем людям, которые способны преодолевать сильнейшее воздействие со стороны статусно-ролевых предписаний и нормативной регуляции поведения, существующих в обществе (замечу, что наличие подобного принуждения

от попыток «легитимировать другие языковые игры» (Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.; СПб., 1998. С. 97).

⁴ См.: Момдзян К.Х. О проблеме общечеловеческих ценностей // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 25–41.

⁵ См.: Момдзян К. Does Current Social Philosophy Develop Progressively? // Metaphilosophy. 2013. Vol. 44. No. 1–2. P. 19–23.

⁶ См.: Момдзян К.Х. Универсальные потребности и родовая сущность человека // Вопросы философии. 2015. № 2. С. 3–15.

⁷ См.: Момдзян К.Х. Социально-философский анализ феномена свободной воли // Вопросы философии. 2017. № 9. С. 68–81.

не отменяет свободу воли, поскольку подчинение ему выступает как осознанный, хотя и нежелательный выбор человека).

Таким образом, проектные возможности персонального сознания, его способность влиять на индивидуальный образ жизни не вызывают никакого сомнения. Меня, однако, интересуют потенции intersубъективного, коллективного сознания людей, представленного наукой, правом, моралью, различными идеологическими доктринами, способность такого сознания влиять на ход общественной жизни, изменяя надиндивидуальные реалии человеческого существования. Эти потенции несомненны, доказательством чему является радикальное изменение мира, осуществленное за тысячелетия человеческой истории.

При этом мы видим кардинальное различие между способностью людей проектировать *объектную среду* своего существования и их способностью создавать и контролировать *организационные условия* собственной жизни, меняя основы и формы человеческого общежития. Неудивительно, что блестящие достижения научной и инженерной мысли, создавшей эффективную *техносферу* человеческой жизни, контрастируют с провалами в организации *социосферы*, о причинах которых мучительно размышляли и размышляют теоретики⁸.

Долгое время социальная история людей развивалась стихийно, хотя формы этой стихийности были различны. В рамках *событийной истории*, творимой биографически конкретными людьми, стихийность проявлялась как несоответствие между *ожиданиями* исторических акторов и реально полученными *результатами* их целенаправленных действий, благодаря чему в событийной истории, как сетовал Энгельс, «до сих пор результаты всегда оказывались иными, чем те, каких желали, а... в большинстве случаев даже противоположными тому, чего желали»⁹. И в самом деле, чаще всего событийная история развивалась по принципу «параллелограмма сил», когда отдельные желания людей, сталкиваясь между собой, «гасили» друг друга, порождая некоторую спонтанную равнодействующую силу.

Иной была связь проектного сознания с *безличными структурами* человеческой истории, которые стоят за ее конкретными событиями и влияют на их характер. Речь идет об устойчиво воспроизводимых общественных *отношениях* между типизированными субъектами¹⁰, образующих матрицы социального взаимодействия, которые создают систему безличных социальных ролей и статусов, занимаемых реальными людьми («феодал», «капиталист», «президент» и пр.).

⁸ «Почему мы, – спрашивает Э. Гидденс, – живем в вышедшем из-под контроля мире, так отличающемся от того, которого ожидали мыслители Просвещения? Почему всеобщее употребление “милосердного разума” не создало мир, подвластный нашему предсказанию и контролю?» (Гидденс Э. Последствия современности. М., 2011. С. 294).

⁹ Энгельс Ф. Из подготовительных работ к «Анти-Дюрингу» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. 2-е изд. М., 1961. С. 639.

¹⁰ Под общественными отношениями понимаются устойчивые, воспроизводимые зависимости между субъектами коллективной деятельности, которые определяют сам факт и характер связи между ними, понимаемой как взаимная согласованность изменений. Общественные отношения относятся к числу *реальных* отношений, порождающих связь, в отличие от *номинальных* отношений, в основе которых лежат сходства и различия между несвязанными объектами.

В этом контексте стихийность истории представляла собой нечто большее, чем несоответствие реального результата предвосхищающей его цели. Речь шла не об «ошибках» планирования, а о фактическом *неучастии* сознания в проектировании организационных структур, которые складывались как «побочный» результат совместной деятельности людей, а не создавались ими осознанно¹¹. Единожды возникнув, эти структуры обретали собственную логику развития, порождая объективные *социальные процессы*, имеющие спонтанный характер в отличие от целенаправленных действий, продуктом которых они являются¹².

Главное ограничение конструктивных возможностей сознания было связано с его малым участием в формировании того, что Маркс называл *базисом* общества. Люди осознанно создавали *производственно-технологическую* основу способа производства, чего нельзя сказать о системе *производственно-экономических отношений*, представляющих собой устойчивые субъект-субъектные зависимости, возникающие в процессе разделения труда и распределения его условий и продуктов. Характер таких отношений определялся сложившимся уровнем развития средств труда и объективно заданных способов человеческого участия в процессе производства. Подобный экономический *уклад общественной жизни* возникал в прошедшей истории по преимуществу стихийно, а не вследствие сознательных намерений. Очевидно, что человек, придумавший паровой двигатель, не имел ни малейшего представления о грандиозных подвижках экономического базиса, последовавших за внедрением его изобретения, и ни малейшего намерения производить эти изменения.

Так же стихийно складывался *социальный уклад общественной жизни*¹³, в основе которого лежит уже упоминавшаяся система *социальных ролей* (в ином понимании категории «роль») и *статусов*, зависящая от производственных отношений и выступающая в качестве институциональной основы групповой дифференциации, распределения людей по объективно-

¹¹ Сознание не участвует в генезисе социальных структур в качестве производящей *причины*, однако является условием возникновения последних. Как справедливо утверждает Рой Бхаскар, «социальные структуры, в отличие от природных структур, не существуют независимо от видов деятельности, направляемых ими» и «независимо от идей и представлений субъектов» (Бхаскар Р. *Общества // Социо-логос*. Вып. 1: Общество и сферы смысла. М., 1991. С. 231).

¹² Как справедливо отмечает В.А. Ядов, «даже если усилия социальных акторов нередко приводят к неожиданным, незапланированным последствиям, эти последствия не перестают быть продуктом их действий» (Ядов В.А. *Россия как трансформирующееся общество: резюме многолетней дискуссии социологов // Общество и экономика*. 1999. № 10–11. С. 45).

¹³ Говоря об экономическом и социальном *укладах* общественной жизни, я отличаю их от подсистем общества, именуемых *сферами* общественной жизни. В основе выделения последних лежит определенный вид производства, создающий необходимые условия коллективного существования людей. Речь идет о предметах практического назначения или вещах, создаваемых хозяйственной деятельностью (материальным производством); определенной информации, создаваемой духовным производством; непосредственной человеческой жизни, которую создает социальная (в узком значении термина) деятельность; формах общения людей, которые производит деятельность организационно-политическая. В основе *укладов* общественной жизни лежит не производство, а «распределение структурных условий действия... (а) производительных сил и ресурсов (всех видов, включая, например, познавательные ресурсы) к лицам (и группам) и (б) лиц (и групп) к функциям и ролям» (Бхаскар Р. *Указ. соч.* С. 234). Соответственно, уклады общественной жизни выступают как инфраструктурный компонент в рамках любой из подсистем общества.

статусным группам¹⁴. Никто в предшествующей истории не ставил перед собой сознательную цель создать институт моногамной семьи, класс крестьянства, феодальной знати или буржуазии – подобные группы возникали «сами по себе» задолго до того, как их существование осознавалось людьми.

Конечно, не все институциональные образования человеческой жизни складывались стихийно – многие структуры, которые в марксистской традиции принято относить к надстроечным (такие, как государство или церковь), были, по словам Энгельса, сознательно изобретены людьми. Проектная роль сознания в процессе их возникновения и трансформации не вызывает сомнений, и тем не менее эта роль имела, по существу, вынужденный характер, далекий от свободного «жизнетворчества». Это значит, что люди изобретали то, что должно было возникнуть в силу исторической необходимости, которая проходила через сознание акторов, но не зависела от их воли. В подобных случаях, по словам Энгельса, работал информационный механизм, согласно которому люди заранее знали «необходимость изменения общественного строя (*sit venia verbo*), вызванного изменением отношений» и желали такого изменения, «прежде чем оно будет навязано им помимо их сознания и воли»¹⁵.

Используя известные слова Канта, мы можем сказать, что в предыдущей истории проектное сознание, обращенное на организационные структуры общества, играло две разные роли. Первой из них была пассивная роль слуги, несущего шлейф за госпожой (исторической необходимостью), когда сознание не участвовало в генезисе базисных структур, фиксируя их постфактум и сопровождая их возникновение последующей юридической регламентацией. Второй была более активная роль факелоносца, идущего перед своей госпожой, освещая избранный ею маршрут. Важно понимать, однако, что и в этом случае активность сознания оставалась служебной, поскольку выбор «освещаемого» пути не зависел от воли факелоносца. В этой связи проектное сознание уместно уподобить поводырю, который помогает слепому в его перемещениях, но не руководит ими. Спорить с такой трактовкой могут лишь убежденные сторонники социально-философского идеализма, подобные О. Конту, утверждавшему: «...мне не нужно доказывать, что миром управляют и двигают идеи или, другими словами, что весь социальный механизм основывается окончательно на мнениях»¹⁶.

Возникает вопрос: не изменилась ли роль проектного сознания в условиях XX и XXI вв.? Я склонен дать утвердительный ответ на этот вопрос, связывая его с двумя фундаментальными обстоятельствами. Первое – расширение границ сознательного контроля, его распространение на сферы общественной жизни, в которых ранее преобладала стихийная модель изменения. Как справедливо отмечает Ю. Хабермас, XX век оказался веком существенного «расширения общественных сфер, подчиненных стандартам рационального решения»¹⁷. Колоссально возросла роль планирования,

¹⁴ Процесс институционализации, по справедливому замечанию П. Бергера и Т. Лукмана, основан на «типизации опривыченных действий... Институт исходит из того, что действия типа X должны совершаться деятелями типа X» (*Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995. С. 92*).

¹⁵ Энгельс Ф. Указ. соч. С. 639.

¹⁶ Comte A. Cours de philosophie positive. Les Préliminaires généraux et la philosophie mathématique. Vol. I. Paris, 1869. P. 536.

¹⁷ Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». М., 2007. С. 50.

направленного «на организацию, улучшение или расширение систем самого целерационального действия»¹⁸. Речь идет прежде всего о контроле над процессами создания, распределения и обмена разнообразных жизненных благ, создаваемых разными видами общественного производства. Мало того что научно-инженерные знания превратились в определяющий компонент производительных сил, что позволяет людям в кратчайшие сроки превратить лабораторное открытие в отрасль промышленности. Современная история продемонстрировала возможности сознания оказывать огромное воздействие на систему ранее автономных производственно-экономических отношений – не только деструктивное, как в случае с большевистским огосударствлением экономики, но и успешное, примером чему могут служить кейнсианские изменения в экономике капитализма, реформы Рейгана и Тэтчер, глубинные экономические трансформации, осуществленные по рецептам Ден Сяопина, Ли Куан Ю и др.

Время показало, что сознание людей способно менять не только базис общества, но и *социальный уклад общественной жизни* – такие, в частности, его компоненты, как гендерные группы и институт традиционной семьи, имевшие в прошлой человеческой истории объективно-статусный, а не референтный характер. Это значит, что состав и композиция подобных групп определялись независимо от желания и воли людей: человек принадлежал к мужскому полу, поскольку был рожден мужчиной, а семья по определению основывалась на браке между мужчинами и женщинами. Современное сознание, как мы видим, способно превратить пол в свободно избираемый гендер, изменить устои семейной организации, сняв юридические запреты на пути создания однополых семей и др.

Очевидным проявлением растущей роли проектного сознания стало изменение институциональных основ общественной жизни, связанное с процессом глобализации, развитием человечества в «направлении целостности» (К. Маркс). Речь идет о конструировании наднациональных систем управления, перенимающих значительную часть суверенитета у ранее автономных стран и народов.

Важно понимать, однако, что возросшие возможности проектного сознания связаны не только с его территориальной экспансией, расширением сферы сознательного контроля. Мы имеем более существенное изменение, при котором проектное сознание не ограничивается ролью «факелоносца», поводыря исторической необходимости и начинает конструировать социальную реальность в соответствии с ценностными предпочтениями людей, в основе которых лежит не рефлексия *сущего*, но представления о *должном* социальном устройстве. То, что в предыдущей истории имело характер отвлеченного «социального проповедничества» (Г. Босков), превращается в вид социальной инженерии, имеющей очевидные практические следствия.

Вся история XX и начала XXI в. свидетельствует о беспрецедентном воздействии разнообразных идеологем на основы социально-экономического и политического устройства общества. Это воздействие объясняется разными причинами и имеет разные последствия, как позитивные, так и негативные. В начале XX в. гипертрофия проектного сознания осуществлялась не от «жизни хорошей» – она имела компенсаторный характер, при котором идеология черпала свою силу в катаклизмах истории, выступая как «рецепт»

¹⁸ Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». С. 50.

преодоления жизненных трудностей. Именно такой характер имела идеология германского фашизма, стремившаяся «спасти» немецкую нацию от послевоенной катастрофы, предложив ей доктрину расового господства над «унтерменшами». То же можно сказать об идеологии большевизма, считавшей средством спасения России и всего человечества ликвидацию класса «угнетателей и эксплуататоров». Во всех этих случаях проекты общественного переустройства основывались на ошибочных постулатах, исключающих возможность их долгосрочной реализации. Фактически идеология осуществляла беспрецедентное насилие идей над живой жизнью, стремясь переустроить глубинные основы общества в соответствии с некоторыми «кабинетными» умозрениями. Масштабы подобной экспансии, связанные с прогрессом информационных технологий, многократно превысили прежние скромные попытки общественного сознания подчинить себе общественное бытие в духе экзерсисов утопического социализма (а-ля фаланстеры Фурье), «жизнетворчества» якобинцев, «духоборства» сектантов и пр.

С ходом истории существенно изменилось как качество социальных проектов, так и причины, побуждающие людей создавать и реализовывать их. Я полагаю, что современное проектное сознание, набирающее силу в наиболее развитых странах Запада, имеет своим источником не ухудшение, а улучшение качества человеческой жизни, в результате которого изменилась субординационная связь в системе человеческих потребностей, которую А. Маслоу именовал *препотентностью*. Согласно принципу препотентности, в условиях острой депривации жизнеобеспечивающих нужд сознание большинства людей концентрируется на задачах выживания, игнорируя высшие экзистенциальные потребности человека, которые отменяются как не имеющие значения. «Свобода, любовь, чувство товарищества, уважение, философия, – пишет Маслоу, – все это может быть отвергнуто как бесполезные безделушки, поскольку они не могут наполнить желудок»¹⁹.

Именно эта закономерность оказалась нарушенной. В результате колоссального прогресса науки и технологий в послевоенном западном мире возникла, по словам Р. Инглхарта, «исторически беспрецедентная степень экономической безопасности», которая стала восприниматься послевоенными поколениями как естественное состояние общества. Для многих граждан удовлетворение физиологических потребностей и потребности в безопасности стало рутинным делом, напоминающим удовлетворение гомеостатической потребности в кислороде, необходимость которого является социально нейтральным фактором, не имеющим сколь-нибудь значимых следствий для образа жизни людей.

В результате сознание человека освободилось от диктата императивов выживания, сохранения *факта жизни* и получило возможность сконцентрироваться на ее *качестве*, соответствующем экзистенциальным потребностям людей (потребностям в любви и принадлежности, самоуважении и самоутверждении, самоактуализации и свободе и т.д.). «Благодаря современности, – справедливо отмечает Э. Гидденс, – становится возможным активный процесс формирования рефлексивной “самоидентичности”, которая становится доминирующим фактором поведения»²⁰. Происходит грандиозная трансформация, ведущая «к постепенному сдвигу приоритета

¹⁹ Маслоу А. Мотивация и личность. СПб., 2019. С. 62.

²⁰ Гидденс Э. Указ. соч. С. 292.

от «материалистических» ценностей (когда упор делается прежде всего на экономической и физической безопасности) к ценностям «постматериальным» (когда на первый план выдвигаются самовыражение и качество жизни)²¹. «В значительной части мира, – продолжает Инглхарт, – нормы индустриального общества, с их нацеленностью на дисциплину, самоотвержение и достижения, уступают место все более широкой свободе индивидуального выбора жизненных стилей и индивидуального самовыражения»²². «Акцент в культурной сфере смещается от коллектива и дисциплины к свободе личности, от групповой нормы к индивидуальному многообразию, от власти государства к личной независимости, порождая синдром, который мы определили как ценности самовыражения»²³.

Конечно, далеко не все граждане западных стран свободны от забот выживания, и экономические конфликты все еще не редкость в западной повестке дня. Однако протестные движения, охватившие ныне США и Западную Европу (такие как движение BLM, MeToo и др.), показывают, что истоки социального недовольства существенно изменились. Если ранее они были связаны с мотивами классового неравенства и эксплуатации, то ныне начинает доминировать идеологический протест против нарушения экзистенциальных прав граждан, возможности их свободной самореализации и самовыражения. Речь идет о борьбе против расовых, гендерных, сексуальных, ювенальных и прочих предрассудков, которые, по мнению протестующих, укоренены в общественном сознании и должны быть устранены из него самыми решительными средствами. Можно утверждать, что экономические доминанты поведения все чаще уступают место «идентитарному детерминизму», исходящему из приоритета экзистенциальных ценностей и считающему, что социальная несправедливость порождается прежде всего «дурной идеологией», ущемляющей права человека на собственную идентичность и свободу самовыражения.

Конечно, мы не можем быть уверены в том, что благоприятная экономическая конъюнктура, позволяющая многим людям не думать о хлебе насущном и свободно проектировать собственную жизнь, сохранится навсегда²⁴. Однако это обстоятельство имеет место и заставляет нас признать, что роль «экзистенциального проектирования» в общественной жизни на данный момент истории существенно возрастает.

Я убежден, что стремление изменить общественную жизнь, поставив во главу угла экзистенциальные ценности людей, и прежде всего ценность индивидуальной свободы, можно только приветствовать. Либеральный проект в моих глазах имеет несомненные преимущества перед альтернативными проектами, которые руководствуются идеями национальной, социальной или религиозной исключительности. Однако не следует закрывать глаза на то, что масштабный проект либерализации сопровождается множеством идео-

²¹ Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Полис. 1997. № 4. С. 7–8.

²² Там же. С. 10.

²³ Там же.

²⁴ Период безудержного оптимизма, апофеозом которого стала идея Ф. Фукуямы о свершившемся «конце истории», сменился весьма настороженными прогнозами дальнейшего развития истории. Такова, к примеру, позиция Иммануэля Валлерстайна, считающего, что «динамика развития на протяжении ближайшей половины столетия или около того, возможно, в гораздо большей степени чревата новыми чертами великого мирового хаоса» (Валлерстайн И. После либерализма. М., 2003. С. 30).

логических «перехлестов». К большому сожалению, во многих западных странах идеи либерализма обрели утрированную, а порой и окарикатуренную форму, основанную на принципах гипериндивидуализма. Мне уже приходилось писать о философских истоках такой идеологии, каковыми я считаю доктрину «методологического индивидуализма»²⁵ в ее радикальной номиналистической разновидности. Если прежние социоцентристские идеологии субстанциализировали общество в ущерб человеку, рассматривая последнего как «клеточку» общества, не имеющую собственных потребностей, интересов и целей, то радикальный методологический индивидуализм проводит обратную субстанциализацию человека. Эта номиналистическая доктрина трактует общество как «терминологическую», а не онтологическую реальность, отрицая наличие у общества собственных интегральных свойств, несводимых к свойствам образующих его людей. В духе англо-канадского философа Яна Ярви (Ian Jarvie), считавшего, что армия – это множественное число от слова «солдат»²⁶, общество понимается как множественное число от слова «человек». Это означает, что отрицается или ставится под сомнение существование или значимость любых и всяких надындивидуальных реалий общественной жизни, включая *общественные интересы*²⁷, отличные от сугубо индивидуальных интересов отдельных людей. Именно эта философская презумпция фундирует веру в безоговорочный и безусловный примат индивидуального над коллективным, группового над общественным.

К сожалению, немалые «перегибы» либерального проекта характерны не только для его внутривполитической платформы, основанной на принципе «идентитарного детерминизма», но и для его внешнеполитической программы, связанной с приматом глобализационных процессов над обособлением национальных государств. У меня нет сомнений в объективном характере процессов глобализации, вызванных интенсификацией экономических, политических и культурных интеракций современных стран и народов. Нельзя не согласиться со словами З. Баумана, утверждающего, что «глобализация – это неизбежная фатальность нашего мира, необратимый процесс; кроме того, процесс, в равной степени и равным образом затрагивающий каждого человека»²⁸.

Однако и в этом случае мы сталкиваемся с неправомерной абсолютизацией разумных идей, в результате чего объективное отношение к процессам

²⁵ См.: *Поппер К.* Нищета историцизма. М., 1993

²⁶ См.: *Jarvie I.* Reply to Taylor // *Universities and Left Review.* 1959. No. 7. P. 57.

²⁷ Номиналистическому отрицанию общественных отношений противостоит столь же ошибочная позиция методологического коллективизма, который считает носителем общественных интересов само общество, понятое в качестве интегративного актора, обладающего собственными субъектными свойствами, отсутствующими у образующих общество людей. Автор убежден в том, что наиболее адекватной является позиция умеренного методологического индивидуализма, который признает существование общества как институциональной, а не субъектной реальности. Соответственно, общественными интересами следует считать *схожие* интересы людей, но лишь тогда, когда они вызывают совместную скоординированную деятельность, направленную на их удовлетворение.

²⁸ *Бауман З.* Глобализация. Последствия для человека и общества. М., 2004. С. 10. Ту же позицию занимает Н. Луман, уверенный в том, что «все функциональные системы тяготеют к глобализации, и переход к функциональной дифференциации... может найти завершение только в установлении системы мирового общества. Пространственные границы не имеют смысла в функциональных системах, настроенных на универсализм и спецификацию...» (*Луман Н.* Общество общества. Кн. 4–5. М., 2010. С. 228).

глобализации заменяется весьма радикальной ее интерпретацией, настаивающей на «изживании» национальных государств, рассматриваемых в качестве исторического пережитка. Странники такого подхода вырабатывают масштабные проекты будущего, в котором этнические институты лишаются всяких экономических и политических полномочий и обретают характер «клубов по интересам», превращаясь постепенно в музейные реликвии.

Я полагаю, что историческая практика уже сейчас показывает утопический, социально-деструктивный характер такого проектирования. Примером может служить признанный ведущими политиками Запада кризис доктрины мультикультурализма, показавший, к чему могут привести благодушные фантазии об «истории без имен народов» (О. Конт), призывы к «жертвенной самоликвидации» национальных государств²⁹, имеющих тысячелетнюю историю и вовсе не желающих исчезать с исторической сцены. Конечно, мы не можем исключать того, что в ходе дальнейшего развития на планете Земля останется одно-единственное социальное образование в виде планетарно интегрированного человечества. Однако я глубоко убежден в том, что подобный сценарий, связанный с необратимыми потерями для человеческой культуры, не следует стимулировать принудительно, пытаясь провести «коллективизацию народов» методами, вызывающими нежелательные исторические реминисценции.

Говоря о проблемных сторонах современного социального проектирования, следует вспомнить экологические движения, которые руководствуются благой целью – защитить среду обитания Homo Sapiens от разрушительных действий со стороны Homo Faber. Нельзя не одобрить деятельность экологов, которые противодействуют попыткам транснациональных корпораций максимизировать прибыли любой ценой, угрожающей будущим поколениям людей. Однако, выступая против немалых опасностей техногенного развития, экологи нередко встают в позицию некритического алармизма, преувеличивая эти опасности и предлагая нереалистические способы борьбы с ними, чреватые возвратом к пещерному образу жизни.

Может возникнуть вопрос: с какой целью автор социально-философской статьи говорит о «перегибах» современного проектного сознания, которые должны интересовать скорее экономистов, политологов и представителей других более конкретных наук? Еще один вопрос: можно ли вообще говорить об «ошибках» ценностного сознания, если оно основано на свободном выборе приоритетов и по определению не подлежит гносеологической верификации?

Отвечая на эти вопросы, следует понимать фундаментальное различие между суждениями ценности и суждениями значимости. В основе первых лежит осмысление «ценностей как целей», в то время как вторые представляют собой оценку «ценностей как средств» (П. Сорокин). Дело в том, что конечные цели жизни, свободно избираемые людьми, самим своим содер-

²⁹ Призыв к «жертвенной самоликвидации» Франции, ее «растворению в тигле мультикультурализма» содержался в докладе члена Госсовета Франции Тьерри Тюо, подготовленном по заказу Франсуа Олланда. Именно в такой самоликвидации автор доклада усматривал подлинное «историческое величие Франции». Нужно сказать, что растущие протесты евроскептиков, оформляющихся во влиятельные политические партии, заставляют ультралибералов смягчать подобные требования (о чем свидетельствует, в частности, недавний призыв Эммануэля Макрона восстановить доктрину патриотизма, пусть и в паллиативной «инклюзивной» форме).

жанием предопределяют характер средств, годных для их достижения. Как говорил Гёте: «свободен только первый шаг, но мы рабы второго». Это означает, что оценочные суждения значимости, используемые любой идеологией, вполне могут быть истинными или ложными, соответствующими или не соответствующими объективной логике развития событий.

Учет этого обстоятельства позволяет утверждать, что рост возможностей проектного сознания не превращает его в полноправного демиурга общественной жизни, утратившей свой объективный характер. Нельзя согласиться с тем, что сознание, свободное от диктата выживания, обретает свободу делать все, что хочет, что его проектные функции не ограничены более ничем, кроме пределов человеческой фантазии.

Дело в том, что социальное конструирование не является процессом произвольным. Как и всякое конструирование, оно предполагает наличие, понимание и использование некоторых объективных законов нашего мира, необходимых для достижения желаемого. В самом деле, сознание способно придумать самолет, но он полетит лишь в том случае, если конструкция не нарушает законы аэродинамики. В этом плане свобода сознания изменять наш мир не является абсолютной, это всегда свобода в рамках возможного.

Точно так же конструирование социосферы предполагает наличие некоторых объективных законов общественной жизни. Конечно, они существенно отличаются от законов природы. Последние, как правило, имеют характер законов-предписаний, которые в принципе нельзя нарушить. Невозможно построить реально работающий мост, который противоречил бы формулам классической механики, сопромата и прочее.

Социальная инженерия имеет дело с другими законами, которые можно назвать законами-ограничениями. Эти законы позволяют свободной человеческой воле не только придумывать, но и реализовывать весьма химерические образования, но они жестко ограничивают дееспособность социальных конструктов, неспособных удовлетворять объективные потребности и интересы людей, стремящихся сохранить факт и качество своей жизни. Не удовлетворяющая этому условию общественная конструкция рано или поздно обрушивается на головы своих строителей или их потомков.

Так было всегда и так будет всегда: идея посрамляла и всегда будет посрамлять себя, когда она отрывается от реальных человеческих нужд. Рост конструктивных возможностей сознания, по моему убеждению, никак не отменяет эту аксиому. Он ставит под сомнение не идею объективных законов общественной жизни, но фаталистическое восприятие истории, исходящее из убеждения в предзаданности исторических событий и стоящих за ними социальных структур. Впрочем, этой теме была посвящена предыдущая публикация автора³⁰.

Список литературы

- Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / Пер. с англ. М.Л. Коробочкина. М.: Весь мир, 2004. 188 с.
- Бхаскар Р. Общества / Пер. с англ. А.Д. Ковалева // Социо-логос. Вып. 1: Общество и сферы смысла / Сост. и общ. ред. В.В. Винокурова и А.Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1991. С. 219–240.

³⁰ См.: Момджян К.Х. О фаталистическом понимании истории // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2020. № 2. С. 48–62.

- Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Пер. с англ. Е. Руткевич. М.: Медиум, 1995. 323 с.
- Валлерстайн И.* После либерализма / Пер. с англ. М.М. Гурвица, П.М. Кудюкина, П.В. Феденко. М.: Едиториал УРСС, 2003. 256 с.
- Гегель Г.* Философская пропедевтика / Пер. с нем. Б.А. Драгуна // *Гегель Г.* Работы разных лет: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1971. С. 7–212.
- Гидденс Э.* Последствия современности / Пер. с англ. Г.К. Ольховикова, Д.А. Кибальчича. М.: Праксис, 2011. 352 с.
- Инглхарт Р.* Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // *Полис.* 1997. № 4. С. 6–32.
- Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н.А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 159 с.
- Луман Н.* Общество общества. Кн. 4–5 / Пер. с нем. Б. Скуратова, А. Антоновского, К. Тимофеевой. М.: Логос; Гнозис, 2010. 608 с.
- Маслоу А.* Мотивация и личность / Пер. с англ. Т. Гутман, Н. Мухина. СПб.: Питер, 2019. 400 с.
- Момджян К.Х.* Социально-философский анализ феномена свободной воли // *Вопросы философии.* 2017. № 9. С. 68–81.
- Момджян К.Х.* Универсальные потребности и родовая сущность человека // *Вопросы философии.* 2015. № 2. С. 3–15.
- Момджян К.Х.* О проблеме общечеловеческих ценностей // *Вопросы философии.* 2020. № 3. С. 25–41.
- Момджян К.Х.* О фаталистическом понимании истории // *Вестник Московского университета.* Сер. 7: Философия. 2020. № 2. С. 48–62.
- Поппер К.* Нищета историцизма / Пер. с англ. С. Кудриной. М.: Прогресс, 1993. 188 с.
- Хабермас Ю.* Техника и наука как «идеология» / Пер. с нем. М.Л. Хорькова. М.: Праксис, 2007. 208 с.
- Энгельс Ф.* Из подготовительных работ к «Анти-Дюрингу» / Пер. с нем.; ред. Г.А. Багатурьян // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 20. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1961. С. 629–654.
- Ядов В.А.* Россия как трансформирующееся общество: резюме многолетней дискуссии социологов // *Общество и экономика.* 1999. № 10–11. С. 45–55.
- Comte A.* Cours de philosophie positive. Les Préliminaires généraux et la philosophie mathématique. Vol. I. Paris: Bailliere, 1869. 742 p.
- Jarvie I.* Reply to Taylor // *Universities and Left Review.* 1959. No. 7. P. 57.
- Momdzhyan K.* Does Current Social Philosophy Develop Progressively? // *Metaphilosophy.* 2013. Vol. 44. No. 1–2. P. 19–23.

On the question of constructing social reality*

Karen H. Momdzhyan

Lomonosov Moscow State University. GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: karm48@mail.ru

The article examines the role that the so-called project consciousness has in history. The author distinguishes a project consciousness from a reflective and a value consciousness. The latter perform orientational rather than constructive functions. The analysis of history shows that there is a cardinal difference between the ability of people to change

* The article was prepared within the framework of the Lomonosov Moscow State University Scientific and Educational School “Preservation of the World Cultural and Historical Heritage” and also with the support of the Russian Foundation for Basic Research and the CAON, project No. 21-511-93006.

the technosphere of their existence and their ability to create and control the institutional conditions of their own life, changing the foundations and forms of human society. Human consciousness has played and continues to play an important role in the “eventful history” created by concrete people in specific circumstances of space and time. The same cannot be said about its ability to purposefully create and change the deep structures of history, to construct impersonal social relations acting as matrices of social interaction behind historical events. This possibility appears only in the XX century, marked by a sharp increase in the potential of project consciousness. It manifests itself first of all in the expansion of the possibilities of conscious control, penetrating into the spheres of social life, where previously the spontaneous model of development dominated. In addition, project consciousness acquires an unprecedented ability to make large-scale changes in social life not under the pressure of historical necessity, but in accordance with the value priorities of people, their ideas about proper social order. The article examines the causes of this transformation, which has both positive and negative consequences. The author draws attention to the errors and illusions of project consciousness that can lead to episodic violence of ideas over human life. But this does not mean that the human will turns into the full-fledged demiurge of history, capable of realizing any desires and fantasies. History retains its law-governed character being operated by the law according to which ideas shame themselves sooner or later when they become detached from the objective needs and interests of people.

Keywords: consciousness, history, social relations, construction, ideology, needs, interests, laws

For citation: Momdzyan, K.H. “K voprosu o konstruirovanii sotsial’noi real’nosti” [On the question of constructing social reality], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 4, pp. 38–52. (In Russian)

References

- Bauman, Z. *Globalizatsiya. Posledstviya dlya cheloveka i obshchestva* [Globalization: The Human Consequences], trans. by M.L. Korobochkin. Moscow: Ves mir Publ., 2004. 188 pp. (In Russian)
- Berger, P. & Luckmann, T. *Sotsial’noe konstruirovaniye real’nosti. Traktat po sotsiologii znaniya* [The Social Construction of Reality. A Treatise on sociology of Knowledge], trans. by E. Rutkevich. Moscow: Medium Publ., 1995. 323 pp. (In Russian)
- Bhaskar, R. “Obshchestva” [Societies], trans. by A.D. Kovalev, *Sotsio-logos, Vyp. 1: Obshchestvo i sfery smysla* [Socio-logos, Vol. 1: Society and Spheres of Meaning], ed. by V.V. Vinokurov and A.F. Filippov. Moscow: Progress Publ., 1991, pp. 219–240. (In Russian)
- Comte, A. *Cours de philosophie positive. Les Préliminaires généraux et la philosophie mathématique*, Vol. I. Paris: Bailliere, 1869. 742 pp.
- Engels, F. “Iz podgotovitel’nykh rabot k ‘Anti-Dyuringu’” [Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft], ed. by G. Bagaturiya, in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Works], Vol. 20, 2nd ed. Moscow: Gospolizdat Publ., 1961, pp. 629–654. (In Russian)
- Giddens, A. *Posledstviya sovremennosti* [The Consequences of Modernity], trans. by G.K. Olshovikov and D.A. Kibalchich. Moscow: Praksis Publ., 2011. 352 pp. (In Russian)
- Habermas, J. *Tehnika i nauka kak ‘ideologiya’* [Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’], trans. by M.L. Khorkov. Moscow: Praksis Publ., 2007. 208 pp. (In Russian)
- Hegel, G. “Filosofskaya propedeutika” [Philosophische Propädeutik], trans. by B.A. Dragun, in: G. Hegel, *Raboty raznykh let* [Works of different years], Vol. 2. Moscow: Misl’ Publ., 1971, pp. 7–212. (In Russian)
- Inglehart, R. “Postmodern: menyayushchiesya tsennosti i izmenyayushchiesya obshchestva” [Postmodern: Changing Values and Changing Societies], *Polis*, 1997, No. 4, pp. 6–32. (In Russian)
- Jarvie, I. “Reply to Taylor”, *Universities and Left Review*, 1959, No. 7, p. 57.

- Luhmann, N. *Obshchestvo obshchestva*, Kn. 4–5 [Die Gesellschaft der Gesellschaft, IV–V], trans. by B. Skuratov, A. Antonovskii and K. Timofeeva. Moscow: Logos Publ.; Gnozis Publ., 2010. 608 pp. (In Russian)
- Lyotard, J.-F. *Sostoyanie postmoderna* [La condition postmoderne: rapport sur le savoir], trans. by N.A. Shmatko. Moscow: Institut eksperimental'noi sotsiologii Publ.; St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1998. 159 pp. (In Russian)
- Maslow, A. *Motivatsiya i lichnost'* [Motivation and personality], trans. by T. Gutman and N. Mukhina. St. Petersburg: Piter Publ., 2019. 400 pp. (In Russian)
- Momdzhyan, K. “Does Current Social Philosophy Develop Progressively?”, *Metaphilosophy*, 2013, Vol. 44, No. 1–2, pp. 19–23.
- Momdzhyan, K.H. “O probleme obshchechelovecheskikh tsennostei” [On the problem of universal values], *Voprosy filosofii*, 2020, No. 3, pp. 25–41. (In Russian)
- Momdzhyan, K.H. “O fatalisticheskom ponimanii istorii” [On a fatalistic understanding of history], *Vestnik Moskovskogo universiteta, Seriya 7: Filosofiya*, 2020, No. 2, pp. 48–62. (In Russian)
- Momdzhyan, K.H. “Sotsial'no-filosofskii analiz fenomena svobodnoi voli” [Socio-Philosophical Analysis of the Phenomenon of Free Will], *Voprosy filosofii*, 2017, No. 9, pp. 68–81. (In Russian)
- Momdzhyan, K.H. “Universal'nye potrebnosti i rodovaya sushchnost' cheloveka” [Universal human needs and a generic human essence], *Voprosy filosofii*, 2015, No. 2, pp. 3–15. (In Russian)
- Popper, K. *Nishcheta istoricizma* [The Poverty of Historicism], trans. by S. Kudrina. Moscow: Progress Publ., 1993. 181 pp. (In Russian)
- Wallerstain, I. *Posle liberalizma* [After Liberalism], trans. by M.M. Gurvic, P.M. Kudyukin and P.V. Fedenko. Moscow: URSS Publ., 2003. 256 pp. (In Russian)
- Yadov, V.A. “Rossiya kak transformiruyushcheesya obshchestvo: rezyume mnogoletnei diskussii sotsiologov” [Russia as a Transforming Society: Summary of Long-Term Discussion of Sociologists], *Obshchestvo i ekonomika*, 1999, No. 10–11, pp. 45–55. (In Russian)

А.А. Танюшина

ВИРТУАЛЬНЫЙ РЕАЛИЗМ, ИНФОРМАЦИОННАЯ ОНТОЛОГИЯ СОЗНАНИЯ И СТРУКТУРНЫЙ РЕАЛИЗМ В ФИЛОСОФИИ ДЭВИДА ЧАЛМЕРСА

Танюшина Александра Александровна – аспирантка кафедры истории зарубежной философии. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: a.tanyushina@gmail.com

В статье представлены основные положения теории виртуального реализма, описанной современным аналитическим философом Дэвидом Чалмерсом в его последних статьях. В отличие от сторонников виртуального фикционализма, полагающих, что виртуальные объекты являются вымышленными и иллюзорными, философ отстаивает позицию, согласно которой подобные объекты могут расцениваться как обладающие теми же каузальными и функциональными качествами, что и привычные нам физические предметы. Пользуясь понятием «цифровой объект», Чалмерс демонстрирует, что все составляющие виртуального пространства являются не чем иным, как структурами данных и битов в генерирующем их компьютере, обладающими теми или иными виртуальными свойствами. Основываясь на концепциях нередуктивного функционализма и минимального компьютерационализма, философ также рассуждает о статусе феноменального сознания в виртуальных мирах, который, по его мнению, может трактоваться в духе эпифеноменализма, компьютерационализма и даже картезианского дуализма. В статье также представлен известный аргумент Чалмерса против гипотезы глобального скептицизма, основанный на теории концептуального структурного реализма: философ полагает, что существуют такие естественные свойства и отношения, которые находятся в определенных номических и каузальных связях друг с другом и с нашим опытом. Отсюда следует, что даже в случае, если гипотеза симуляции верна, мы можем рассчитывать на истинность некоторых наших научных теорий, представляющих собой позитивные структурные утверждения. Обозначенные выше соображения призваны лечь в основу последовательной теории виртуальных миров и информационных пространств, над которой в данный момент работает философ.

Ключевые слова: виртуальная реальность, цифровой объект, нередуктивный функционализм, компьютерационализм, структурализм, гипотеза симуляции, глобальный скептицизм

Для цитирования: Танюшина А.А. Виртуальный реализм, информационная онтология сознания и структурный реализм в философии Дэвида Чалмерса // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 4. С. 53–64.

«Виртуальная реальность – это подлинная реальность, виртуальные объекты – это реальные объекты, и то, что происходит в виртуальной реальности, действительно реально» – такой позиции придерживается австрало-американский философ Дэвид Чалмерс, один из наиболее ярких представителей современной аналитической философии¹. Несмотря на то, что наибольшую известность философу принесла его книга 1996 г. «The Conscious Mind»², в рамках которой Чалмерс представил ряд аргументов, призванных доказать несостоятельность редуктивных подходов к объяснению природы сознания, в последнее время особый интерес у философского сообщества также вызывают его работы, посвященные теории концептуального структурного реализма и основанным на ней размышлениям о метафизике цифровых и виртуальных пространств. Обращение Чалмерса к подобным темам началось еще в 2003 г., когда вышла в свет его полужутливая публикация «The Matrix as Metaphysics»³, посвященная, как нетрудно догадаться из названия, философскому осмыслению фильма братьев Вачовски «Матрица». За последние пять лет вышел целый ряд статей, в рамках которых философ продолжил развитие обозначенных в данной работе идей⁴, а недавно стало известно о том, что Чалмерс работает над новой книгой «Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy» («Реальность+: Виртуальные миры и философские проблемы»), в которой будут последовательно изложены его воззрения на так называемую гипотезу симуляции, теорию искусственного интеллекта, концепцию трансгуманизма, проблему повсеместной технологизации общества и т.д. Интерес к подобным вопросам обусловлен не только их чрезвычайной актуальностью (только за последние несколько лет опубликованы работы по философскому анализу виртуальной реальности М. Слатера⁵, Ф. Брея⁶, М. Силкокса⁷ и др.), но и философским интересом Чалмерса к таким вечным вопросам, как вопрос о способах преодоления глобального скептицизма, вопрос о предельной природе реальности, вопрос о связи «сознание – тело» и ее отношении к связке «виртуальное – материальное» и т.д. Далее в настоящей статье будут кратко обозначены ключевые положения гипотезы виртуального реализма Чалмерса, а также рассмотрено отношение данной гипотезы к теории сознания философа и его структуралистской эпистемологии.

¹ Chalmers D.J. The Virtual and the Real // Disputatio. 2017. No. 9 (46). P. 309.

² Chalmers D.J. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. N.Y., 1996.

³ Chalmers D.J. The Matrix as Metaphysics // Philosophers Explore the Matrix. N.Y., 2005. P. 132–169.

⁴ Chalmers D.J. Structuralism as a Response to Skepticism // Journal of Philosophy. 2018. No. 115 (12). P. 625–660; *Idem*. The Virtual and the Real. P. 309–352; *Idem*. The Virtual as the Digital // Disputatio. 2019. No. 11 (55). P. 453–486.

⁵ Slater M. Place illusion and plausibility can lead to realistic behaviour in immersive virtual environments // Philosophical Transactions of the Royal Society of London. 2009. No. 364 (1535). P. 3549–3557.

⁶ Brey P. The social ontology of virtual environments // American Journal of Ethics and Sociology. 2003. No. 62. P. 269–282.

⁷ Silcox M. The Transition into Virtual Reality // Disputatio. 2019. No. 11 (55). P. 437–451.

Виртуальные, цифровые и иллюзорные объекты

Итак, отстаиваемая Чалмерсом гипотеза виртуального реализма⁸ основывается на следующих четырех положениях:

1. Виртуальные объекты реально существуют.
2. События в виртуальной реальности действительно происходят.
3. Переживания в виртуальной реальности не являются иллюзорными.
4. Виртуальные переживания обладают такой же ценностью (value), как и не виртуальные переживания⁹.

Виртуальной реальностью (virtual reality, VR) философ называет любое иммерсивное и интерактивное пространство, сгенерированное компьютером: иммерсивность является условием возникновения у пользователя своеобразного перцептивного опыта и ощущения присутствия, в то время как интерактивность гарантирует его способность влиять на окружающую виртуальную среду и взаимодействовать с ней. Что касается компьютерной генерации, то она, согласно Чалмерсу, основана на вычислительном процессе, производящем информационные данные, обрабатываемые органами чувств пользователя. Из определения виртуальной реальности нетрудно вывести определение виртуального объекта: это любой объект, содержащийся в виртуальном пространстве, который мы воспринимаем и с которым мы взаимодействуем в данном пространстве (виртуальные машины, виртуальные стулья, виртуальные дома и т.д.). Виртуальные объекты, будучи продуктами некоторого вычислительного процесса, происходящего в генерирующей виртуальной среде компьютере, являются цифровыми объектами, которые, в свою очередь, представляют собой структуры информационных данных. Основываясь на этом достаточно простом определении, философ строит следующий аргумент:

1. Виртуальные объекты обладают определенными каузальными силами (к примеру, они могут влиять на другие виртуальные объекты, пользователей и т.д.);

2. Именно цифровые объекты действительно обладают этими каузальными силами (и ничто другое).

3. Следовательно, виртуальные объекты – это цифровые объекты^{10, 11}.

С помощью подобного каузального аргумента Чалмерс пытается опровергнуть подход, который он называет виртуальным фикционализмом (virtual

⁸ Чалмерс отмечает, что термин «виртуальный реализм» он позаимствовал у американского философа Микаэля Р. Гейма, автора одноименной книги (*Heim M. Virtual Realism. N.Y., 2000*).

⁹ *Chalmers D.J. The Virtual and the Real. P. 310.*

¹⁰ *Ibid. P. 317.*

¹¹ В статье «The Virtual as the Digital» Чалмерс более подробно разбирает понятие «цифровой объект» и приводит два его возможных определения: 1) цифровой объект в узком смысле – это набор битов в некоторой вычислительной системе; 2) цифровой объект в широком смысле – это совокупность структуры битов и ментальных состояний условного пользователя (*Chalmers D.J. The Virtual as the Digital. P. 456*). Таким образом, согласно второму определению, виртуальный объект также можно описать как совокупность структуры данных (битов) и ментальных состояний условного пользователя виртуальной реальности.

Здесь же философ разбирает понятие «структура данных», которое он соотносит со своей теорией вычислительной реализации (известной как «минимальный компьютеризм»), которой мы коснемся далее в настоящей статье.

fictionalism); согласно данному подходу, виртуальные объекты – это вымышленные (фиктивные, иллюзорные) объекты, находящиеся в фиктивных виртуальных мирах, и все переживания, которые испытывает условный пользователь виртуальной реальности нереальны и, следовательно, имеют весьма ограниченную ценность. Разумеется, сторонники виртуального фикционализма могут не согласиться с рассуждением, представленным в каузальном аргументе Чалмерса, опровергнув его первую посылку: согласно их представлениям, виртуальные объекты обладают каузальной силой не большей, чем, например, каузальные силы любого вымышленного литературного персонажа. По этой причине философ представляет еще один аргумент в пользу своей концепции:

1. При использовании виртуальной реальности мы воспринимаем (только) виртуальные объекты.

2. Объекты, которые мы воспринимаем, являются каузальным основанием нашего перцептивного опыта.

3. При использовании виртуальной реальности каузальными основаниями наших перцептивных переживаний являются цифровые объекты.

4. Следовательно виртуальные объекты – это цифровые объекты¹².

Конечно, в данном случае фикционалист может ответить, что воспринимаемые нами виртуальные объекты – это всего лишь своеобразные «галлюцинации», т.е. восприятия, не соответствующие ни одному реально существующему объекту. Действительно, можно привести следующий аргумент в пользу виртуального иллюзионизма:

1. Мы воспринимаем виртуальные объекты как объекты, обладающие обычными (невиртуальными) цветами, формами и местоположением, которые характерны для соответствующих неvirtуальных объектов.

2. Виртуальные объекты не имеют обычных (невиртуальных) цветов, форм и местоположения, которыми обладают соответствующие неvirtуальные объекты.

3. Если человек воспринимает объект как обладающий свойствами, которых у того нет, то подобное восприятие иллюзорно.

4. Следовательно, восприятие виртуальных объектов иллюзорно¹³.

Чтобы показать противоречивость данного аргумента, философ прибегает к аналогии с зеркалом: восприятие нашего отражения в зеркале может в некоторых случаях подразумевать появление у воспринимающего пространственной иллюзии (например, если воспринимающий не знает, что смотрит в зеркало); однако, если воспринимающий точно уверен, что перед ним зеркальное отражение, подобная иллюзия вряд ли возникнет. Подобно тому как восприятие отражения зависит от знаний и убеждений воспринимающего человека, так и восприятие виртуальных объектов зависит от опыта пользователей VR: как отмечает Чалмерс, когда искушенный пользователь знает, что он смотрит на виртуальные объекты, у него не возникает иллюзий, позволяющих интерпретировать их как реальные физические объекты. Таким образом, виртуальные миры можно трактовать двумя способами: как цифровые (т.е. как структуры данных) и как результаты восприятия, полностью зависящие от установки пользователя.

¹² Chalmers D.J. The Virtual and the Real. P. 317.

¹³ Ibid. P. 334.

Более сложный вопрос связан с толкованием свойств виртуальных объектов: так, условный виртуальный цветок может быть красным, в то время как соответствующий ему цифровой объект, будучи лишь структурой данных, очевидно, не является красным. Философ полагает, что соответствующий виртуальному цветку цифровой объект, не будучи реально красным, является тем не менее виртуально красным: так как свойство «быть красным» определяется, как правило, определенным эффектом, вызванным переживанием феноменального опыта красного, то свойство «быть красным» можно определить, полагает Чалмерс, посредством указания на его функциональную роль, ведь в условиях, нормальных для человеческого восприятия, красные цветы являются носителями свойства «быть красным». В то же время цифровой объект, соответствующий виртуальному красному цветку, не является красным, так как он не производит переживаний красного в нормальных условиях (при взгляде невооруженным глазом структуры данных незримы и не могут вызывать феноменальные переживания красного). Однако, если смотреть на этот цифровой объект через гарнитуру виртуальной реальности, можно сказать, что он является красным, так как производит переживания красного в условиях, нормальных для виртуальной реальности¹⁴.

Таким образом, согласно рассуждениям Чалмерса, для любого свойства X может существовать соответствующее виртуальное цифровое свойство X, выполняющее ту же функциональную роль, что и нецифровое свойство X. В некоторых случаях можно также говорить, что существуют некоторые свойства X, для которых виртуальное X совпадает с самим X: так, виртуальное свойство «быть библиотекой», является реальным свойством «быть библиотекой» а виртуальный калькулятор является реальным калькулятором. Чтобы лучше понять данную интуицию, следует вспомнить некоторые положения, отстаиваемые Чалмерсом в его более ранних работах, посвященных позиции, которую философ именуется нередуктивным функционализмом. Данная позиция базируется на принципе организационной инвариантности, согласно которому некоторые свойства того или иного объекта или системы, основанные на их каузальной топологии, являются организационными инвариантами: если с объектом или системой происходят изменения, при которых сохраняется их внутренняя каузальная структура, то сохраняются и данные свойства¹⁵. Такое свойство, как «быть калькулятором», полностью зависит от каузальной организации объекта, который принято именовать «калькулятором», из чего следует, что виртуальный калькулятор, чья каузальная структура инвариантна каузальной структуре реально-го калькулятора, также является калькулятором.

Обращение к принципу организационной инвариантности, лежащему, как известно, в основе выдвигаемой Чалмерсом теории сознания, подводит к еще одному вопросу: может ли виртуальный объект обладать феноменальными свойствами?

¹⁴ В ряде статей Чалмерс развивает подобную теорию функционализма свойств, распространяя ее положения также на свойства пространства и времени. См. например: *Chalmers D.J. Finding Space in a Nonspatial World // David Chalmers's Personal Website. 2015. URL: <http://consc.net/papers/finding.pdf>* (дата обращения: 05.02.2021).

¹⁵ *Chalmers D.J. The Conscious Mind. P. 248.*

Сознание в виртуальных и цифровых мирах

Для того, чтобы разобраться с вопросом о сознании, ненадолго оставим виртуальные миры и обратимся к трудам Чалмерса, в которых приведены рассуждения о теории нередуктивного функционализма применительно к проблемам разума и мышления.

В ряде своих работ, посвященных философии сознания, философ отмечает, что психологические свойства мышления, определяемые с точки зрения их каузальной роли (анализ, рассуждение, память и т.д.), являются, скорее всего, организационно-инвариантными свойствами, из чего следует, что мышление может быть реализовано на разных материальных носителях при условии сохранения ими необходимой структурной организации (на данном положении, как известно, базируется функционалистский тезис множественной реализуемости). Качественные качества сознания Чалмерс также предлагает рассматривать как организационные инварианты, подкрепляя данную интуицию с помощью знаменитого мысленного эксперимента «исчезающих квалиа». Хотя данный эксперимент не способен доказать истинность сильного функционализма, согласно которому функциональная организация некоторой системы конституирует ее ментальный опыт¹⁶, аргумент «исчезающих квалиа» наталкивает философа на мысль о правомерности его более слабой, нередуктивной формы: Чалмерс полагает, что феноменальные переживания могут детерминироваться структурной организацией некоторой системы, но при этом не редуцироваться к ней. Подобная форма функционализма, таким образом, является совместимой с различными нередуктивными теориями сознания, в числе которых и импонирующая философу концепция натуралистического дуализма.

Теория нередуктивного функционализма также лежит в основе подхода, именуемого Чалмерсом минимальным компьютеризмом, базовые положения которого описаны в статье «A Computational Foundation for the Study of Cognition»¹⁷. Полагая, что та или иная система выполняет некоторое вычисление лишь в том случае, когда ее каузальная структура отражает формальную структуру данного вычисления, Чалмерс пытается доказать, что вычислительный подход является основанием для объяснения когнитивных процессов и поведения, а обладание правильной вычислительной структурой достаточно для обладания сознанием. Не отдавая предпочтения какой-либо популярной сегодня вычислительной установке (алгоритмико-символической, нейросетевой, информационно-динамической и т.д.), философ пользуется подобной абстрактной структурно-каузальной трактовкой вычислительных процессов в качестве своеобразной прототеории, которая должна быть дополнена полноценной метафизической концепцией сознания: к примеру, в «Сознающем уме» Чалмерс предлагает развивать так называемый двуаспектный принцип информации, согласно которому информация, трактуемая как структура безусловных различий, может быть реализована

¹⁶ Подробнее о связи мысленного эксперимента «исчезающих квалиа» с «аргументом зомби», призванным показать ложность сильного функционализма, Чалмерс рассуждает в статье 1995 г. «Absent qualia, fading qualia, dancing qualia» (*Chalmers D.J. Absent qualia, fading qualia, dancing qualia // Conscious Experience. Paderborn, 1995. P. 309–328*).

¹⁷ *Chalmers D.J. A Computational Foundation for the Study of Cognition // The Journal of Cognitive Science. 2011. No. 12. P. 323–357.*

как физически, так и феноменально, в силу чего везде, где представлена физически реализованная информация, можно обнаружить некоторый феноменальный опыт¹⁸.

Вернемся к вопросу о сознании в цифровых мирах. В своих статьях Чалмерс рассматривает несколько проблем, возникающих в связи с необходимостью толкования места и роли сознания в виртуальных пространствах, большинство из которых так или иначе связано с вопросом о наличии сознания у цифровых объектов. Как определить, есть ли сознание (или хотя бы протосознание) у, скажем, смоделированного в виртуальной реальности персонажа (при условии, что этим персонажем не управляет реальный человек)? Очевидно, что этот вопрос напрямую связан с возможным развитием упомянутой выше теории сознания и ответ на него зависит от истинности описанных выше рассуждений: если интуиции о связи информационных пространств с феноменальным опытом, сформулированные философом в «Сознающем уме», верны, то возможно допустить, что виртуальные объекты, представляющие собой вычислительно-реализованные структуры данных, также могут обладать некоторым феноменальным опытом. Однако в работах, посвященных виртуальному реализму, Чалмерс рассуждает о возможности информационно-ориентированного объяснения сознания весьма осторожно, оставляя, таким образом, место для возможного маневра.

Любопытны также рассуждения философа о метафизическом статусе сознания условного пользователя в цифровом пространстве. В статье «The Matrix as Metaphysics» он рассматривает два сценария, описывающие способы существования человека в подобном мире. Первый сценарий совпадает с условиями мысленного эксперимента «мозг в чане», предложенного американским философом Хилари Патнэмом еще в 1981 г.¹⁹, согласно которому мозг пользователя может находиться в физическом мире, будучи лишь подключенным к виртуальной реальности посредством некоторой компьютерной технологии, подобно тому как это было с героями фильма «Матрица». Размышляя над данным сценарием, Чалмерс приходит к интересному выводу: подобная ситуация может потенциально соответствовать условиям, на которых основывается версия своеобразного картезианского дуализма. Философ рассуждает следующим образом: в зависимости от того, как устроено взаимодействие компьютера с мозгом (т.е. от того, как компьютер управляет данными, которые «мозг из чана» получает на входе, и данными, являющимися его ответными реакциями), ситуация может соответствовать эпифеноменализму (если допустить, что ответные реакции самого мозга никак не влияют на виртуальный мир и его виртуальные реакции полностью генерируются компьютером), интеракционизму (если поведение человека в виртуальном мире полностью зависит от реакций «мозга из чана», в то время как реакции, моделируемые компьютером, не играют никакой роли) или случаю, когда взаимодействие «мозг – компьютер» некоторым образом учитывает оба типа реакций, что, как нетрудно догадаться, ведет к ситуации каузальной сверхдетерминации, описанной в рамках знаменитого мысленного эксперимента Дениэла Деннета «где я?»²⁰.

¹⁸ Chalmers D.J. The Conscious Mind. P. 278.

¹⁹ Putnam H. Brains in a Vat // Putnam H. Reason, Truth, and History. Cambridge, 1981. P. 1–21.

²⁰ Dennett D.C. Brainstorms. Cambridge (Mass.), 1978. P. 311–323.

Подобные рассуждения кажутся философу особенно правдоподобными в случаях, если: а) сознание нельзя описать в вычислительных терминах; б) сознание можно описать в вычислительных терминах, но компьютерационные процессы, лежащие в основе феноменальных и физических событий, моделируемых в виртуальном мире, имеют разную алгоритмическую структуру. Тогда для человека, находящегося внутри виртуальной симуляции (и не знающего о своем пребывании в ней), будет вполне оправданно принять позицию своеобразного картезианского дуализма, ведь при подобном взгляде изнутри он не сможет обнаружить никаких естественных для его мира законов, объясняющих природу сознания (разумеется, при взгляде снаружи позиция картезианского дуализма уже не будет казаться такой предпочтительной).

Однако ситуации, когда все ментальные процессы (включая и феноменальный опыт) можно объяснить в информационно-вычислительных терминах, может также соответствовать другой сценарий. Философ отмечает, что одним из своеобразных «бонусов» компьютеризации является возможность представить виртуальное пространство, по ту сторону которого нет подключенной к нему когнитивной системы, являющейся условием наличия у населяющих его виртуальных персонажей разума и сознания; вместо этого достаточно всего лишь написать правильную компьютерную программу, запустить ее, и в виртуальном мире уже появятся «сознающие умы». Возможность подобного сценария, кажется, сильно облегчает работу потенциальных создателей виртуальных миров вроде «Матрицы», поскольку избавляет этих программистов от забот, связанных с разработкой сложных нейрокомпьютерных интерфейсов и поддержанием жизнедеятельности подключенных к ним организмов или отдельных «мозгов в чане». Чалмерсу также кажется вероятным вариант загрузки сознания из биологического организма в компьютерную систему, обеспечивающую последующее полноценное функционирование данного сознания в виртуальном мире (вспомним мысленный эксперимент «исчезающих квалиа»: кажется вполне допустимым предположить, что при сохранении качественного опыта в условиях постепенной замены биологических нейронов мозга их функциональными эквивалентами, при постепенной загрузке сознания на цифровой носитель можно будет также ожидать сохранения у цифровой копии феноменальных переживаний). Правдоподобность данного сценария наталкивает Чалмерса на следующую мысль: что, если знаменитый аргумент шведского философа Н. Бострома²¹ верен и мы сами уже давно обитаем в своеобразной «Матрице», а наш мир является не чем иным, как компьютерной симуляцией?

Гипотеза симуляции и концептуальный структурный реализм. Размышление над вопросом «как мы можем быть уверены, что не находимся в симуляции?» приводит к достаточно неутешительным выводам: так как мы не можем доказать, что наш мир не является компьютерной моделью или, пользуясь известным выражением Декарта, результатом игры некоторого «злого демона», то мы не можем с уверенностью судить об окружающей нас реальности и знать что-либо об истинности наших эмпирических высказываний о ней. В отличие от многих известных философов, в числе которых Дж. Мур, Б. Рассел, Х. Патнэм и др., предпринявших основательные попытки

²¹ Bostrom N. Are you living in a computer simulation? // *Philosophical Quarterly*. 2003. No. 53. P. 243–255.

опровергнуть базовую предпосылку подобной гипотезы глобального скептицизма и оспорить саму возможность реализации сценария с условным «злым демоном», Чалмерс решил пойти иным путем и доказать, что даже в случае, если мы живем в симуляции, некоторые из наших утверждений об окружающем нас мире могут оказаться истинными.

В статье «Матрица как метафизика» философ уже обращался к гипотезе симуляции, отмечая, что в случае компьютерного моделирования нашей реальности виртуальный мир может быть описан в терминах цифровой физики²², в силу чего некоторые релевантные структурные утверждения об этом мире вполне могли бы претендовать на истинностное значение²³. В более поздней статье «Structuralism as a Response to Skepticism»²⁴ Чалмерс развивает структуралистскую аргументацию в несколько ином направлении, отмечая, однако, что представленный им ранее «аргумент матрицы» вполне может служить в качестве дополнения к новой концепции.

Подобная аргументация основана на теории, которую сам Чалмерс предпочитает называть концептуальным структурным реализмом. В отличие от более распространенного в современной эпистемологии онтического структурного реализма, согласно которому фундаментальная реальность имеет структурную природу, и эпистемического структурного реализма, утверждающего, что все познаваемые научные истины представляют собой структурные истины, концептуальный структурный реализм базируется на следующем положении: наши научные теории эквивалентны структурным теориям, и наши научные утверждения эквивалентны структурным утверждениям²⁵. Дополнив метод Рамсея – Карнапа – Льюиса, позволяющий элиминировать теоретические термины из формальных представлений научных теорий, условиями о существовании некоторых фундаментальных и естественных отношений (номических и каузальных), Чалмерс приходит к следующей формулировке своей версии концептуального структурного реализма: существуют такие естественные свойства и отношения, которые находятся в определенных номических/каузальных связях друг с другом и с нашим опытом.

²² Строго говоря, цифровая физика представляет собой совокупность теорий, утверждающих, что предельная природа известного нам физического мира является информационной и вычислимой. Подобная идея лежит в основе целого ряда популярных сегодня физических концепций, среди которых гипотеза «все из бита» Джона Уилера (*Wheeler J.A. Cosmology, Physics and Philosophy. N.Y., 1987*), гипотеза математической Вселенной Макса Тегмарка (*Tegmark M. Our Mathematical Universe: My Quest for the Ultimate Nature of Reality. N.Y., 2014*), панкомпьютационалистская теория Дэвида Дойча (*Deutsch D. The Fabric of Reality. N.Y., 1997*) и др.

²³ Под «структурными утверждениями» Чалмерс подразумевает утверждения, представленные в логических и математических выражениях, а также с помощью ограниченного словаря вспомогательных выражений, в число которых входят феноменальные суждения, необходимые для описания роли наблюдателя.

²⁴ *Chalmers D.J. Structuralism as a Response to Skepticism. P. 625–660.*

²⁵ Таким образом, концептуальный структурный реализм подразумевает эпистемический структурный реализм, но не подразумевает онтический: в рамках предложенной Чалмерсом гипотезы возможно существование неструктурного по своей природе свойства, играющего в научной теории структурную роль (так как подобный подход подразумевает только реализм по отношению к содержанию научных теорий, Чалмерс предпочитает называть свою концепцию просто структурализмом).

Опираясь на данное положение, философ выдвигает свой аргумент против глобального скептицизма:

1. Все физические утверждения P эквивалентны неким структурным утверждениям $S(P)$.

2. Для всех позитивных физических утверждений P , если $S(P)$ является истинным в случае, если мы не находимся в симуляции, то оно является истинным и для симуляции.

3. Следовательно, для всех позитивных физических утверждений P , если P является истинным в случае несимуляции, то оно истинно и в любой симуляции²⁶.

Первая посылка, как мы уже знаем, является базовым положением структуралистской концепции Чалмерса. Вторая посылка основывается на утверждении о том, что структура, присутствующая во внешнем (физическом) мире, будет так или иначе присутствовать и в соответствующем виртуальном мире: так как, согласно теории минимального компьютеризма, необходимым условием вычислительной реализации является изоморфизм каузальной структуры физического процесса и каузальной структуры некоторого вычислительного формализма, то компьютерное моделирование условной виртуальной симуляции должно воспроизводить каузальную структуру лежащего в его основе физического процесса. Каждому виртуальному свойству цифровых объектов в мире-симуляции будет соответствовать некоторое физическое свойство реального мира, что является условием наличия систематической каузальной связи между виртуальными и не виртуальными объектами. Отсюда следует, что все позитивные структурные утверждения о виртуальной реальности справедливы и для исходной, не-виртуальной реальности (отметим, что утверждения ограничены позитивными, чтобы учесть тот факт, что не виртуальный мир может иметь дополнительные структурные отношения, отсутствующие в виртуальном мире). Таким образом, заключает Чалмерс, не виртуальная реальность и виртуальная реальность – это всего лишь две различные реализации тесно связанных между собой структур; различие между подобными реализациями не дает оснований заключать, что какая-либо из них является более реальной, чем вторая. Отсюда следует, что существование в виртуальной реальности может быть настолько же ценным, как и существование в физическом мире (разумеется, известные сегодня формы VR могут иметь несколько ограниченную ценность, но бытование в виртуальных пространствах, обладающих должным уровнем организационной сложности, кажется философу сопоставимым с бытованием в привычном нам физическом пространстве). Чалмерс делает вполне оптимистичный вывод: даже в случае, если мы все живем в одной большой компьютерной симуляции (вероятность чего, если верить Н. Бострому, весьма высока), наша жизнь все равно является полноценной.

Заключение

Позицию, которую отстаивает Дэвид Чалмерс, можно кратко резюмировать следующим образом: виртуальная реальность не реальность «второго сорта». Хотя цифровые миры могут расцениваться как миры «второго

²⁶ *Chalmers D.J. Structuralism as a Response to Skepticism. P. 639.*

порядка», что означает их реализацию на базе процессов, происходящих в физическом мире, это еще не дает оснований считать их иллюзорными или вымышленными, ведь в долгосрочной перспективе виртуальная реальность вполне может прийти на смену привычной нам физической.

Несмотря на то, что философ пока не делает никаких категоричных выводов, касающихся предельных оснований как фундаментальных свойств физического мира, так и свойств нашего феноменального опыта, предпочитая размышлять об их возможной вычислительной природе весьма осторожно, его склонность к информационно-ориентированным концепциям кажется очевидной. Подобная склонность обусловлена не только научной специализацией философа (по первому образованию Чалмерс является математиком), но также рядом смежных причин, среди которых следует отметить общую тенденцию к переводу концептуальных словарей современных наук на язык цифровых и информационно-вычислительных теорий.

Сегодня философское осмысление виртуальных пространств является одной из наиболее приоритетных задач, стоящих перед исследователями: очевидно, что цифровые технологии, уже давно ставшие частью нашей повседневной жизни, будут и дальше продолжать дополнять и существенно расширять привычную нам реальность. Хотя на данном этапе развитие этих технологий еще далеко от того уровня, о котором обыкновенно рассуждают философы в рамках своих мысленных экспериментов, подобные темы непременно должны обсуждаться научным сообществом, ведь вполне вероятно, что проблемы виртуальных объектов, искусственных сознаний и компьютерных симуляций уже совсем скоро станут весьма насущными.

Virtual realism, information ontology of consciousness and structural realism in the philosophy of David Chalmers

Alexandra A. Tanyushina

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

The article presents the main provisions of the theory of virtual realism, described by the contemporary analytical philosopher David Chalmers in his recent articles. In contrast to the proponents of “virtual fictionalism”, who believe that virtual objects are fictional and illusory, the philosopher defends the position that such objects can be regarded as having the same causal and functional qualities as the physical objects familiar to us. Using the concept of “digital object”, Chalmers demonstrates that all the components of a virtual space are nothing more than data structures which have certain virtual properties. Based on the concepts of non-reductive functionalism and minimal computationalism, the philosopher also discusses the status of phenomenal consciousness in virtual worlds, which, in his opinion, can be interpreted in the spirit of epiphenomenalism, computationalism or Cartesian dualism. The article also presents Chalmers’ well-known argument against the hypothesis of global skepticism, based on the theory of conceptual structural realism: the philosopher believes that there are such natural properties and relations that stand in certain nomic and causal connections with each other and with our experience. It follows that even if the simulation hypothesis is correct, we can count on the truth of some of our scientific theories, which are positive structural statements. The above considerations are intended to form the basis of a consistent theory of virtual worlds and informational spaces, which the philosopher is currently working on.

Keywords: virtual reality, digital object, non-reductive functionalism, computationalism, structuralism, simulation hypothesis, global skepticism

For citation: Tanyushina, A.A. "Virtual'nyi realizm, informatsionnaya ontologiya soznaniya i strukturnyi realizm v filosofii Devida Chalmersa" [Virtual realism, information ontology of consciousness and structural realism in the philosophy of David Chalmers], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 4, pp. 53–64. (In Russian)

Список литературы / References

- Bostrom, N. "Are you living in a computer simulation?", *Philosophical Quarterly*, 2003, No. 53, pp. 243–255.
- Brey, P. "The social ontology of virtual environments", *American Journal of Ethics and Sociology*, 2003, No. 62, pp. 269–282.
- Chalmers, D.J. "A Computational Foundation for the Study of Cognition", *The Journal of Cognitive Science*, 2011, No. 12, pp. 323–357.
- Chalmers, D.J. "Absent qualia, fading qualia, dancing qualia", *Conscious Experience*, ed. by T. Metzinger. Paderborn: Imprint Academic, 1995, pp. 309–328.
- Chalmers, D.J. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press, 1996. 414 pp.
- Chalmers, D.J. "Finding Space in a Nonspatial World", *David Chalmers's Personal Website*, 2015 [<http://consc.net/papers/finding.pdf>, accessed on 05.02.2021].
- Chalmers, D.J. "Structuralism as a Response to Skepticism", *Journal of Philosophy*, 2018, No. 115 (12), pp. 625–660.
- Chalmers, D.J. "The Matrix as Metaphysics", *Philosophers Explore the Matrix*, ed. by C. Grau. New York: Oxford University Press, 2005, pp. 132–169.
- Chalmers, D.J. "The Virtual and the Real", *Disputatio*, 2017, No. 9 (46), pp. 309–352.
- Chalmers, D.J. "The Virtual as the Digital", *Disputatio*, 2019, No. 11 (55), pp. 453–486.
- Dennett, D.C. *Brainstorms*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1978. 357 pp.
- Deutsch, D. *The Fabric of Reality*. New York: Allan Lane, 1997. 420 pp.
- Heim, M. *Virtual Realism*. New York: Oxford University Press, 2000. 264 pp.
- Putnam, H. "Brains in a Vat", in: H Putnam, *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 1–21.
- Silcox, M. "The Transition into Virtual Reality", *Disputatio*, 2019, No. 11 (55), pp. 437–451.
- Slater, M. "Place illusion and plausibility can lead to realistic behaviour in immersive virtual environments", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 2009, No. 364 (1535), pp. 3549–3557.
- Tegmark, M. *Our Mathematical Universe: My Quest for the Ultimate Nature of Reality*. New York: Decker Edge, 2014. 688 pp.
- Wheeler, J.A. *Cosmology, Physics and Philosophy*. New York: Springer, 1987. 335 pp.

И.Г. Гаспаров

КАК ДУША МОГЛА БЫ БЫТЬ ФОРМОЙ ТЕЛА? АРИСТОТЕЛЕВСКО-СХОЛАСТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ВОПРОСУ О МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ*

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

Статья посвящена онтологическому аспекту проблемы тождества личности, который в современной аналитической метафизике традиционно формулируется в виде вопроса: что есть я? Рассмотрены стандартные альтернативы решения этого вопроса (психологическая теория тождества личности (неолоккеанство), теория Парфита, картезианский дуализм и анимализм), и показано, что все они, за исключением картезианского дуализма, сталкиваются с общей фундаментальной трудностью обоснования определенности нашего тождества, в результате чего возникает малопривлекательная дилемма: либо отказаться от идеи определенности тождества личности, либо принять картезианский дуализм. Далее показано, что современная дискуссия без достаточных на то оснований обходит вниманием аристотелевско-схоластическую концепцию человеческой личности как единства души и тела. Демонстрируется, что данная концепция обладает неплохим потенциалом для решения проблемы неопределенности тождества человеческой личности.

Ключевые слова: аналитическая метафизика, тождество личности, неопределенное тождество, ответственность субъекта, Аристотель, Парфит, ван Инваген

Для цитирования: *Гаспаров И.Г.* Как душа могла бы быть формой тела? Аристотелевско-схоластический подход к вопросу о метафизической природе человеческой личности // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 4. С. 65–81.

1. Введение

Проблема тождества личности традиционно понимается как вопрос о том, что делает некоторую личность P_1 , существующую в некоторый момент времени t_1 , тождественной некоторой личности P_2 , существующей

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00840.

в некоторый момент времени t_2 , отличный от t_1 . Родоначальник этой проблемы, по крайней мере в новоевропейской философии, Джон Локк, полагал, что тождество личности зависит от того, находятся ли личности P_1 и P_2 в особом психологическом отношении, которое он сам был склонен понимать в терминах личной памяти¹. Например, P_1 тождественна P_2 , если и только если P_1 может вспомнить действия и/или состояния P_2 как собственные.

В современной литературе, посвященной тождеству личности, то особое психологическое отношение, на которое указывал Локк, принято называть *отношением психологической непрерывности* и понимать в более широком смысле, чем это делал Локк. Например, в t_1 некто имеет намерение выпить воды, а в t_2 осуществляет это намерение. В этом случае можно сказать, что между намерением и его реализацией имеет место отношение психологической связи. Подобные связи существуют между различными характеристиками нашей психологической жизни: желаниями, убеждениями, воспоминаниями, чертами характера и т.п.

Эти связи могут быть более или менее непосредственными. Воспоминания могут быть яркими, а могут стираться. Желания могут быть более или менее сильными, а могут и угасать вовсе. Убеждения могут быть более или менее значимыми, а могут полностью исчезать. Тем не менее у обычного человека в повседневной жизни сохраняется значительное число непосредственных психологических связей от одного времени к другому. Если число таких непосредственных связей достаточно, например, половина или больше половины от того числа подобных связей, которое имеет место быть у абсолютного большинства людей, то можно говорить о строгой психологической связанности².

Однако строгой психологической связанности недостаточно для тождества личности, поскольку она, в отличие от тождества, не является транзитивной. Я могу находиться в отношении строгой психологической связанности с собой, каким я был вчера, но не находиться в этом отношении с собой, каким я был позавчера, хотя я, каким я был вчера, мог находиться в этом отношении со мной, каким был позавчера. Отсюда следует противоречивый вывод, что я тождественен и не тождественен с собой, каким я был позавчера. Однако если между мной, каким я являюсь сегодня, и мной, каким я был позавчера, существует цепочка налагающихся друг на друга отношений строгой психологической связанности, то кажется, что этого достаточно для тождества личности³. Поэтому современные неолоккеевцы склонны считать, что тождество личности состоит в некоторой разновидности непрерывности психической жизни.

Психологическая концепция тождества личности была предложена Локком прежде всего для того, чтобы освободиться от эмпирически непрозрачного, с его точки зрения, понятия субстанции, по крайней мере там, где речь идет о практических вопросах установления тождества личности. Несмотря на то, что Локк в определенном смысле принимает базовую модель картезианской онтологии, соглашаясь с тем, что существует два типа

¹ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения: в 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 387–388.

² Parfit D. Reasons and Persons. Oxford, 1987. P. 206.

³ Здесь необходимо учитывать еще ряд условий: 1) эта цепочка должна иметь подходящую причину и 2) не должна разветвляться. Подробнее см.: *ibid.* P. 207.

сотворенных субстанций: конечные души и тела, он тем не менее в вопросе о тождестве личности уклоняется от отождествления личности с картезианской душой, утверждая, что в одной и той же личности могут мыслить различные ментальные субстанции или одна и та же ментальная субстанция может мыслить в различных личностях⁴. Поскольку, во-первых, нет никакого эмпирического способа установить тождество той или иной ментальной субстанции, а во-вторых, невозможно быть полностью уверенным в том, что мышление не является продуктом физической субстанции, то желательно, чтобы тождество личности состояло только в непрерывности ее сознания, которое он полагал абсолютно прозрачным для его субъекта.

Однако Локк не только полемизирует с картезианской концепцией личности, он также солидаризируется с Декартом в отвержении старой аристотелевско-схоластической метафизики личности, отказ от которой находит свое ясное выражение во втором картезианском «Размышлении о первой философии»:

Чем же я считал себя раньше? Разумеется, человеком. Но что есть человек? Скажу ли я, что это – живое разумное существо? Нет <...> Что же я емь? Мыслящая вещь. А что это такое – вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами⁵.

Нетрудно увидеть, что Декарт переходит от концептуализации себя в терминах живого существа к концептуализации себя в эксплицитно психологических терминах. Локк еще больше усиливает эту тенденцию, выделяя личность в самостоятельную категорию, которую он противопоставляет человеку как чисто животной сущности. Согласно Локку, тождество человека состоит в непрерывности жизни, тогда как тождество личности состоит в непрерывности сознания⁶. Однако он не останавливается на этом и пытается найти такую модель личности, которая бы была свободна от отсылок к какой бы то ни было субстанции.

Альтернативы, созданные Декартом и Локком, представляют собой парадигму для современной дискуссии о тождестве личности. Нетрудно заметить, что Локкова непрерывность жизни и непрерывность сознания кристаллизировались в *физическую и психологическую теории* тождества личности, а картезианское отождествление себя с мыслящей субстанцией стало прообразом так называемого *простого взгляда*. Также обращает на себя внимание тот факт, что Декарт прежде всего задает вопрос: что есть я? А не вопрос: каковы условия, при которых я продолжу свое существование? Или что делает меня нумерически тождественным в различные моменты моего существования? Начиная с 1990-х гг. аналитическая метафизика тоже обращает внимание если не на фундаментальность этого вопроса, то, по крайней мере, на его значимость для решения проблемы тождества личности. Однако при этом рассматриваются далеко не все релевантные альтернативы, в частности, по-прежнему в значительной мере игнорируется аристотелевско-схоластический подход к решению вопроса о метафизической природе тождества личности. Несмотря на то, что в последнее время в рамках

⁴ Локк Дж. Цит. соч. С. 389 слл.

⁵ Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 22, 24.

⁶ Локк Дж. Цит. соч. С. 383–384, 387–388.

аналитической философии сформировались целые направления, такие как неоаристотелизм и аналитический томизм, которые вполне можно считать – хотя и в разных смыслах – современным продолжением аристотелевско-схоластической традиции, этот подход все-таки остается маргинальным по отношению к доминирующей новоевропейской парадигме обсуждения этой проблемы, сформировавшейся под влиянием Декарта и Локка. Настоящая статья является попыткой внести вклад в исправление этой ситуации. Во-первых, в ней рассматриваются стандартные альтернативы решения вопроса «что есть я?», а также выявляется общая фундаментальная трудность, с которой они сталкиваются. Во-вторых, показывается, что эти альтернативы игнорируют аристотелевско-схоластический ответ на вышеуказанный вопрос. В-третьих, демонстрируется, что аристотелевско-схоластическое учение о душе как форме тела может рассматриваться как живая опция в современной дискуссии о метафизической природе человеческой личности.

2. Стандартные альтернативы решения вопроса «что есть я?»

Одним из первых интересную попытку проникнуть в метафизическую природу личности предпринял Дерек Парфит. В книге «Доводы и лица» он предложил различать редукционистское и антиредукционистское понимание человеческой личности. Согласно первому, человеческая личность не является чем-либо помимо тела и мозга, а также последовательности взаимосвязанных физических и ментальных событий, которые происходят с ними⁷. В то же время он настаивал на том, что редукционизм в отношении человеческой личности может принимать две различные формы. Более радикальная форма утверждает, что человеческая личность – это просто отдельное (*particular*) тело и мозг, с которыми происходят взаимосвязанные физические и ментальные события. Менее радикальная форма утверждает, что личность отлична (*distinct*) от отдельного тела и мозга, с которыми происходят взаимосвязанные физические и ментальные события, хотя и не является некой сущностью, существующей отдельно от них. Антиредукционизм, напротив, утверждает, что личность представляет собой некую отдельно существующую сущность (*separately existing entity*)⁸.

Для того, чтобы оправдать различие между менее радикальной формой редукционизма и антиредукционизмом, Парфит обращается к знаменитой юмовской аналогии между душой и республикой⁹. Он утверждает, что, даже если большинство из нас являются редукционистами относительно наций, т.е. не считают нации чем-то существующим отдельно от их граждан, правительств и территорий, мы вполне можем согласиться с тем, что нации тем не менее отличаются от их граждан, правительств и территорий. Аналогично, как полагает Парфит, мы можем считать человеческую личность чем-то отличным от ее тела и мозга и тех физических и ментальных состояний, которые с ними происходят, но в то же время отрицать, что личность представляет собой некую сущность, существующую отдельно от тела и мозга. Несмотря на то, что Парфит нигде не определяет точную разницу

⁷ Parfit D. Op. cit. P. 211.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

между просто отличием и отдельностью существования, кажется, что он, прежде всего, руководствуется интуицией, что я – нечто категориально отличное от последовательности своих как физических, так и психических состояний:

Трудно отрицать, что я – не последовательность мыслей, действий и переживаний. Я – мыслитель моих мыслей и вершитель моих действий. Я – субъект всех моих переживаний, то есть лицо, которое этими переживаниями обладает¹⁰.

Однако это различие между мыслителем и его мыслями, намерениями и переживаниями не ведет, по мнению Парфита, к признанию того, что личность – это некая субстанция, т.е. отдельно существующее бытие, ни в смысле материальной, ни в смысле нематериальной субстанции. Парфит эксплицитно отрицает отождествление личности с мозгом, полемизируя с Т. Нагелем. Аналогично он отвергает картезианское отождествление личности с нематериальной душой.

Кроме вопроса о возможности сведения факта тождества личности к фактам психологической или физической непрерывности и связанности, Парфит поднимает вопрос об определенности или неопределенности тождества личности. Он утверждает, что, несмотря на нашу сильную интуицию определенности тождества личности, определенность моего тождества совместима только с антиредукционистской концепцией личности. Другими словами, мы можем полагать, что наше тождество является неким определенным фактом, только если мы считаем себя отдельно существующими сущностями, т.е. субстанциями определенного рода¹¹. По мнению Парфита, наиболее известной антиредукционистской концепцией личности является теория, согласно которой человеческая личность – это чисто ментальная сущность, т.е., как он выражается, «картезианское чистое эго, или духовная субстанция». Парфит не отрицает и возможности материалистической версии такого понимания личности, описывая ее как «отдельно существующую физическую сущность такого рода, что еще не признана в теориях современной физики»¹². Однако единственной жизнеспособной, хотя и маловероятной, антиредукционистской опцией он объявляет картезианскую теорию чистого эго.

Используя несколько вообразаемых мысленных экспериментов, Парфит пытается показать, что никакой вариант редукционизма в отношении человеческой личности не совместим с определенностью тождества личности. Суть этих мысленных экспериментов состоит в том, что если редукционистская концепция тождества личности верна, то всегда возможна такая ситуация, когда факты, касающиеся физической и/или психологической непрерывности и связанности, не позволяют с определенностью сказать, какие именно из последующих личностей тождественны с предыдущей.

¹⁰ Parfit D. Op. cit. P. 470.

¹¹ Ibid. P. 216.

¹² Ibid. P. 210. Ср. идею Р. Чизолма о личности как о гипотетической «малой частице» (tiny particle) в мозге (Chisholm R. Is there a Mind-Body-Problem? // Chisholm R. On Metaphysics. Minneapolis, 1989. P. 124–127) или идею раввинов о копчиковой косточке как носителе тождества личности при воскрешении мертвых (Гаспаров И.Г. Тождество личности и воскрешение мертвых // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 70. С. 52).

В литературе такие случаи получили название случаев разделения¹³. Например, если предположить, что мозг некоего лица P состоит из двух полушарий, которые содержат приблизительно одинаковую персональную информацию, то при пересадке каждого из этих полушарий в два различных черепа оба выживших лица, P_1 и P_2 , будут одинаково подходящими кандидатами на тождество с исходным лицом P . Таким образом, факты, касающиеся физической и психологической непрерывности и связанности между P , P_1 и P_2 , не способны однозначно ответить на вопрос: тождественно ли P P_1 , или же P тождественно P_2 . Однако, согласно редукционистскому пониманию, человеческая личность сводится исключительно к этим фактам и не существует больше ничего, что было бы релевантно для понимания ее природы. Таким образом, аргументы Парфита дают серьезные основания для того, чтобы считать, что редукционист в отношении личности должен отказаться от определенности тождества человеческой личности.

Позиция Парфита подвергалась разнообразной критике. В частности, Дэвид Льюис указал на то, что в приведенном выше мысленном эксперименте Парфит смешивает объекты, которые находятся между собой в отношении тождества и психологической непрерывности. По мнению Льюиса, отношение тождества – это отношение, в котором личность как таковая находится к самой себе, тогда как отношение психологической непрерывности имеет место быть между различными стадиями или ментальными состояниями той или иной личности. Применяя эту идею к мысленному эксперименту с пересадкой полушарий мозга в два разных черепа, можно получить следующий результат. Исходное ментальное состояние S_0 , принадлежащее некоторой личности P , находится в отношении психической непрерывности к двум различным ментальным состояниям S_1 и S_2 , принадлежащим двум различным личностям P_1 и P_2 соответственно. С точки зрения Льюиса, нет никакой неопределенности в вопросе о тождестве P_1 и P_2 с P . P_1 и P_2 всегда были двумя разными личностями, просто раньше у них была общая стадия с общим ментальным состоянием S_0 ¹⁴.

Решение Льюиса довольно изобретательно, однако проблемы неопределенности тождества оно не устраняет, а лишь переносит ее в несколько иную плоскость. Если задать вопрос: сколько личностей могут обладать ментальным состоянием S_0 , то ответом будет: неопределенно много. Очевидно, что такой ответ несовместим с определенностью тождества. Кроме того, несовместим он и с представлением о том, что значит быть неким определенным лицом, обладающим ответственностью за свои поступки. Ведь кажется абсурдным, чтобы один и тот же индивидуальный ментальный акт мог принадлежать сразу двум разным лицам. Например, если S_0 было актом индивидуального намерения ограбить банк, то оно принадлежало не одному P_1 или не одному P_2 , но было их *общим* намерением, что не просто совместить с представлением о личной, т.е. индивидуальной, ответственности.

¹³ Помимо случаев разделения, также популярны случаи слияния, когда имеет место быть обратная ситуация, при которой неясным является то, какой из нескольких предыдущих личностей тождественна одна последующая.

¹⁴ См. подробнее: *Гаспаров И.Г.* Четырехмерная онтология человеческих личностей и единство переживающего субъекта // Вестник ВГУ. 2016. № 4. С. 3–14. В частности, в этой статье подробно рассматривается роль четырехмерной онтологии в льюисовской концепции тождества личности, которая здесь опущена из-за недостатка места.

Питер ван Инваген также пытается сохранить позицию, близкую к менее радикальному варианту парфитовского редукционизма, предпочтя, однако, физическую, а не психологическую версию. С его точки зрения, тождество человеческой личности состоит в непрерывности человеческой жизни. Его позиция представляет собой разновидность анимализма, который отождествляет референт местоимения первого лица единственного числа, когда он используется человеком по отношению к самому себе, с живым человеческим организмом, или человеческим животным¹⁵. Наиболее полно концепция ван Инвагена представлена в его монографии «Материальные сущности»¹⁶, однако в более поздней статье «Материалистическая онтология человеческой личности»¹⁷ он внес важные для понимания метафизических аспектов этой концепции пояснения.

В «Материальных сущностях» ван Инваген рассматривал вопрос о природе человеческой личности в контексте метафизической проблемы композиции, т.е. вопроса, когда некое множество частей составляет единое целое. По мнению ван Инвагена, составное целое возникает только тогда, когда активность некоторой совокупности простых, т.е. не имеющих собственных частей¹⁸, сущностей образует некую жизнь, и продолжается до тех пор, пока эта активность не прервется¹⁹. Прибегая к метафорам из социальной жизни, он пытается эксплицировать свое понимание метафизической природы жизни²⁰.

Ван Инваген предлагает рассмотреть некий воображаемый клуб, члены которого рекрутируются путем насильственного захвата. Однако, становясь членами клуба против своей воли, они сохраняют ему лояльность до тех пор, пока не исключаются из него. Важная особенность клуба – то, что единственной его скрепой являются внутренние каузальные связи между его членами, то есть полное отсутствие какой-либо внешней детерминации. Именно имманентная каузация позволяет клубу выглядеть одним и тем же на протяжении длительного времени, несмотря на постоянные изменения в составе своих членов. Такому клубу противопоставляется тюрьма, где также имеет место постоянная смена состава заключенных, однако порядок и постоянство обеспечиваются не внутренними отношениями между ее насельниками, а внешней дисциплиной. По мнению ван Инвагена, жизнь в большей степени подобна вышеописанному клубу, нежели тюрьме или тем более общностям, в которых внутренняя динамика практически отсутствует, например пассажирам автобуса, удерживаемым вместе только границами транспортного средства²¹.

Ван Инваген подчеркивает важную деталь в различии между клубом и тюрьмой: продолжающееся существование клуба обеспечивается исключительно за счет внутренних взаимосвязей между его членами. У него нет

¹⁵ Развернутую презентацию и защиту анимализма см.: *Olson E.T. The Human Animal: Personal Identity without Psychology.* N.Y., 1997.

¹⁶ *Van Inwagen P. Material Beings.* Ithaca (NY), 1990.

¹⁷ *Van Inwagen P. Materialistic Ontology of the Human Person // Persons: Human and Divine.* Oxford; N.Y., 2007. P. 199–215.

¹⁸ Собственная часть – технический термин мереологии, теории соотношения частей и целого, обозначающий любую часть объекта, не тождественную с ним самим.

¹⁹ *Van Inwagen P. Material Beings.* P. 82 ff.

²⁰ Точное научное определение сущности жизни является, по мнению ван Инвагена, прерогативой биологии (*ibid.* P. 84).

²¹ *Ibid.* P. 84–85.

никакого плана, или *telos'a*, который бы существовал независимо от членов и их отношений друг с другом. Продолжающееся существование тюрьмы, напротив, полностью зависит от наличия силы, абсолютно внешней по отношению к содержащимся там заключенным. Не будь этой силы, они бы сразу же разошлись в разные стороны²². Таким образом, ван Инваген, используя аналогии из социальной жизни, пытается сохранить редукционистские интуиции в понимании природы человеческих личностей, характерные для Парфита и Юма, но уже применительно к живым организмам. Живые организмы ван Инвагена – это, с одной стороны, некие онтологические единицы, но, с другой стороны, в их составе нет ничего, помимо простых материальных частиц, связанных между собой имманентной причинностью. В связи с этим возникает вопрос: что именно делает это взаимодействующее между собой множество единым целым? И поскольку ван Инваген отождествляет один из этих человеческих живых организмов со мной, т.е. одной из реально существующих человеческих личностей, также возникает вопрос: что делает это множество взаимодействующих между собой материальных частиц *мной*?

Как указывалось выше, ван Инваген эксплицитно отвергает идею существования некоего принципа, который бы делал множество составляющих живой организм частиц чем-то *одним*, т.е. чего-то подобного аристотелевской форме, которая гарантировала бы единство и тождество объекта на протяжении его существования. Ван Инваген признает, что его концепция живого организма влечет за собой возможность существования такого отношения, как неопределенное тождество²³. Он прилагает немало усилий для того, чтобы продемонстрировать когерентность этого отношения²⁴. Вместе с тем он утверждает, что в актуальном мире нет истинных суждений, которые бы предполагали неопределенность тождества, они только возможны. Следовательно, каждый из актуально существующих человеческих живых организмов, которые ван Инваген отождествляет с человеческими личностями, обладает определенным тождеством. Можно ли считать, что это – предположим, что это действительно так, – избавляет его от проблемы неопределенности тождества, с которой сталкиваются психологические концепции тождества личности? Я полагаю, что нет.

Рассмотрим случай, когда не определено, является ли некий человеческий живой организм O_1 тождественным с неким живым человеческим организмом O_2 . Ван Инваген понимает это в том смысле, что неверно, что $O_1 = O_2$, и неверно, что $O_1 \neq O_2$ ²⁵. Предположим, что я тождественен с O_1 . Выживу ли я в лице O_2 ? Очевидно, что ответ, что я нахожусь к O_2 в отношении неопределенного тождества, никак не проясняет этот вопрос, потому что неопределенное тождество – это не тождество, а некое другое отношение. В частности, оно обладает отличными от тождества свойствами, например, оно не транзитивно и, скорее всего, не необходимо, тогда как тождество и транзитивно, и необходимо²⁶. Поэтому усилия ван Инвагена, направленные на то, чтобы показать когерентность неопределенного тождества, ничего

²² Van Inwagen P. *Material Beings*. P. 84–85.

²³ Ibid. P. 244.

²⁴ Ibid. P. 245 ff.

²⁵ Ibid. P. 251.

²⁶ Подробнее см.: Гаспаров И.Г. «Парадоксы тождества»: существует ли альтернатива стандартной концепции тождества // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2011. Т. 30. № 4. С. 84–98.

не дают для решения самой проблемы неопределенности тождества. В конечном итоге ван Инваген должен признать, что в его онтологии существуют субстанции двух типов: материальные симплы, которые не допускают неопределенности тождества, и живые организмы, допускающие неопределенность тождества. С точки зрения ван Инвагена, я тождественен последним, т.е. мое тождество может оказаться неопределенным. Однако если я тождественен себе – в один и тот же момент или в два разных момента времени, – то я тождественен себе необходимо. Тот же ван Инваген эксплицитно признает это, говоря: «...как все мы сегодня знаем (я надеюсь, что мы все это знаем), что если x не тождественен с y , то x необходимо не тождественен с y »²⁷. Кажется, что определенность тождества – это неотъемлемый признак подлинной субстанции. Поэтому допущение неопределенности тождества в лучшем случае не релевантно для ответа на вопрос о том, в чем состоит тождество той или иной субстанции, а в худшем эквивалентно признанию отсутствия тождества. Данный результат вряд ли можно назвать удовлетворительным, так как большинству из нас кажется, что наше тождество является определенным.

Однако почему ван Инваген все-таки настаивает на возможности неопределенного тождества? Вероятно, потому что он видит только два когерентных способа, как человеческие личности могли бы существовать в качестве подлинных элементов реальности: они могли быть либо нематериальными, т.е. простыми картезианскими, субстанциями, либо материальными субстанциями, т.е. сложными живыми организмами²⁸. Поскольку первую опцию ван Инваген, как и большинство современных философов, отвергает, то ему остается только один выбор, который, как было показано, не способен убедительно справиться с проблемой неопределенности тождества, что вновь возвращает нас к парфитовским опциям.

Подведем некоторые промежуточные итоги. В контексте современной дискуссии о природе человеческой личности вырисовываются следующие альтернативы. Мое тождество может быть определенным, только если я тождественен либо простой нематериальной субстанции, т.е. картезианской душе, либо простой материальной субстанции, т.е. некоей неделимой материальной частице, одной из тех, которые ван Инваген называет симплами. Однако ни одна из этих альтернатив не является привлекательной для большинства современных философов. В остальных случаях так или иначе допускается возможность неопределенности тождества, что приводит либо к отказу от отождествления человеческой личности с субстанцией (неолоккееанство, Парфит), либо к квазисубстанциальным концепциям человеческой личности (анимализм).

3. Аристотелевско-схоластическая альтернатива

Вместе с тем в основной своей массе современные аналитические философы, за небольшим исключением²⁹, не симпатизируют тому, что выше

²⁷ Van Inwagen P. A Materialist Ontology of the Human Person. P. 205.

²⁸ Ibid. P. 206.

²⁹ К этим исключениям можно причислить Д. Одерберга, К. Кослицки, М. Рея, Э. Фезера, которые пытаются творчески использовать идеи Аристотеля и схоластов для решения

было обозначено как аристотелевско-схоластический подход к пониманию метафизической природы личности. Ядром этого подхода является акцент на особом онтологическом значении принципа единства субстанции, который обозначается как субстанциальная форма. С точки зрения Аристотеля и последующей схоластической традиции, именно субстанциальная форма делает множество частиц, составляющих человеческое тело, одной субстанцией определенного вида, т.е. *одним* человеком. Таким образом, в данной традиции каждая отдельная чувственно воспринимаемая субстанция описывается как единство материи и формы, а в случае человека – как единство души и тела, где термин «душа» обозначает форму, а термин «тело» – материю единой субстанции.

Питер ван Инваген является одним из немногих авторов, который открыто, хотя и весьма кратко, пишет о причинах своего отвержения этой концепции человеческой личности:

Я не понимаю, и никто не смог объяснить мне, каким образом нечто, что является формой субстанции, может быть также и субстанцией. Мне кажется очевидным, что фраза “форма моего тела” либо, строго говоря, ничего не обозначает... либо обозначает некий абстрактный объект, некое очень сложное свойство, которым я обладаю на протяжении своего существования, или некое очень сложное переменное многоместное отношение, в котором находятся между собой частицы материи в тот момент, когда составляют мое тело. В первом случае такой вещи, как форма моего тела, строго говоря, не существует. Во втором форма моего тела представляет собой абстрактный объект, и не существует такой вещи, как ее сплав с моим телом³⁰.

Таким образом, ван Инваген обвиняет аристотелевско-схоластический подход к пониманию человеческой личности в неинтеллектуальности и даже некогерентности. Действительно, было бы очень странно считать себя объединением конкретного и абстрактного объектов. Однако дело в том, что в аристотелевско-схоластической традиции единство материи и формы или, как это имеет место быть в случае человека, единство души и тела едва следует понимать как некий сложный объект, составленный из конкретного материального тела и абстрактного свойства быть человеком, как это предлагается ван Инвагеном. Скорее, основное отличие этой концепции от концепции самого ван Инвагена состоит в том, что она признает ключевое значение субстанциальной формы как того принципа, действие которого делает совокупность частей одним целым. Ван Инваген, как было показано выше, отрицает существование подобного принципа. Тем не менее нет особых оснований полагать, что форма является абстрактным объектом.

Ван Инваген, к сожалению, не дает точного определения абстрактного объекта, предлагая вместо этого что-то вроде интуитивного противопоставления абстрактных объектов конкретным. К конкретным объектам он относит индивидуальные вещи, которые он отождествляет с субстанциями, а к абстрактным – отношения разной местности. 0-местные отношения он отождествляет с пропозициями, 1-местные – со свойствами, 2 и более

современных философских проблем, в том числе и применительно к проблеме природы и тождества личности.

³⁰ Van Inwagen P. A Materialist Account of the Human Person. P. 205–206.

местные – с отношениями в узком смысле этого слова³¹. Далее характеризуя свойства, он говорит, что они *высказываются об* индивидуальных вещах. Ван Инваген называет свое понимание свойств платонизмом, эксплицитно противопоставляя его как номинализму, так и аристотелизму³². В современной аналитической метафизике признание существования пропозиций, свойств и отношений, понимаемых как трансцендентные, абстрактные объекты, действительно называется платонизмом, несмотря на некоторую спорность того, в какой мере идеи Платона могут быть отождествлены с абстрактными объектами. Под аристотелизмом в отношении свойств понимается теория свойств, которая рассматривает свойства как имманентные сущности, конституирующие те конкретные субстанции, свойствами которых они являются. Номинализм, как известно, отрицает, что речь о свойствах влечет за собой какие-либо онтологические обязательства. Из данного контекста очевидно, что аргумент ван Инвагена в пользу некогерентности аристотелевско-схоластического понимания природы человеческой личности как единства души и тела интерпретирует понятие души как формы тела только в терминах двух из вышеперечисленных теорий свойств – номинализма и платонизма. В результате он делает вывод о том, что выражение «форма тела» обозначает либо само тело (номинализм), либо объединение конкретного и абстрактного объектов (платонизм). Таким образом, интерпретация ван Инвагена не учитывает собственно аристотелевскую теорию свойств. Остается вопрос: каким могло бы быть собственно аристотелевское в широком смысле понимание формы и является ли оно когерентным?

Как известно, интерпретация понятия формы самим Аристотелем является предметом длительных историко-философских споров, содержательное обсуждение которых невозможно в рамках данной статьи. Поэтому в дальнейшем я ограничусь лишь некоторыми замечаниями, цель которых – показать, что аристотелевское в широком смысле понятие формы может быть истолковано таким образом, что, с одной стороны, оно будет свободно от той критики, которой его подверг ван Инваген, а, с другой стороны, может представлять интересную альтернативу для использования в дискуссиях о природе человеческой личности.

Вопрос, который следует задать в отношении формы прежде всего, – это вопрос: насколько адекватно трактовать форму, в особенности субстанциальную форму, как свойство в противоположность носителю свойства? На первый взгляд, такая трактовка является вполне естественной. В «Категориях» можно найти различие между первой и второй субстанциями. В качестве примеров первой субстанции приводятся конкретные частые объекты: этот человек или эта лошадь, а в качестве примеров второй субстанции – человек вообще или лошадь вообще³³. Последние принято отождествлять с субстанциальными формами, и они естественным образом могут быть поняты как референты предикатов *быть человеком*, *быть лошадью*. Таким образом, возникает картина, похожая на ту, которую рисует ван Инваген. Форма – это то, что высказывается о конкретной вещи.

Однако Василис Политис в исследовании о метафизике Аристотеля настойчиво предостерегает от подобного понимания, говоря, что, что такое

³¹ Van Inwagen P. A Materialist Account of the Human Person. P. 201–202.

³² Ibid.

³³ Ср.: Аристотель. Категории // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 55–56.

форма, можно понять только относительно материи³⁴. Во-первых, и то и другое, с точки зрения Аристотеля, является конкретными объектами, взятыми в отношении друг к другу таким образом, что при определенных обстоятельствах один, тот, к которому реферирует форма, может возникать из другого, того, к которому реферирует материя. Например, дом (форма) может возникать из кирпичей (материя). В данном случае речь идет не о том, что некоторой конкретной вещи приписывается некоторое свойство, а о том, что при определенных условиях некоторая вещь (совокупность кирпичей) может стать *актуально* той вещью, которой сама по себе она является только *потенциально* (домом).

Аналогичная схема применима и по отношению к человеческим личностям. Те частицы, которые способны образовать человеческий организм, представляют собой материю, т.е. то, что потенциально может стать человеческим организмом, который в случае реализации этой потенции окажется их формой. Другими словами, речь здесь не о загадочном объединении конкретного и абстрактного объектов, а о возникновении одного конкретного объекта на основе другого.

В понимании того, как это происходит, важную роль играют понятия потенции и акта, которые представляют собой краеугольный камень здания всей аристотелевской метафизики. Потенция – это то, что объясняет, почему некоторая вещь может быть основой для возникновения некоторой другой вещи, тогда как акт – это то, чем та или иная вещь является постольку, поскольку она является бытием определенного вида. Поэтому материя всегда соотносится с потенцией, а форма – с актом. Учение о потенции и акте позволяет решить некоторые проблемы, которые возникают в связи с неопределенностью тождества. Например, если рассматривать вопрос о том, является ли та или иная совокупность кирпичей домом или нет, то ответ будет зависеть от того, насколько данная совокупность кирпичей является домом актуально. Существует как минимум два неправильных варианта понимания этого ответа: во-первых, как если бы перед нами были две отдельные вещи: кирпичи и дом; во-вторых, как если бы кирпичи, сложенные определенным образом, и были бы домом. Первое понимание порождает вопрос о том, как соотносятся между собой две вещи – кирпичи и дом, а второе – чем дом отличается от просто кирпичей и что является референтом слов «сложенные определенным образом».

Аристотелевское учение о потенции и акте подобных вопросов не порождает. Кирпичи, до того как строители построили из них дом, актуально являются кирпичами, а потенциально – домом. После завершения строительства, напротив, актуально существует дом, а кирпичи существуют потенциально. И в том и в другом случае актуально существует только одна единственная вещь с определенной идентичностью. У многих современных философов вызывает возражение идея, что части, составляющие некоторую вещь, обладающую определенной формой, являются ее частями только потенциально, тогда как актуально она представляет собой единицу, не имеющую собственных частей. Однако пример с домом и кирпичами показывает, что такое понимание является вполне естественным. Кирпичи можно использовать для строительства только тогда, когда из них еще ничего не построено, либо тогда, когда из них уже ничего не построено. Когда же из кирпичей построен дом, то кирпичи кирпичами являются только потенциально,

³⁴ *Politis V. Aristotle and the Metaphysics. L.; N.Y., 2004. P. 61.*

потому использовать их для строительства можно, только разобрав дом. Поскольку акт и потенция взаимно исключают друг друга, то актуально существует что-то одно: либо кирпичи, либо дом.

Применяя аристотелевское учение об акте и потенции к человеку, можно сказать, что части, когда они составляют человека, – будь то обычные части, такие как руки, ноги, голова и т.п., будь то симплы ван Инвагена, – существуют только потенциально, а актуально существует только человек, который представляет собой мереологическую единицу, поскольку все его части объединены отдельной формой³⁵.

В заключение следует сказать несколько слов об интерпретации тех учений Аристотеля, которые упоминались выше, в современном аналитическом томизме. Авторы, принадлежащие к данному направлению, прежде всего Дэвид Одерберг и Эдвард Фезер, немало сделали для того, чтобы вернуть идеи Аристотеля в их томистском прочтении в дискуссию о природе человеческой личности, и я склонен соглашаться со многим из того, что они утверждают, однако есть один аспект их интерпретации аристотелевского учения о форме и ее отношении к материи вообще и душе как форме в частности, который скорее способствует непониманию и отвержению этой доктрины наподобие того, как мы видели это у П. ван Инвагена.

Насколько я понимаю этих авторов, они трактуют материю и форму, душу и тело соответственно, как собственные части некоего составного целого, которое есть человек, или человеческая личность³⁶. Если это так, то такая интерпретация сталкивается с очевидной проблемой. Если форма является собственной частью некой составной субстанции, то у этой субстанции должна быть, по крайней мере, еще одна собственная часть. И снова возникает вопрос: что делает эти две нетождественные части одним целым?

Однако в свете того, что говорилось выше, должно быть ясным, что «форма», и в особенности «душа», обозначает не некую собственную часть субстанции, а то, чем субстанция является в целом. Если форму и можно назвать частью, то скорее в том смысле, что это одно из начал, которые объясняют природу той или иной субстанции³⁷. Кроме формы, у субстанции есть и другие начала, которые совместно объясняют эту субстанцию. Форма является именно тем началом, которое делает материю неким определенным целым, которым она до этого могла стать, а могла и не стать.

Когда говорится, что душа есть форма тела, это в аристотелевской метафизике не означает, что две разные вещи соединились в некий третий объект, в котором они продолжают сохранять свою идентичность в качестве его собственных частей. Это означает, что нечто, что само по себе не было

³⁵ Ср.: *Koslicki K. The Structure of Objects. Oxford, 2008. P. 152–153.*

³⁶ См., например: *Oderberg D. Hylemorphic Dualism // Personal identity. Cambridge, 2005. P. 72; Feser E. Aquinas on the Human Soul // The Blackwell Companion to Substance Dualism. Oxford, 2018. P. 88.* Еще один автор аристотелевской, но не томистской направленности, который защищает подобную интерпретацию, – это Кэтрин Кослицки. См.: *Koslicki K. Op. cit. P. 6–8.*

³⁷ Кроме того, частичность души как субстанциональной формы может состоять в том, что вещь обладает не только субстанциональной формой, но и акцидентальными формами, которые совместно образуют акцидентальное единство. Подробнее см.: *Гаспаров И.Г. «Аристотелевские» решения проблемы «материальной конституции» // Schole. Философское антиковедение и классическая традиция. 2017. Т. 11. № 1. С. 147–155; Rea M. Same-ness without Identity: an Aristotelian Solution to the Problem of Material Constitution // Ratio. 1998. Vol. X. No. 3. P. 316–328.*

жизнью, стало одним живым существом, в случае человека – разумным живым существом. Форма, которую Аристотель называет душой, представляет упорядочивающее единство действия множества элементов, которые утрачивают свою прежнюю идентичность, становясь одной жизнью. Однако форма не воздействует на материю сама по себе. Для того, чтобы возникла новая отдельная жизнь, необходимы и другие начала, которые в традиционной аристотелевской метафизике обозначаются как действующая и целевая причины. Материя принимает форму под действием производящей причины ради некоторой цели, которой в конечном итоге оказывается совершенство ее, т.е. формы, собственного бытия. Совершенство человеческого бытия состоит в разумном мышлении, которое и есть действие души, но не как какой-то отдельной части человека, а целого человека. И для его актуализации форма интегрирует материю в одно целое.

В сочинении «О душе» Аристотель после того, как он определил душу как энтелехию органического тела, утверждает, что

...не следует спрашивать, есть ли душа и тело нечто единое, как не следует это спрашивать ни относительно воска и отпечатка на нем, ни вообще относительно любой материи и того, материя чего она есть. Ведь хотя единое и бытие имеют разные значения, но энтелехия есть единое и бытие в собственном смысле³⁸.

Оставленный здесь без перевода термин «энтелехия» отсылает к завершенности и актуальности конкретной вещи, которая делает ее определенным единством. Это также указывает на то, что едва ли имеет смысл понимать аристотелевские материю и форму как две собственные части какого-то иного целого.

4. Заключение

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что дискуссия о тождестве личности в современной аналитической философии показала, что центральным вопросом этих дебатов является вопрос о метафизической природе человеческой личности. Без адекватного ответа на вопрос «что есть я?» невозможно ответить на вопрос о том, в чем состоит тождество личности. Однако сложившиеся на сегодняшний день стандартные концепции человеческой личности – психологический подход и близкий к нему парфитовский «нигилизм», анимализм и картезианский простой взгляд – сталкиваются с дилеммой, что нужно либо отказаться от идеи определенности тождества личности, либо согласиться с тем, что я представляю собой простую нематериальную сущность. Обе стороны этой дилеммы представляются не слишком привлекательными с точки зрения того, как мы привыкли думать о том, кем или чем мы являемся, и какова природа нашего тождества. На этом фоне не слишком популярная у современных аналитических философов аристотелевско-схоластическая концепция человеческой личности как единства души и тела могла бы стать интересной альтернативой, поскольку, обладая неплохим потенциалом для решения проблемы неопределенности тождества, она способна соответствовать нашим естественным представлениям о самих себе.

³⁸ Аристотель. О душе // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 395.

Список литературы

- Аристотель*. Категории / Пер. с древнегреч. А.В. Кубицкого // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 51–90.
- Аристотель*. О душе / Пер. с древнегреч. П.С. Попова // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 371–448.
- Декарт Р.* Размышления о первой философии / Пер. с лат. С.Я. Шейман-Топштейн // *Декарт Р.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 3–72.
- Гаспаров И.Г.* «Парадоксы тождества»: существует ли альтернатива стандартной концепции тождества // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки*. 2011. Т. 30. № 4. С. 84–98.
- Гаспаров И.Г.* Четырехмерная онтология человеческих личностей и единство переживающего субъекта // *Вестник ВГУ*. 2016. № 4. С. 3–14.
- Гаспаров И.Г.* Тождество личности и воскрешение мертвых // *Вестник ПСТГУ*. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 70. С. 47–62.
- Гаспаров И.Г.* «Аристотелевские» решения проблемы «материальной конституции» // *Schole*. Философское антиковедение и классическая традиция. 2017. Т. 11. № 1. С. 144–165.
- Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении / Пер. с англ. А.Н. Савина // *Локк Дж.* Сочинения: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 76–582.
- Chisholm R.* Is there a Mind-Body-Problem? // *Chisholm R.* On Metaphysics. Minneapolis: Minnesota University Press, 1989. P. 119–128.
- Feser E.* Aquinas on the Human Soul // *The Blackwell Companion to Substance Dualism / Ed. by J.J. Loose, A.J.L. Mengus and J.P. Moreland*. Oxford: Wiley Blackwell, 2018. P. 88–101.
- Koslicki K.* The Structure of Objects. Oxford: Oxford University Press, 2008. 288 p.
- Oderberg D.* Hylemorphic Dualism // *Personal identity / Ed. by E.F. Paul and F.D. Miller*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 70–99.
- Olson E.T.* The Human Animal: Personal Identity without Psychology. N.Y.: Oxford University Press, 1997. 189 p.
- Parfit D.* Reasons and Persons. Oxford: Clarendon Press, 1987. 545 p.
- Politis V.* Aristotle and the Metaphysics. L.; N.Y.: Routledge, 2004. 344 p.
- Rea M.* Sameness without Identity: an Aristotelian Solution to the Problem of Material Constitution // *Ratio*. 1998. Vol. X. No. 3. P. 316–328.
- Van Inwagen P.* Material Beings. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1990. 299 p.
- Van Inwagen P.* A Materialist Ontology of the Human Person // *Persons: Human and Divine / Ed. by P. van Inwagen, D. Zimmerman*. Oxford: Clarendon Press; N.Y.: Oxford University Press, 2007. P. 199–215.

How soul could be the form of body? An Aristotelian-Scholastic approach to the question of the metaphysical nature of the human person*

Igor G. Gasparov

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

The article is devoted to the ontological aspect of the problem of personal identity. In contemporary analytical metaphysics this problem is traditionally stated as the question: What am I? The standard alternatives for solving this question (the Neolockean

* The article was supported by the Russian Foundation for Basic Research, Project No. 18-011-00840.

Psychological View, Parfit's theory, Cartesian dualism and animalism) are considered and it is shown that all of them, with the exception of Cartesian dualism, face a common fundamental difficulty in accounting for the determinacy of our identity. We thus find ourselves confronted by an unattractive dilemma: either abandon the idea of a determinate identity of the human person or accept Cartesian dualism. It is further shown that the contemporary debate overlooks (without sufficient reasons) the Aristotelian-Scholastic approach to the understanding of the human person as a unity of soul and body. It is demonstrated that this approach has good potential for solving the problem of the indeterminacy of the identity of the human person.

Keywords: analytic metaphysics, personal identity, indeterminate identity, individual responsibility, Aristotle, Parfit, van Inwagen

For citation: Gasparov, I.G. "Kak dusha mogla by byt' formoi tela? Aristotelevsko-skholasticheskii podkhod k voprosu o metafizicheskoi prirode chelovecheskoi lichnosti" [How soul could be the form of body? An Aristotelian-Scholastic approach to the question of the metaphysical nature of the human person], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 4, pp. 65–81. (In Russian)

References

- Aristotle. "Kategorii" [Categories], trans. by A.V. Kubitzkii, in: Aristotle, *Sochinenija* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1978, pp. 51–90. (In Russian)
- Aristotle. "O dushe" [On the Soul], trans. by P.S. Popov, in: Aristotle, *Sochinenija* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., pp. 371–448. (In Russian)
- Descartes, R. "Razmyschlenija o pervoi filosofii" [Meditations on First Philosophy], trans. by S. Scheiman-Topstein, in: R. Descartes, *Sochinenija* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1994, pp. 3–72. (In Russian)
- Chisholm, R. "Is there a Mind-Body-Problem?", in: R. Chisholm, *On Metaphysics*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1989, pp. 119–128.
- Feser, E. "Aquinas on the Human Soul", *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, ed. by J.J. Loose, A.J.L. Mengus and J.P. Moreland. Oxford: Wiley Blackwell, 2018, pp. 88–101.
- Gasparov, I.G. "'Paradoksy tozdestva': suschestvuet li alternativa standartnoi kontseptzii tozdestva" ['Puzzles of Identity': Is there an alternative to the standard account of identity], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2011, Vol. 30, No. 4, pp. 84–98. (In Russian)
- Gasparov, I.G. "Chetyrehmernaja ontologija chelovetscheskih lichnostei I edinstvo perezhi-vayushego subjekta" [Four-dimensional Ontology of Human Persons and Unity of the Experiencing Subject], *Proceedings of Voronezh State University*, 2016, No. 4, pp. 3–14. (In Russian)
- Gasparov, I.G. "Tozdestvo lichnosti i voskreschenie mertvych" [Personal Identity and Resurrection from the Dead], *St. Tichon's University Review, Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies*, 2017, Issue 70, pp. 47–62. (In Russian)
- Gasparov, I.G. "'Aristotelian' Solutions to the Problem of Material Constitution", *Schole*, 2017, Vol. 11, No. 1, pp. 144–165. (In Russian)
- Koslicki, K. *The Structure of Objects*. Oxford: Oxford University Press, 2008. 288 pp.
- Locke, J. "Opyt o chelovecheskom razumenii" [An Essay Concerning Human Understanding], trans. by A. Savin, in: J. Locke, *Sochinenija*, Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1985, pp. 76–582.
- Oderberg, D. "Hylemorphic Dualism", *Personal identity*, ed. by E.F. Paul and F.D. Miller. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 70–99.
- Olson, E.T. *The Human Animal: Personal Identity without Psychology*. New York: Oxford University Press, 1997. 189 pp.

-
- Parfit, D. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1987. 545 pp.
- Politis, V. *Aristotle and the Metaphysics*. London; New York: Routledge, 2004. 344 pp.
- Rea, M. "Sameness without Identity: an Aristotelian Solution to the Problem of Material Constitution", *Ratio*, 1998, Vol. X, No. 3, pp. 316–328.
- Van Inwagen, P. *Material Beings*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990. 299 pp.
- Van Inwagen, P. "A Materialist Ontology of the Human Person", *Persons: Human and Divine*, ed. by P. van Inwagen, D. Zimmerman. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2007, pp. 199–215.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Д.В. Бугай

ПЛОТИН О ПАДЕНИИ ДУШИ

Бугай Дмитрий Владимирович – доктор философских наук, доцент. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: komoni@yandex.ru

Статья посвящена рассмотрению основных проблем, связанных с темой падения души в «Эннеадах» Плотина, и прояснению концептуальных предпосылок, лежащих в основе представлений Плотина о «нисхождении души в тело». В качестве таких предпосылок рассматриваются определение Плотинем души как особого модуля соединения единства и множественности (в связи с учением о качестве и теле), учение Плотина о тождестве субъекта чувственного восприятия (в связи с критикой стоической теории восприятия), проблема связи отдельных душ, мировой души и души как «ипостаси», «метафора наук», позволяющая по-новому описать отношение между душой как ипостасью и отдельными душами. В статье показана роль и значимость «желания» отдельной души как определяющего фактора в ее нисхождении, дан анализ соотношения «свободы» и «необходимости» в этом процессе.

Ключевые слова: Платон, Плотин, неоплатонизм, психология, душа, падение, грех, свобода

Для цитирования: Бугай Д.В. Плотин о падении души // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 4. С. 82–97.

В первые столетия нашей эры, обычно именуемые поздней античностью, проявляется, как известно, сильная тенденция к изменению представлений об отношении души и мира, души и тела. «Позднеантичный дух», по выражению Ганса Йонаса, все больше и больше стремится не обитать в этом мире, как в уютном и прекрасном доме, но бежать из него, дабы обрести спасение где-то за его пределами. Не только различные религиозные движения, но и философия сыграла роль в укреплении и оформлении этой тенденции. Соответственно, меняются представления о душе, которая все чаще понимается как нечто имеющее совершенно иную природу, чем тело. Роль Плотина и его философии в этом сложном процессе трудно переоценить.

Плотин наиболее лично, полно, владея всем утонченным аппаратом поздней античной философии, продумывает проблему нематериальности души и взаимодействия такой души с телом. Полнота, подробность, техническая изощренность его рассмотрения объясняет колоссальное влияние, которое он оказал на эпоху, жаждавшую духовности. Одной из ключевых проблем, которую так или иначе обсуждают наиболее значимые мыслители

данного периода, была проблема «падения души» (πτῶμα τῆς ψυχῆς), ее «нисхождения» (κατάβασις), «склонения» (νεῦσις), «погружения» (τὸ καταδύναи, τὸ εἶσω δύναι) или «пришествия» (εἶσοδος, ἄφιξις) в тело. Каким образом мы, будучи по природе принципиально отличны от тела, оказались в нем? Для полного, развернутого, убедительного для своей эпохи ответа понадобилась вся мощь философского гения Плотина. Критика стоического и перипатетического учений о душе, разработка учения о вездесущности духовного, уяснение проблемы тела и чувственных качеств, тщательный анализ взаимодействия разума как такового и его психофизиологического визави, исследование того, что можно назвать сознанием («мы»), различие между ощущением и восприятием, разработка нового концептуального и категориального аппарата – все это выпало на долю Плотина, стало одним из самых значительных и влиятельных явлений в истории мысли.

Личный опыт, экзегеза текста и место души в мысли Плотина

Тема падения души у Плотина органически связана с другими, весьма важными для него потребностями. Прежде всего, за рассуждениями о падении души кроется его собственный очень интенсивный опыт переживания себя как чего-то отличного от тела, опыт переживания соединения с божественным и последующего отпадения от этого единства. Начало сочинения «О нисхождении души в тела» (IV 8 (6), 1, 8–10) ясно показывает переход от недоуменного и очень личного вопроса «почему, достигнув наилучшей жизни, я сейчас от нее отпал и снова оказался не внутри себя самого, но в теле?» к теоретической проблеме «почему душа вообще оказалась связанной с телом?». Личное переживание собственного отличия от тела («когда я пробуждаюсь от тела...»), блаженства пребывания в божественном (ἡ ἐν τῷ θεῷ ὁσία) и отпадения в тело постоянно присутствует и проникает во все самые отвлеченные, логические и метафизические, слои платиновской мысли.

Но Плотин не только мистик, который готов делиться с другими своим религиозным опытом. Он еще истолкователь Платона, экзегет и герменевт, перед которым платоновские тексты ставят вопросы и проблемы, которые нужно решить, сняв и преодолев то, что поверхностный или враждебный взгляд может принять за противоречие. В каком-то смысле все основные положения платиновской философии вытекают из истолкования тех или иных мест диалогов Платона, которые играют для Плотина такую же роль, что и текст Священного Писания для современных ему христианских мыслителей. Это причудливое сочетание интенсивного, весьма своеобразного личного опыта и желания представить свою мысль как естественное раскрытие того, что уже было заключено в священном тексте, – характерная черта той эпохи. И если, как мы видели, тема падения души у Плотина коренится в непосредственно пережитом, то в не меньшей степени она вырастает из его желания показать, что священный текст Платона обладает единством и последовательностью, что можно и нужно примирить и согласовать между собой на первый взгляд разноречивые высказывания Платона о душе¹. Попутно Плотин хочет показать, что и предшествующая Платону

¹ «Ведь, как мы увидим, он (Платон. – Д.В.) не везде говорит то же самое, поэтому нелегко постичь его замысел» (IV 8 (6), 1, 27–28). Переводы здесь и далее мои.

традиция греческой философии учила тому же самому, что Гераклит, Эмпедокл, Пифагор были своего рода Ветхим Заветом платонизма, прикровенно и загадочно намекавшим (εἰκάζειν, αἰνίττεσθαι IV 8 (6), 1, 15, 21) на то, что Платон уже видел ясно, не в зеркале и гадании.

Собственно постановка проблемы падения души в первой главе IV 8 (6) сводится к тому, как примирить тексты «Федона», «Федра», «Государства» о том, что нисхождение души есть для нее зло, с учением «Тимея», где нисхождение души описано как осуществление замысла благого Творца, как процесс, благодаря которому космос только и может достичь разумности и полноты². Таким образом, философский вопрос об отношении души и тела оказывается в то же самое время личной проблемой, связанной с переживанием себя «отдельно» от тела, и экзегетической процедурой, показывающей непротиворечивость друг другу различных мест из писаний божественного Платона.

Как раз толкование платоновского «Тимея» обеспечивает Плотина исходными понятиями, определяющими сущность души и ее место в иерархии бытия.

Как известно, Платон в «Тимее» (35 а) описывает сущность души как соединение неделимого и самождественного бытия и бытия, претерпевающего разделение относительно тел. Для Платона это определение души – необходимый шаг в процедуре описания космического движения. Причастность души к тождественному и неделимому обеспечивает неизменность и одинаковость вращения «круга тождественного», т.е. неба неподвижных звезд, тогда как причастность к изменчивому бытию дает возможность обосновать наличие «круга иного», т.е. изменяющийся и неравномерный ход планет по эклипике. Помимо математическо-астрономической функции, такое определение сущности души дает возможность провести различие между познавательными способностями: причастность к неделимому объясняет возможность знания, причастность к изменчивому – мнения. Астрономия и теория познания – вот что главным образом имело значение для Платона, когда он определял сущность души в «Тимее». Для Плотина платоновское определение играет уже другую роль. Оно несет в себе прежде всего онтологическое, метафизическое и систематическое значение, указывая на место души в общем порядке бытия.

В этом порядке душа занимает среднее, промежуточное место, располагаясь между миром умопостигаемого единства и областью телесной множественности. Она – *единое и многое*, о чем свидетельствует, прежде всего, то обстоятельство, что, как мы знаем из нашего опыта самонаблюдения, душа присутствует во *всех* частях нашего тела (аспект множественности), однако присутствует как *целое* (аспект единства) (πανταχοῦ τοῦ σώματος ὅλη παρέσσι, «повсюду в теле целиком присутствует» IV 9 (8), 1, 2 и пр.). Речь идет о том, что мы сейчас могли бы назвать единством сознания: переживание боли или удовольствия в любой части тела представляет собой единый

² «А в “Тимее”, говоря об этой вселенной, он (Платон. – Д.Б.) хвалит миропорядок, называет его блаженным божеством и говорит, что душа придана вселенной, чтобы та была разумной, поскольку вселенная и должна быть такой, а без души ей такой быть невозможно. Таким образом, мировая душа послана богом в мир для этого, а душа каждого из нас – чтобы мир был совершенным и законченным. Ибо было нужно, чтобы то же количество родов живых существ, которое имеется в умопостигаемом мире, было и в мире, воспринимаемом чувствами» (IV 8 (6), 1, 41–48).

и неделимый акт сознания, не зависящий от места или органа, где данное переживание возникает. Для Плотина это значит, что во всех этих состояниях душа нумерически тождественна, что, где бы мы ни испытывали боль или удовольствие, везде мы имеем дело с одной и той же душой. Тем самым статус души отличается как от более чистого единства ума, так и от следующего уровня сопряжения единства и множества, области чувственных качеств (цвета, сладости и прочих «материальных качеств», I 8 (51), 8, 11–12) и чувственных видов («виды, что в теле»).

Чувственные качества также представляют собой множественно-единую структуру (*многое и единое*), однако тождество, присутствующее в них, уже не нумерическое, но лишь видовое. Например, белизна, присутствующая в частичке молока, такая же, что и белизна, присутствующая во всем молоке. Белизна частички молока при этом не является частью белизны, присутствующей во всем молоке, что отличает делимость цвета (и других качеств) от делимости тел³. Здесь, таким образом, единство и тождество тоже присутствуют, но по сравнению с тождеством души – в ослабленном виде (IV 3 (27), 2, 14–19). За чувственными видами и качествами следует мир тел, представляющий собой область чистой множественности (*только многое*). Тела, будучи непрерывными, бесконечно делимы. Каждая их часть не совпадает с другой частью и не совпадает с целым, каждая их часть – меньше целого, тогда как в случае души эти соотношения не имеют места⁴.

До того, как душа отдала себя телам, она не претерпевала разделения (IV 2 (4), 1, 55). Это не значит, что до воплощения она представляла собой чистое единство. Даже в своем подлинном виде душа есть единое и многое, а не просто единое. Но ее, так сказать, дотелесная множественность не имеет отношения к разделению и делимости. Деление – свойство (*πάθημα*) не души, но тела (конец первой главы IV 2 (4)). Бесконечная делимость тел в сочетании с неделимостью души и создает парадоксальную ситуацию, каждый раз появляющуюся в любом нашем переживании «телесной» боли или удовольствия: хотя мы воспринимаем их в определенном месте нашего тела, тем не менее само восприятие, само сознание всегда едино, всегда одно и то же. Для Плотина это говорит о том, что душа целиком присутствует в любой части тела, свидетельствует о вездесущности души. Вездесущность – важнейшее и самое поразительное (*θαυμαστότατον*) свойство души, свидетельствующее о ее божественности, ставящее ее «над» вещами. Не имея величины и количества (IV 7 (2), 6, 51; *ibid.* 12, 16), она присутствует в любой величине. Поскольку телам свойственна делимость, они не могут воспринять неделимую душу неделимым образом (там же).

Как мы видели, психологическим основанием общего учения Плотина о вездесущности души является его специфическое описание фактов нашего внутреннего опыта, связанных с «субъективным» восприятием. Чтобы это учение могло утвердиться в полной мере, необходимо было показать, что самый влиятельный и распространенный тогда вариант философской

³ Всякое тело, по Плотину, обладает количеством, но не всякое – качеством. Качество, отличаясь от количества, отлично и от тела. Уменьшение размеров тела не приводит к соответствующему изменению «размеров качества». См.: IV 7 (2), 8¹, 13 sqq.

⁴ См. об этом: *Emilsson E.K. Soul and Merismos // Studi sull'anima in Plotino. Napoli, 2005. P. 82–84.* Там же критика взглядов Игалья по вопросу о соотношении делимой и неделимой конституэнте души у Плотина.

психологии, доктрина стоиков, не выдерживает критики. Поэтому важным моментом в развитии платиновского учения о бестелесности и вездесущности души оказывается критика стоической теории восприятия.

Критика стоической теории восприятия

Душа присутствует целиком во всем теле. Об этом говорит наше восприятие, наше ощущение, которое возникает в любой части тела. Если бы душа, как тело, делилась на части, мы были бы лишены единства восприятия: каждая часть души ощущала бы отдельно от другой. И в нашем теле, и в теле космоса тогда бы присутствовало беспредельное множество ощущающих душ, восприятия которых не создавали бы единства. Даже если бы тело души было непрерывным, то телесная непрерывность, неразрывно сопряженная с делимостью, единства восприятия создать не может (IV 2 (4), 2, 4–12). Стоическая теория ощущения, как ее понимает Плотин, предполагая телесность души, утверждает, что ее различные части способны последовательно передавать (διὰδοσει) ощущение «ведущему началу» (ibid., 13). Но тогда, по Плотину, локализация ощущения в том месте, где его испытали, будет невозможна, поскольку ощущать в подлинном смысле будет лишь «ведущее начало», и, следовательно, то, что ощущается, будет всегда восприниматься там, где расположено само ведущее начало (ibid., 19–21). Например, боль в ноге будет мною переживаться как боль в груди, поскольку именно там, по стоикам, размещается ведущее начало. Кроме того, если ощущением обладает лишь это начало, то другие части души, будучи лишены этого свойства, вообще не смогут ничего ощутить, а значит, не смогут и передать ощущение по эстафете (ibid., 21–23). Если же ощущают все прочие части души, то, например, боль в пальце будет ощущаться как бесконечный набор ощущений каждой из этих частей, включая и ощущение самого ведущего начала (IV 7 (2), 7, 10–15). Наконец, если ощущает ведущее начало, которое также телесно, а следовательно, и делимо, то ощущение будет принадлежать не всему «гегемоникону», но лишь той или иной его части, а прочие также будут лишены ощущения (IV 2 (4), 2, 23–25). А если будут ощущать все части ведущего начала, то вместо, так сказать, единства апперцепции мы будем иметь дело с бесконечным множеством несхожих ощущений: одно ощущение будет непосредственным переживанием состояния, другое будет воспринимать его же как то, что происходит не непосредственно, но в другом ощущении (ibid., 26–28; ср. также IV 7 (2), 6, 33–36). «Было бы так, как если бы я ощутил одно, а ты другое», – пишет Плотин о ситуации, когда воспринимающее начало представляло бы не единство точки, а, допустим, двойственность линии с ее концами (IV 7 (2), 6, 19). Если же ощущение присуще не только ведущему началу, но и прочим частям души, то в чем тогда заключается ведущая роль «гегемоникона»?⁵ Зачем тогда нужен передаточный механизм от прочих чувств к ведущему началу, если и им

⁵ Стоит отметить, что тем самым для Плотина основная роль ведущего начала заключается не в разумном руководстве, как у стоиков, но в осуществлении актов субъективного восприятия. О единстве воспринимающего субъекта чувственного восприятия у Плотина см.: *Emilsson E.K. Soul and Merismos*. P. 82; *Emilsson E.K. Plotinus*. L.; N.Y., 2017. P. 177 ff.

самим присуще ощущение? И каким тогда образом на основании различных ощущений, например зрительных и слуховых, перед познанием предстает нечто одно (IV 2 (4), 2, 31–35; ср. IV 7 (2), 6, 3–10)? Все это говорит, по Плотину, против стоической теории ощущения, основанной на представлении о телесности души и о ее делении на части. Душа едина и бестелесна, хотя ее единство – не безусловно. Если бы душа представляла лишь чистое единство, то она не смогла бы иметь дело с делимой и множественной природой тел, тем самым не смогла бы одушевлять целокупный космос. Выходом из этого двойного тупика является учение о душе, которая одновременно едина и множественна, делима и неделима. Она – связующее звено между миром чистого единства и бесконечно делящейся множественной телесности.

Душа одна и души многие

Однако о чем, собственно, идет речь, когда в текстах Плотина упоминается душа? У Платона и в последующей платонической традиции различалась душа мира и отдельные, индивидуальные души. Это различие было проведено в «Тимее», где творец вначале создает душу космоса, а затем – из остатков той же смеси – души индивидуальные. По своей сущности они такие же, что и душа мира, но, будучи сделаны, так сказать, из подонков, оставшихся на дне сосуда, такие души – лишь второго сорта. Для Платона это неизбежный вывод из сравнения безупречной регулярности, порядка, точных математических пропорций, имеющих место в движении неба и планет, с весьма относительной порядочностью и гармонией, встречающимися в нашей психологической жизни.

Плотин встраивает это различие мировой души и отдельных душ в рамки своей, совершенно иначе выстроенной метафизической схемы. Для него и душа мира, и отдельные души – частные случаи души как божественной «ипостаси»⁶. Плотин так говорит об этом в IV 3 (27), 2, 6–10: «не принадлежа чему бы то ни было конкретному, будь то миру или чему-то одушевленному, она создает то самое, что принадлежит миру и любой одушевленной вещи. Ведь верно, что не всякая душа чему-то принадлежит, – душа ведь сущность, – но есть такая душа, которая вообще не принадлежит ничему, а с теми, которые чему-то принадлежат, это происходит лишь сопутствующим образом».

Душа должна быть сущностью, а не свойством, принадлежащим тому или иному носителю. Иначе она не сможет оставаться независимой от тела, пусть даже от тела всего космоса, – таков, по всей видимости, главный мотив, заставивший Плотина сделать душу третьим (после единого и ума) участником божественного мира. Принадлежа области трансцендентного, умопостигаемого в широком смысле, душа окончательно освобождается от какой бы то ни было внутренней, сущностной связи с чувственным и телесным.

⁶ О том, что Плотин говорит не о двух видах душ (мировая душа и индивидуальные души), как полагают Целлер и Рист, но о трех (душа как «ипостась», мировая душа, индивидуальные души), см. справедливые, хотя и не исчерпывающие эту тему замечания Блюменталя в его статье «Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus»: *Blumenthal H.J. Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*. Aldershot, 1993. P. 56–58. См. также: *Caluori D. Plotinus on the Soul*. Cambridge, 2015. P. 22; *Emilsson E.K. Plotinus*. P. 150.

В умопостигаемом мире ее двумя главными характеристиками становятся жизнь (душа – это «единая природа, осуществляющая жизнь» $\mu\acute{\iota}\alpha \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha \zeta\omega\sigma\alpha$ IV 7 (2), 11, 18) и дискурсивное мышление ($\tau\acute{o} \delta\iota\alpha\nu\omicron\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ V 1 (10), 7, 42–43; «душа должна заключаться в рассуждении» ($\psi\upsilon\chi\eta\nu \delta\epsilon\acute{\iota} \acute{\epsilon}\nu \lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\iota\varsigma \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$) V 3 (49), 3, 14 и пр.), чем она, собственно, и отличается от предшествующей ей области ума, где царит «неподвижная деятельность» и мышление всеединства, когда, мысля что-то одно (идею Человека, Круга и пр.), мысль сразу созерцает в нем все остальное содержание умопостигаемого мира ($\acute{\epsilon}\nu \delta\epsilon \nu\tilde{\omega} \acute{o}\mu\omicron\upsilon \tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ I 1 (53), 8, 7–8 и пр.).

Но сделав душу непременно участником божественного мира, Плотин не отказался, да и не мог отказаться от учения «Тимея» о душе мира и индивидуальных душах, без которых наш космос не мог бы быть ни разумным, ни совершенным в своей полноте. Теперь было нужно описать новую систему отношений между этими тремя видами души⁷: Души как «ипостась», мировой души и частных душ. Прежде всего, стоит отметить, что в метафизике Плотина Душа как «ипостась» представляет собой самобытную сущность ($\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$), но при этом не является абсолютным единством, поскольку это качество принадлежит исключительно началу всего, т.е. самому единому. Тем самым Она – единое и многое, что дает возможность включить в нее мировую душу и души индивидуальные. Множество душ уже существует в умопостигаемом мире, в Душе как «ипостаси». Точнее, в ней «еще до тел существуют одна душа и многие души» (VI 4 (22), 4, 38–39), «души, лишённые тел» (IV 1 (21), 3). Поэтому разделение на множество не имеет отношения к падению души в тело, но присуще изначальной природе ума и души, которые не могут быть чистым единством, но лишь единым и многим (IV 8 (6), 3, 7–13). Естественно, мировая душа и отдельные души заключены в Душе как ипостаси в своем, так сказать, домирном, идеальном виде, причем душа мира включает в себя отдельные души так, как полис включает в себя всех своих граждан. Соответственно, возникают две связанные между собой проблемы: 1) отношение Души ко множеству душ, т.е. к мировой душе и отдельным душам; 2) отношение мировой души к отдельным душам в свете новой, спиритуалистской метафизики Плотина.

В доплотиновом платонизме и позднем стоицизме отношение между мировой душой и отдельными душами описывалось, как правило, как отношение целого и частей. Сделав Душу участником умопостигаемого, не обладающего телесностью мира, Плотин лишился возможности прибегнуть к такого рода понятиям. Они могут применяться к дискретному миру чисел, к сплошному, «континуальному» порядку величин, к телам, непрерывно делирующимся в любой их части, но не к тому, что вообще выходит за рамки категории количества⁸. Тем не менее каким-то образом необходимо определить отношение Души к входящим в нее индивидуальным душам, необходимо ответить на вопрос: каким образом «все души суть одна»?

Ответ, который дает Плотин на этот вопрос, точнее новая метафора, которую он использует, – метафора отношения науки в целом к той или иной

⁷ Эмилссон говорит даже о пяти видах души, присоединяя еще – как отдельные виды – души звезд и душу земли. Однако сам он предпочитает говорить о мировой душе, душах звезд и душе земли как о группе божественных душ (ibid. P. 144–145).

⁸ Ср. IV 3 (27), 2, 41–44: «Если бы различие по величине сказывалось об отношении частной души к целой душе, то душа, принимая количественное различие, превратится в некое количество и тело».

отдельной теореме, положению этой науки⁹. Например, любая теорема геометрии (1) отлична от других теорем (принцип различия и множественности), (2) меньше по объему остального содержания геометрической науки (отношение части и целого), (3) имплицитно содержит в себе предшествующие ей теоремы, аксиомы, определения, термины (принцип зависимости от первоначал), (4) имплицитно связана с другими, отличными от нее теоремами (принцип взаимосвязи). Душа как ипостась, единая душа относится ко многим душам, как геометрия в целом относится к отдельным положениям, теоремам, частям этого знания (IV 9 (8), 5, 8–10). Плотин так говорит об этом в IV 3 (27), 2, 50–58: «Тогда не в том ли смысле отдельная душа – часть общей души, в каком об отдельном положении научного знания (θεώρημα) говорят как о части целого знания: целое знание остается в неприкосновенности, а разделение его на части – что-то вроде проявления (профорá) и осуществления (ἐνέργεια) каждой части? Здесь любая часть содержит в возможности знание целиком, но это последнее тем не менее остается целым. Если таково отношение целой души и прочих душ, то целая душа, обладающая такими частями, не будет принадлежать чему-то еще, но самой себе. Значит, это даже не мировая душа, которая все еще относится к отдельным душам (τῶν ἐν μέρει)»¹⁰. Душа, будучи бестелесной, «отдает себя во множество, оставаясь единой» (ibid., 4).

На самом деле мы имеем здесь дело не просто с метафорой, не просто с «переносом» от знания к душе. Плотин идет этим путем лишь потому, что для него научное знание и душа неразрывно связаны. Собственно, наука (ἐπιστήμη) и образует отличительное свойство души. Наука в платоновско-аристотелевской традиции – это рассуждение путем силлогизма, отправляющееся от истинных и общих начал. Ум (νοῦς) содержит в себе сами начала, тогда как душа, будучи суждением и рассуждением (λόγος) ума, разворачивает их в движении от подлежащего к сказуемому или от большей и меньшей посылок к заключению¹¹. Что же все это дает для описания отношений Души как ипостаси к множеству душ, которые она заключает в себе? Прежде всего, дает модель неколичественного описания, в которой тем не менее можно сохранить терминологию целого – части, которую завещали Платон и платоническая традиция. Затем Душа как «ипостась» остается трансцендентной, божественной, независимой и свободной от того, что происходит с отдельными душами. Падения отдельных душ, о которых пойдет у нас речь, не могут никак отразиться на статусе самой Души. Кроме того, эта модель позволяет прибегнуть к аристотелевскому языку возможности-действительности, потенциальности и актуальности для описания взаимодействия между Душой и душами¹². Отдельные души, включая и мировую

⁹ Это не единственный способ определить отношение Одной души к многим. В IV 8 (6) 3, 12 оно описано как отношение одного рода к множеству видов. О таком родо-видовом описании в применении к Уму и Душе и о его предыстории в платонизме см.: *Caluori D. Plotinus on the Soul*. P. 74–78.

¹⁰ Как ни странно, этот новый тип описания отношения между единой душой и многими душами остался без внимания у Блюментала и Риста. См. об этом: *Caluori D. Plotinus on the Soul*. P. 78–81; *Emilsson E.K. Plotinus*. P. 153, 139–140.

¹¹ См.: *Armstrong A.H. Plotinus // The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge, 1967. P. 250.

¹² Об общем влиянии философской психологии Аристотеля на учение о душе Плотина см.: *Blumental H.J. Soul and Intellect*. P. 340–364.

душу, есть актуализация того, что в скрытом, непроявленном, потенциальном виде присутствует в самой Душе. Наконец, тем самым сохраняется неразрывная, но при этом нематериальная, нетелесная, неколичественная связь между единой Душой и отдельными душами, что является важнейшим основанием сотериологии Плотина, его учения о спасении души.

Падение души

Мы очертили в общем и целом ту концептуальную рамку, внутри которой Плотин ставит и разрешает проблему падения отдельной души. Душа как «ипостась» божественного мира не способна к падению. Не способна к нему и мировая душа, и души звезд (ἀστέρων). Мировая душа не несет в себе зла, хоть она и соприкасается с областью чувственного бытия. Ее забота о теле, ее дело оформления тела, наделения его жизнью не имеет, собственно, отношения к падению. Как пишет сам Плотин, «нет зла для души в том, чтобы некоторым образом наделять тело силою блага и бытия, поскольку не всякое провидение, обращенное к худшему, лишает то, что осуществляет провидение, пребывания в лучшем» (IV 8 (6), 2, 24–26).

Превосходство мировой души над нашими душами связано с тем, что космическое тело, которым она управляет, самодостаточно, ни в чем не нуждается, не имеет вожделений, поскольку не имеет ничего вне себя. «Из него, – цитирует Плотин «Тимей», – ничего не уходит и не приходит». Управление этим телом не представляет особого труда, требует лишь «чего-то наподобие краткой команды» (IV 8 (6), 2, 16). В теле космоса ничего не меняется, поэтому оно и не требует изменений в управлении им со стороны мировой души, которая всегда желает ему одного и того же, сохраняя свое постоянство и неизменность. Поэтому мировая душа «не имеет никаких вожделений и не страдает» (ibid., 17–18). Тем самым связь мировой души с космосом оправдана, и бога-творца нельзя упрекнуть в том, что он обрек душу соединиться с худшим. Связь мировой души и космического тела не выводит душу из ее блаженного состояния созерцания высшего и не заставляет ее желать и страдать из-за неудовлетворенности желаний.

Иначе обстоит дело с отдельными душами. Пока они остаются с мировой душой, они так же, как и эта последняя, пребывают в покойном и блаженном состоянии (ἀλήμονες ibid., 4, 5), помогая ей осуществлять управление космическим телом (συνεπιτελεῖσθαι, συνδιοικεῖν IV 7 (2), 13, 11; IV 8 (6), 4, 6). Плотин сравнивает их в этом состоянии с советниками и придворными царя, которые находятся с ним в его дворце и управляют страной, не покидая царских покоев. Если же отдельная душа, так сказать, выйдет из этого дворца, обособится и отделится от этого совместного управления космосом, тогда она «погружается глубоко внутрь отдельного тела» (εἶσω πρὸς τὸ βῆναι ibid., 2, 8). Переход от управления целым телом космоса к власти над отдельным телом влечет за собой важные следствия для души. Единичное тело – в отличие от мирового – самодостаточно не обладает, тем самым исполнено вожделений, тем самым страдает и заставляет страдать душу, связавшую себя с ним. К тому же отдельное тело состоит из разных элементов, каждый из которых стремится к своему естественному месту (οἰκεῖον τόπον), тем самым создавая междуособную рознь и раздор (ibid., 9–14; также IV 7 (2), 1, 11–13). Соответственно, раздор телесных элементов требует

хлопотного попечения (ὀχλώδης πρόνοια), вмешательства и помощи (βοήθεια) со стороны управляющей единичным телом души (IV 8 (6), 2, 9–14). Плотин говорит так: «Если бы каждое живое существо было таким же, как Вселенная, совершенным, самодостаточным и не требующим попечения телом, то душа, о которой обычно говорят, что она присутствует в теле, в нем не присутствовала бы, но наделяла бы его жизнью, сама оставаясь полностью в горнем мире» (IV 3 (27), 17, 28–31).

Таким образом, падение души заключается в том, что она связалась с отдельным телом, вместо того чтобы вместе с мировой душой управлять телом Целого. У Плотина, соответственно, нет отвращения к телесному как таковому, но связь отдельной души с отдельным телом есть зло, точнее, ведет к страданию души. Зло заключается не в телесности как таковой и даже не в связи с телом, но в желании индивидуальной, частной, обособленной от Целого телесности, что автоматически – поскольку отдельное тело не самодостаточно, тем самым по необходимости всегда желает – приводит к страданиям души. Как справедливо заметил А.Х. Армстронг, «для Плотина грех души... – это скорее самоизоляция и узкий слепой эгоизм, чем осквернение себя»¹⁵. Страдает душа двумя главными способами: (1) несовершенство отдельного тела обрекает душу на тяжелые и трудные заботы о нем, следовательно, (2) душа не имеет свободного времени – Плотин говорит об ἀσυχλία (ibid., 51) – для блаженного созерцания умопостигаемого мира.

Когда, в силу каких причин начинается падение отдельных душ? Что, собственно, представляет собой это падение? Это не «воплощение», не просто присутствие в теле в качестве оформляющего (πλάττων) или животворящего начала. Здесь падения нет. Падение отдельной души – мировой душе, как мы видели, падение вовсе не свойственно – начинается, когда она, как Фродо кольцо, объявляет тело своим, прельщается им и поэтому, сама становясь «его», оказывается принадлежащей ему, его собственностью. Как пишет Плотин, отдельные души, «променяв целое на то, чтобы быть частью и принадлежать самим себе, – как будто быть вместе с кем-то еще приносит им боль и страдание, – удаляются по отдельности в собственные апартаменты. И когда душа делает это часто, избегая Целого, превращая различие в повод для обособления и прекращая взирать на умопостигаемое, тогда, став частным, она оказывается в одиночестве, она недомогает, беспокоится и обращает внимание лишь на частное. Обособившись от целого, она переместилась в нечто одно. Покинув все прочее, она пришла и обратилась к такому одному, которое повсеместно терпит удары целого» (IV 8 (6), 4, 10–18).

Главный фактор падения – не физический, материальный, телесный, как это обычно представляется в популярных изложениях неоплатонизма. Причина падения – психическая, она лежит не вне, но внутри отдельной души. Это желание («пожелав управлять частью» μέρος διοικεῖν βουλευθεῖσα IV 7 (2), 13, 11; «желание принадлежать самим себе» τὸ βουλευθῆναι ἑαυτῶν εἶναι V 1 (10), 1, 5; «в силу излишнего пристрастия она погружается внутрь» προθυμίᾳ πλείονι εἰς τὸ εἶσω δούοιτο IV 8 (6), 7, 9), жадность, желание иметь не весь мир, оставаясь общим, всеобщим принципом руководства телом, а залучить себе собственный кусочек, фрагмент мира. Душа перестает быть, так сказать, солдатом душевной армии, которую возглавляет мировая

¹⁵ Blumental H.J. Soul and Intellect. P. 256.

душа. Она дезертирует, вернее, дезертирует и превращается в казнокрада, захватив себе то, о чем она должна была заботиться и охранять вместе с другими. Одним словом, душа падает, становясь отщепенцем. Падение – это отщепенство.

Это и есть падение: не воплощенность в тело (здесь, собственно, мы имеем дело с закономерным и необходимым процессом, укорененным в основополагающих свойствах бытия – выведении из потаенности мощи, проявленности мощи духовного в более низких, частных формах бытия), но гордость и жадность, желание принадлежать не миру, но «самой себе», иметь собственность, свое. Причина зла, таким образом, отходит в область душевной жизни. Отсюда платиновские картины соблазнения отдельной души материей (I 8 (51), 14, 42–43).

Свобода, необходимость и нисхождение души

Вопрос о том, нисходит ли отдельная душа по собственной воле, или ее нисхождение является неизбежным этапом необходимого процесса развертывания всего из единого, очень часто интересует интерпретаторов мысли Плотина¹⁴. Как правило, здесь либо Плотина упрекают в непоследовательности (Инж¹⁵), либо констатируют, что он менял свою концепцию и позицию (Доддс¹⁶), либо отмечают, что он так и не дал ясного решения вопросов, почему материя в состоянии «аффицировать» отдельную душу, почему отдельная душа спускается гораздо «глубже», чем мировая душа (Рист¹⁷). Доддс попытался показать, что первоначальная концепция падения души у Плотина была выдержана в духе понятий и терминологии неопифагорейцев и Нумения, где ключевую роль играло представление о τόλμα, «дерзости», в силу которой и происходит падение. Однако после полемики против гностиков, нашедшей отражение в *Großschrift* (трактаты III 8, V 8, V 5, II 9), Плотин, по Доддсу, отказался от близкой к гностицизму и Нумению концепции дерзости и описывал нисхождение души уже только как естественный процесс, и в конце жизни для Плотина «то, что душа освещает тело, было грехом не в большей степени, чем (для света при встрече с предметами. – Д.Б.) отбрасывать тень»¹⁸.

¹⁴ Наиболее подробное обсуждение всех текстов Плотина, имеющих отношение к проблеме свободы во всех ее аспектах, см. в: *Henry P. Le problème de la liberté chez Plotin // Revue philosophique de Louvain*. 1931. No. 29. P. 50–79; No. 30. P. 180–215; No. 31. P. 318–339.

¹⁵ *Inge W.R. The Philosophy of Plotinus. Vol. I. 3rd ed. L.; N.Y., 1929. P. 259*: «Хотя в “Эннеадах” есть прекрасные пассажи, в которых говорится о пребывании души в мире дольнем, однако этой части его философии недостает основательности и последовательности».

¹⁶ *Dodds E.R. Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine. Cambridge, 1965. P. 24–26.*

¹⁷ *Rist J. Plotinus: The Road to Reality. Cambridge, 1967. P. 128–129.* Рист видит лишь «христианскую» возможность ответа на эти вопросы: лишь предположение свободы выбора между добром и злом в конечном счете могло бы дать нужное решение. Мы увидим, что психология Плотина обходится без такого выбора.

¹⁸ *Ibid.*

Как было отмечено Армстронгом¹⁹, Ристом²⁰ и Блюменталем²¹, такая картина далека от истины. Уже в раннем, шестом по «хронологии» Порфирия, трактате IV 8 Плотин говорит о нисхождении души как о необходимом и естественном процессе («вечно необходимо по закону природы», ἀναγκάϊον ἢ ἀδίως φύσεως νόμῳ IV 8 (6), 5, 11)²² и пытается показать, что это не противоречит, а, напротив, согласуется с возможностью «собственного движения» (φορὰ οἰκεία IV 8 (6), 5, 9–10), «самопроизвольного склонения» (ρόλη αὐτεξούσιος *ibid.*, 26) души, приводящего к падению. Свободное действие души включено в общую необходимость (ἔχει τὸ ἐκούσιον ἢ ἀνάγκη *ibid.*, 3–4). Душа нисходит сама, по собственному почину, но это самопроизвольное ее действие встроено в общее следование ступеней бытия, тем самым можно сказать, как делает Платон в «Тимее», что это бог ниспослал (καταπέμψαι) души в мир становления, воспользовавшись их склонностью к самопроизвольному движению.

Одним словом, для Плотина необходимость схождения отдельной души сочетается и согласуется с ее собственным, произвольным желанием погрузиться в тело. Насколько можно судить, сам Плотин, в отличие от своих интерпретаторов, не чувствовал здесь особой проблемы. Вернее, он видел ее в совсем ином свете. Прежде всего, необходимость, о которой у него идет речь, не имеет отношения к физической необходимости, имеющей место в телах. Критике такого рода представлений и утверждению того, что у нас, людей, есть собственное дело, не зависящее от детерминант физического мира, посвящен его ранний трактат «О судьбе» (III 1 (3)). Необходимость разворачивания всего из полноты Единого в любом случае отличается от понятия необходимости, выраженного в стоическом учении о связи причин и в учении астрологов о предопределении всего движением небесной сферы и положением созвездий²³. Затем по-настоящему свободным (τὸ ἐκούσιον) Плотин считает лишь то, что не принудительно и основано на разумном знании (οὐ βίᾳ μετὰ τοῦ εἰδέναι VI 8 (39), 1, 33–34). От этого он отличает действие, берущее начало от стремления или «импульса» (ὀρμή), который хоть и принадлежит самой душе, но к разумному знанию отношения не имеет («не повсеместно правильный и не принадлежащий ведущему началу», οὐκ ὀρθῆ πανταχοῦ οὐδ' ἡγεμονοῦσα III 1 (3), 9, 8–9). В этом смысле душа может действовать произвольно (в силу φορὰ οἰκεία или ρόλη αὐτεξούσιος), но не свободно (ἐκούσιως) в точном смысле слова. Когда она действует произвольно, но не свободно, она становится заложником мировой необходимости. Наконец, возможность падения отдельных душ заложена уже в том обстоятельстве, что их много²⁴, поскольку в этом множестве неизбежно будет

¹⁹ *Armstrong A.H.* Plotinus. P. 243.

²⁰ *Rist J.* Review on «Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine» by E.R. Dodds // Phoenix. 1966. Vol. 20. No. 4. P. 350–351.

²¹ *Blumental H.J.* Plotinus Psychology. His doctrines of the embodied soul. The Hague, 1969. P. 4.

²² О выражении «закон природы» у Плотина и его значении см.: *Song E.* Aufstieg und Abstieg der Seele. Diesseitigkeit und Jenseitigkeit in Plotins Ethik der Sorge. Göttingen, 2009. S. 98 ff.

²³ См. об этом: III 1 (3), 3–6.

²⁴ В любом переходе от единого к множеству неизбежны проявления того, что мы на нашем языке описываем как желание своего, желание принадлежать самому себе, оторваться от своего начала и общего лона, чтобы залучить себе собственный фрагмент мира. Такое желание самоутверждения и своего присуще даже Уму, который «дерзнул (τολμήσας)

градация душ: одни будут лучше, другие хуже (III 1 (3), 8, 14–15). Так, мировая душа и души небесных тел хороши, а прочие души, будучи, согласно «Тимею», душами второго сорта, гораздо хуже. Но и между прочими душами градация также имеется²⁵. Poleмика против учения о единой мировой душе, для которой все мы – лишь ее части, не имеющие собственного сознания и дела, и новое учение об отношении целого души к ее частям, о котором мы говорили выше, были как раз необходимы Плотину, чтобы, сохранив, так сказать, единство душевной субстанции, тем не менее ввести множественность душ, без действительного существования которых нельзя объяснить различий в образе жизни и мысли отдельных живых существ.

Таким образом, отдельная душа «падает» с необходимостью в том смысле, что само ее существование – результат перехода от единого ко множеству, создающего множество различных душ – различных, прежде всего, по степени совершенства. Это, однако, не противоречит, но вполне согласуется с тем, что у не вполне совершенной души – как раз в силу ее несовершенства – возникает желание и стремление (импульс) залучить себе некий фрагмент становления, засмотревшись на «собственное отражение в зеркале Диониса» (IV 3 (27), 12, 1–2). Данное стремление принадлежит самой душе, но при этом не является «свободным» в точном смысле слова. Такое произвольное стремление, или собственное движение, души возникает в ответ на обольстительные уловки материи, которая хочет привлечь к себе душу, заставить смотреть на себя (I 8 (51), 4, 20–22), обещая ей свое царство становления (I 8 (51), 14, 42–43). Чем хуже и слабее душа, чем меньше в ней единства, предела и меры, тем охотнее она откликнется на соблазны материи, которая по своей сути и есть безмерность и беспредельность (*ibid.*, 3, 30–32). Если душа откликается на зов материи, она «падает», причем – по собственному желанию, в силу своей дерзости, которая есть лишь обратная сторона ее изначального несовершенства. Но это несовершенство, в свою очередь, необходимо, поскольку иначе не было бы всего, но было бы лишь Единое.

Произвольность и необходимость в падении души, таким образом, гармонично сочетаются в учении Плотина. Даже в трактате IV 3, в котором, по Доддсу, Плотин отказался от понятия «дерзости», заменив его концепцией естественного и подчиненного необходимости нисхождения души, на самом деле, также содержится учение о склонности и произвольном стремлении души «пасть» в тело. «Итак, великий свет (т.е. душа мира. – Д.Б.) сияет, пребывая, и его сияние распространяется упорядоченно (*κατὰ λόγον*), тогда

в некотором роде отложиться от Единого» (VI 9 (9), 5, 29). Присуще оно и мировой душе. По крайней мере, это можно заключить из описания Плотинином процесса порождения душой времени, о котором речь идет в позднем трактате III 7 (45), написанном значительно позже трактатов 29–33, где Плотин полемизировал против гностиков. Причина возникновения времени, точнее перехода его из покойного пребывания в вечной полноте ума к действительному разворачиванию моментов «прежде» и «после», заключена, по Плотину, в излишней «хлопотливости души (здесь, кажется, речь идет не об отдельной, но о мировой душе. – Д.Б.), желающей самовластья, желающей принадлежать самой себе и решившейся отыскать то, что больше настоящего» (III 7 (45), 11, 15–17). Таким образом, в падении отдельных душ, происходящем из-за их собственной склонности и желания, проявляется та же закономерность, та же естественная необходимость, в плотининовском ее понимании, которая до этого имела место в случае Ума и мировой души. Однако там она не приводила к падению в собственном смысле слова, т.е. к соединению с материей в психофизическом комплексе.

²⁵ См.: VI 7 (38), 9, 16 sqq.

как прочие светы (т.е. отдельные души. – Д.Б.) сияют вместе с ним, одни – пребывая, другие – излишне (ἐπιπλέον) увлекаясь блеском того, что ими освещается. Как во время морской бури капитаны излишне упорствуют (ἐναπερείδοντα) в заботах о корабле и, пренебрегши собой, забывают, что можно пойти ко дну вместе с кораблем, так и души более, чем нужно (τὸ πλέον), склонились (ἔρρεψαν) к тому, что им принадлежит. А затем оказались захвачены, когда их сковали узы чародейства²⁶ и связала забота о природе (тела, в которое они «сошли». – Д.Б.)» (IV 3 (27), 17, 18–28). Вряд ли можно счесть излишнее увлечение и упорство душ, о котором здесь идет речь, просто описанием естественного и закономерного процесса нисхождения, не предполагающего собственного участия. Таким образом, и в этом очень важном трактате Плотин вовсе не отказывается от взгляда на падение души как на процесс, в котором собственное стремление и склонность души играют ключевую роль.

То же самое мы найдем и в поздних сочинениях Плотина, посвященных промыслу, где склонность души играет ключевую роль в ее падении. Так, в первом трактате о промысле Плотин пишет: «А живые существа, имеющие собственное произвольное движение, склоняются (ῥέλοι) то к лучшему, то к худшему. И склонность²⁷ к худшему, пожалуй, не стоит искать в чем-то еще²⁸. Ведь начавшись с малого, она делается все больше, способствуя дальнейшему росту прегрешения (τὸ ἀμαρτανόμενον). Затем присоединяется тело и, соответственно, – вождление. И то, что произошло впервые и внезапно (τὸ ἐξαίφνης) (первоначальный акт склонения души к падению. – Д.Б.), то, на что сразу не обратили внимания и не исправили, привело к захвату (αἴρεσιν) того, во что произошло падение» (III 2 (47) 4, 36–44).

Плотин, как мы видели, вполне последовательно, от ранних трактатов к поздним, описывает падение души как «событие», в котором необходимость того, что наш космос должен наполниться жизнью и душой, сочетается с учением о произвольном нисхождении отдельной души в результате ее собственной склонности²⁹. Стоит отметить, что для Плотина падение такой души – это не какое-то историческое происшествие, как падение Адама в иудео-христианской мифологии. Мир вечен, поэтому ее падение происходит не в какой-то определенный момент. Напротив, само время и его моменты – следствие и производная падения души. Кроме того, Плотин может описывать нисхождение души и в другой перспективе. Например, в трактате VI 4, посвященном обоснованию вездесущности духовного, он говорит о схождении души в тело так: «И быть причастным к этой природе (к природе души. – Д.Б.) вовсе не означает, что это она пришла в вещи этого мира,

²⁶ В I 6 (1), 8, 18 Плотин сравнивает бегство души от тела и его удовольствий с бегством Одиссея от волшебницы (μάγος) Цирцеи.

²⁷ В рукописях τροπή, «поворот, обращение». ῥοπή, «наклон», «склонность» – конъектура Хайнца, принятая Анри и Швицером в большом издании и в addenda к малому изданию. После ῥέλοι в предшествующей фразе ῥοπή выглядит гораздо предпочтительнее, к тому же ῥοπή – lectio difficilior.

²⁸ Вслед за Анри и Швицером в addenda принимаю παρά του вместо нелепого παρ' αὐτοῦ из рукописей.

²⁹ Как справедливо замечает Зонг, «можно без всякого противоречия утверждать, что нисхождение души в той же мере необходимо, в какой и свободно. Однако понятия «свободно» и «по необходимости» нужно понимать в особом смысле: необходимость нельзя ни в коем случае смешивать с внешним принуждением (Zwang), а «свобода» (Freiwilligkeit) не имеет ничего общего с сознательным выбором» (Song E. Aufstieg und Abstieg der Seele. S. 98).

отпав от самой себя, но что эта (телесная природа. – Д.Б.) оказалась в ней и стала ей причастна» (VI 4 (22), 16, 7–10)³⁰. Естественно, поскольку речь идет о контакте двух реальностей, обладающих столь различными характеристиками, как тело и душа, то обычный язык, приспособленный выражать вещи чувственные и временные, постоянно вводит нас в заблуждение, описывая этот контакт, так сказать, *sub specie corporis*. Тем не менее падение души для Плотина – это реальность. Но реальность не вещная и телесная, а, скорее, психологическая. Наконец, как известно, даже отдельная душа, согласно Плотину, не «падает», не нисходит полностью. Ее высшая часть всегда пребывает в умопостигаемом мире (IV 8 (6), 8 и пр.). На этом основано платиновское учение о спасении души, о котором стоит говорить отдельно.

Plotinus on descent of the soul

Dmitry V. Bugai

Lomonosov Moscow State University. GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: komoni@yandex.ru

The article analyzes the main problems associated with the theme of the fall of the soul in the “Enneads”. The author proposes a clarification of the conceptual premises underlying Plotinus' ideas about the “descent of the soul into the body”. These premises include Plotinus' doctrine of the soul as a conjunction of unity and plurality (in connection with the doctrine of quality and the body), Plotinus' doctrine of the identity of the subject of sensory perception (in connection with the criticism of the Stoic theory of perception), “metaphor of sciences”, which describes in a new way the relationship between the soul as a hypostasis and individual souls. The article shows the role and significance of the “proneness” of an individual soul as a determining factor in its descent, it also analyzes the relationship between “freedom” and “necessity” in this process.

Keywords: Plato, Plotinus, neoplatonism, soul, freedom, necessity

For citation: Bugai, D.V. “Plotin o padenii dushi” [Plotinus on descent of the soul], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 4, pp. 82–97. (In Russian)

Список литературы / References

- Armstrong, A.H. “Plotinus”, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. by A.H. Armstrong. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, pp. 193–268.
- Blumental, H.J. *Plotinus Psychology. His doctrines of the embodied soul*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969. 157 pp.
- Blumental, H.J. *Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*. Aldershot: Variorum, 1993. 344 pp.
- Caluori, D. *Plotinus on the Soul*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 222 pp.
- Dodds, E.R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965. 144 pp.
- Emilsson, E.K. “Soul and Merismos”, *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. Chiaradonna. Napoli: Bibliopolis, 2005, pp. 79–93.

³⁰ См. об этом: *Emilsson E.K. Soul and Merismos*. P. 89. Эмильссон справедливо не видит в этом пассаже «конфликта» с другими платиновскими способами описания отношения между душой и телом.

- Emilsson, E.K. *Plotinus*. London; New York: Routledge, 2017. 420 pp.
- Henry, P. "Le problème de la liberté chez Plotin", *Revue philosophique de Louvain*, 1931, No. 29, pp. 50–79; No. 30, pp. 180–215; No. 31, pp. 318–339.
- Inge, W.R. *The Philosophy of Plotinus*, Vol. I, 3rd ed, London; New York: Longmans, Green and Co., 1929. 270 pp.
- Rist, J. "Review on 'Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine' by E.R. Dodds", *Phoenix*, 1966, Vol. 20, No. 4, pp. 350–351.
- Rist, J. *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. 280 pp.
- Song, E. *Aufstieg und Abstieg der Seele. Diesseitigkeit und Jenseitigkeit in Plotins Ethik der Sorge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009. 184 S.

Ф.О. Нофал

«ФИЛОСОФСКАЯ РОБИНЗОНАДА» ИБН АН-НАФЙСА

Нофал Фарис Османович – магистр философии, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: faresnofal@mail.ru

В предложенной вниманию читателя статье детально рассматривается философско-религиозное учение известного врача и мыслителя XIII в. Ибн ан-Нафйса на материале его трактата «Послание Кāмила о пророческом жизнеописании», представляющего собой последнее классическое произведение, написанное в жанре «философской робинзонады». Автор анализирует содержание вышеупомянутого труда и подробно исследует связь «Послания...» как с предшествующими ему традициями арабо-мусульманской мысли, так и с появившимися спустя несколько десятилетий после его написания теориями отца социологии Ибн Халдūна. Показывается, что теология Ибн ан-Нафйса совпадает в целом с традиционной матуридитской богословской доктриной, тогда как его естественно-философские и антропологические выкладки развивают справки мутазилитских мутакаллимов и арабских перипатетиков (в особенности Ибн Тұфайла). Что до учения знаменитого улема об обществе и сущности социальных процессов, то оно на несколько веков предвосхищает концепции Ибн Халдūна: в частности, Ибн ан-Нафйс разрабатывает дихотомию «жители городов – жители пустынь», категорию «обустроенность» (*'umrān*) и теорию о влиянии на народы совокупности географических факторов – региональных, преимущественно климатических, особенностей. Также египетский врач обращается к анализу закономерностей исторического процесса и влияния на него тирании правителей и экономических отношений. Отдельно рассматривается эсхатологическая «футурология» Ибн ан-Нафйса, считавшего, что предсказанный Писанием и преданием ислама конец света наступит в силу ряда естественных причин, возникновение которых, в свою очередь, станет возможным благодаря особенностям хода человеческой истории.

Ключевые слова: «философская робинзонада», калам, мутазилизм, ашаризм, матуридизм, арабоязычный перипатетизм, Ибн ан-Нафйс, Ибн Тұфайл, Ибн Халдūн, арабо-мусульманская философия

Для цитирования: Нофал Ф.О. «Философская робинзонада» Ибн ан-Нафйса // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 4. С. 98–112.

К сожалению, наследие 'Алā' ад-Дйна 'Алй б. 'Абū ал-Хазма ал-Қарашй, известного как Ибн ан-Нафйс (ок. 607/1213–687/1288 гг.), длительное

время обходилось стороной историками арабо-мусульманской философии. Известный прежде всего как первооткрыватель малого круга кровообращения, Ибн ан-Нафйс-мыслитель оказался крайне не востребовавшимся как на Западе, так и в арабском мире¹. Тем не менее учение ‘Алā’ ад-Дйна, отраженное в его трактате *ар-Рисāла ал-кāмилиийа фй ас-сйра ан-набавиййа* («Послание Кāмила о пророческом жизнеописании»), представляет особый интерес для философов и теологов в связи со спецификой предложенных его автором решений отдельных натурфилософских, гносологических, антропологических, социологических и историософских проблем. Одним этим оправдано наше обращение к анализу его труда – выдающегося и, увы, малоизвестного образчика жанра «философской робинзонады».

Пожалуй, биография Ибн ан-Нафйса служит лучшим примером того, как наследие мыслителя затмевает его фактическое жизнеописание. В самом деле, нам ничего не известно ни о детстве или юности родившегося в Дамаске (или же под Дамаском – прозвище ученого отсылает нас к его связи с деревней ал-Қараш, отстоящей неподалеку от сирийской столицы) ‘Алй, ни о дате его переезда в Каир; различными биографами лишь указывается, что «шейх врачей», ставший впоследствии главой целителей Египта, в «зрелом [возрасте]» изучал медицину в бимаристане «ан-Нур ал-кабйр» под руководством известных лекарей Мухаззаб ад-Дйна ад-Духвāра и ‘Имрāна ал-Исрā’йлй². Уже по приезде в Египет Ибн ан-Нафйс принялся за активное изучение других теологических, естественных и языковедческих дисциплин: различные авторы приписывают перу врача более десятка работ по грамматике и шафиитскому фикху, риторике и хадисоведению, логике и метафизике³. Установлено также, что ‘Алā’ ад-Дйн скончался 16 декабря 1288 г., завещав по примеру учителя свои дом и сочинения бимаристану «ал-Мансūrй», главой которого он и являлся на протяжении многих лет.

По своему жанру «Послание...» ученого, известное в Европе под заглавием *Theologus Autodidactus*, примыкает к ряду произведений, традиционно называемых «философскими робинзонадами», – хронологически и логически их завершая и дополняя. В своих романах и повестях Ибн Сйнā (ум. 427/1037 г.), Ибн Тұфайл (581/1185 г.), ас-Сухравардй (632/1234 г.) и Ибн ан-Нафйс излагали свои религиозно-философские учения на примере

¹ Работы, так или иначе рассматривающие наследие Ибн ан-Нафйса, весьма немногочисленны. Текст «Послания...» издавался дважды – Дж. Шахтом и М. Майерхофом (*Theologus Authodidactus by Ibn al-Nafis. Oxford, 1968*) и ‘А. ‘Умаром (Каир, 1985; переиздан в 1987 г.: *Ибн ан-Нафйс, ‘Алā’ ад-Дйн. Ар-Рисāла ал-кāмилиийа фй ас-сйра ан-набавиййа. Каир, 1987*), – в то время как специальные исследования, посвященные его теолого-философскому учению, исчерпываются докладом ‘А. ар-Рубй (*Al-Roubi, Abu Shadi. Ibn Al-Nafis as a philosopher // Symposium on Ibn al-Nafis, Second International Conference on Islamic Medicine (Islamic Medical Organization, Kuwait). URL: <http://web.archive.org/web/20080206072116/http://www.islamset.com/isc/nafis/drroubi.html>; дата обращения: 16.11.2014*) и диссертацией Н. Фэнси (*Fancy N. Pulmonary Transit and Bodily Resurrection: The Interaction of Medicine, Philosophy and Religion in the Works of Ibn al-Nafis (d. 1288). Diss. Notre Dame (Ind.), 2006*).

² *Ибн Касйр, ‘Абū ал-Фидā’. Ал-Бидāйя ва ан-нихāйя. Т. 13. Бейрут, 1977. С. 313; ас-Сафадй, Салях ад-Дйн. Ал-Вафй би-л-вафиййāt. Т. 18. Бейрут, 2000. С. 98; аз-Захабй, Шамс ад-Дйн. Та’рйх ал-ислām. Т. 15. Бейрут, 2003. С. 597.*

³ См. также: *ас-Суйūtй, Джалāl ад-Дйн. Хусн ал-мухāдара фй та’рйх Миср ва ал-Қāхира. Т. 1. Каир, 1967. С. 542; ал-‘Умарй, Шихāб ад-Дйн. Масāлик ал-абсār. Т. 9. Абу-Даби, 1423 г.х. С. 615–620.*

человека, от самого своего рождения самостоятельно постигающего физику и метафизику бытия. Тем не менее, несмотря на кажущееся единство сюжетной канвы первых в истории мировой мысли философских романов, сами эти произведения разительно отличаются друг от друга как по содержанию, так и по стилю: в то время как Главный шейх и Шейх озарения предпочли язык символов и мистики откровенному, неаллегорическому изложению своих взглядов, Абубацер и 'Али б. 'Абū ал-Ҳазм редко прибегали к иносказанию, явственно описывая опыт своих героев, излагая их мысли, вопрошания и даже довольно точные натурфилософские и метафизические определения. Оставив в стороне рассмотрение аллегорических произведений Авиценны и ас-Сухравардī, мы не раз будем возвращаться ниже к сравнению романов андалусского философа и каирского врача, тесно связанных не только отдельными элементами сюжета, но и общностью некоторых «узловых» идей.

1. Теория познания

Кāмил, главный герой романа, как и персонаж Ибн Үфайла, начинает свой жизненный путь с чувственного познания (*ал-идрāk ал-Ҳиссийй*) мира. Едва выйдя из места самозарождения, мальчик испытывает все свои пять чувств, осознавая их важность для процесса перцепции. «Тогда узнал он, что эти органы суть механизмы (*ālāt*) этого [типа] знания, а эти знания – полезные [действия] (*манāфи'*) тех органов», – заключает передатчик слов Кāмила, Фāдил б. Нāтиқ, от лица которого ведется повествование⁴.

Однако с началом периода полового созревания, по «укреплению своего разума», Кāмил открывает новый способ познания. Отныне интерес для юноши, преуспевшего в анатомии и ботанике, представляет не материальный мир, а его метафизические истоки. Отвергая телеологический аргумент в пользу бытия Создателя как сомнительный, автор трактата излагает известное «доказательство [от происхождения] акциденций» (*далīл ал-а'рāд*), разработанное еще мутазилистами и развитое арабоязычными перипатетиками. Заключая о смене существования и несуществования тел как об указании на «Дарителя существования», т.е. на Необходимо-Сущее, герой Ибн ан-Нафйса сразу же выводит три основных Его атрибута – единственность, знание и пребывание⁵.

Так завершается повествование об *абсолютной* самодостаточности разума Кāмила. В дальнейшем в ход рассуждений юноши буквально врывается общество и, что немаловажно, божественное Откровение. Важно отметить, что это «вторжение» не является чем-то негативным, вызывающим осуждение автора: мысль героя действительно оказывается бессильной у черты божественного, и в помощь ей к берегу необитаемого острова ветры прибывают купеческий корабль, хозяева которого и обучают отшельника языку, обращению с огнем и основным культурно-социальным нормам⁶. Эта немаловажная деталь становится главным водоразделом между «робинзонадами» Абубацера

⁴ Ибн ан-Нафйс, 'Алā' ад-Дйн. Ар-Рисāла ал-кāмилиййа фй ас-сйра ан-набавиййа. С. 154.

⁵ Там же. С. 158–159.

⁶ Там же. С. 160.

и Ибн ан-Нафйса, в корне меняющим первоначальное впечатление от «параллельных мест» их первых страниц.

Эпистемологическая схема Ибн ан-Нафйса, вне всякого сомнения, вписывается в общую гносеологическую парадигму калама. Так, еще со времен 'Абū ал-Хузайла ал-'Аллāфа (ум. 235/849 г.) знания, приобретаемые субъектом, делились мутакаллимами-мутазилитами на два основных типа – необходимые (*дарūриййа*) и умозрительные (*назариййа*), или «[получаемые по] выбору» (*ма'рифа ихтийāриййа*), дискурсивные. В то время как первый тип предполагает независимое и неизбежное постижение субъектом основ этики и метафизики (таких как различение объективно существующих добра и зла или заключение о существовании Божества), второй тип знания, основывающийся на первом, становится прерогативой интеллектуалов, необязательной для большинства других людей или и вовсе им неподвластной⁷. Ашарит 'Абū Бакр ал-Бақиллāнй (ум. 402/1013 г.) впоследствии значительно развивает эту концепцию: согласно его мнению, необходимые знания, «неотделимые от человека», приобретаются им посредством пяти органов чувств и «некоей внутренней потребности»; на базе же необходимых знаний строится знание дискурсивное, силлогистическое. Тем не менее ал-Бақиллāнй считает познание Бога неотъемлемой частью умозрительного знания. Основатель и эпоним матуридизма 'Абū Мансūr ал-Мāтурйдй (ум. 333/944 г.) синтезировал две вышеприведенные концепции, назвав мысль о бытии Господа умозрительной обязанностью (*вāджиб*) любого разумного юноши, вне зависимости от получения им Откровения или его нахождения в состоянии *джахилии*, невежества⁸.

Герой «Послания...» следует именно этому, намеченному мутакаллимами, пути познания: принимая во внимание мутазилитско-матуридитскую модель соотношения необходимых и дискурсивных знаний, философ подводит персонажа-отшельника к теоретизированию о реальном существовании Бога. Однако этого оказывается недостаточно, – и для дальнейшего развития мысли Кāмила становится необходимым знакомство с обществом. Именно на этом повороте своих размышлений Ибн ан-Нафйс вводит в круг интересов героя проблему связи твари и Творца: неслучайно вопрос о *содержательном наполнении* «поклонения» (*'ибāда*) сопрягается им с обсуждением природы языка (*луға*), а следовательно, и ниспосланных на нем сакральных текстов. Руководствуясь постулатом об элитарности «тонкого» умозрительного знания, 'Алā ад-Дйн делит людей на «простецов» (*'āмма*) и «избранных» (*хāсса*), занимающихся символично-аллегорическим толкованием Писания (*та'вйль*) и раскрытием истинного смысла символов шариата⁹. Наперекор Ибн Тұфайлу, считавшему ритуальную практику имманентным элементом мироздания, его внутренним законом¹⁰, египетский

⁷ См.: Ал-Гурāбй 'А. 'Абū ал-Хузайл ал-'Аллāф. Каир, 1949. С. 98–99; 'Абд ал-Джаббār, ал-қāдй. Ал-Мурнй фй абвāб ат-тавхйд ва ал-'адл. Т. 12. Бейрут, 2012. С. 165. Некоторые мутазилиты, в свою очередь, отрицали взаимосвязь дискурсивных и необходимых знаний.

⁸ 'Абū 'Узба, ал-Хасан. Ар-Равда ал-бахиййа. Хайдар-Абад, 1905. С. 37.

⁹ Ибн ан-Нафйс, 'Алā ад-Дйн. Ар-Рисāла ал-кāмилииййа фй ас-сйра ан-набавиййа. С. 193–194.

¹⁰ К примеру, необходимость ритуального обхода (*тавāф*), совершаемого правоверными во круг Каабы, Хāйй осознал по наблюдении за гармоничными движениями сфер, а многократное очищение тела от нечистот, отсылающее к установленным Законом ритуальному омовению (*вудū'*) и полному омовению тела (*иғтисāl*), герой проделывает, надеясь обрести чистоту небесных тел. См.: Ибн Тұфайл. Хāйй б. Йақзāн. Доха, 2014. С. 77.

интеллектуал держится известной еще со времен мутазилизма веры в абсолютную гносеологическую ценность Корана и сунны, возвещающих о «передаваемых [через Откровение] выгодах» (*maṣāliḥ sam'ūiyya*). Иначе говоря, если логическая необходимость тех или иных обрядов утверждается умозрением, то способ их отправления остается в прямой зависимости от буквы Писания и воли Законодателя.

Не менее категоричен Ибн ан-Нафйс и в отношении интуитивного знания, воспетого Авиценной и Абубацером: на страницах романа ученый иллюстрирует диалектическую связь чувственного и умозрительного видов познания, оставляя в стороне знаменитую категорию *ḥadṣ*. Такую позицию, явно свидетельствующую об антиперипатетической направленности трактата, по праву можно назвать «возвращением к истокам», нехарактерным даже для поздних мутакаллимов; в частности, известно, что ашарит Фахруддйн ар-Рāзй (ум. 606/1210 г.) держался теории интуиции Ибн Сйны (впрочем, не сосредотачивая на ней особого внимания своего читателя)¹¹.

Наконец, следует подчеркнуть *объективность и рациональную обоснованность* блага у Ибн ан-Нафйса. Ни разу не ссылаясь открыто на какие-либо религиозные установления, автор «Послания...» фактически подчиняет Закон абсолютной пользе, необходимость которой известна человеку прежде получения им Откровения. Подобная этическая концепция, известная в средневековой арабо-мусульманской литературе как теория «благого и безобразного, [познаваемых посредством] разума» (*taḥṣīn wa taḥbīḥ 'aqliyyayn*), стала квинтэссенцией нравственной философии мутазилизов и матуридитов¹², отвергнутой ашаритами-субъективистами.

2. Антропология

Напомним, что «Послание...» открывается величественной сценой самозарождения человеческой жизни на необитаемом острове, в которой основной характеристикой первоматерии, из которой впоследствии произойдет Кāмил, называется умеренность (*u'tidāl*) ее состава и консистенции¹³. Степень умеренности внешних факторов, по мнению Ибн ан-Нафйса, оказывает решающее влияние на темперамент, склад (*mizāj*) человека, т.е. на его умственные способности, физическую комплекцию и эмоционально-этический потенциал: к примеру, Фāдил б. Нāтиқ рассказывает, что темперамент нравственно совершенного Пророка должен быть «в высшей степени умеренным» и что эта умеренность достигается через смену кормилицы и проживание «на открытом воздухе» за пределами городов¹⁴.

«Горячий» или «холодный» склад, обусловленный во многом климатом тех или иных земель, влияет не только на личностные качества человека (например, жители жарких южных стран «слабы сердцами», а обитатели

¹¹ *Ар-Рāзй, Фахруддйн*. Ал-Мабаḥис ал-машриқиййа фй 'илм ал-'илāхиййāt ва ат-таби'иййāt. Т. 1. Хайдар-Абад, 1343 г.х. С. 353.

¹² См. подробнее: 'Абд ал-Джаббār, ал-қāдй. Ал-Муғнй фй абвāб ат-тавḥид ва ал-'адл. Т. 6. Бейрут, 2012. С. 26, 59; ал-Матуридй, 'Абӯ Мансӯр. Китāб ат-тавḥид. Александрия, 2010. С. 221–224.

¹³ *Ибн ан-Нафйс, 'Алā' ад-Дйн*. Ар-Рисāла ал-кāмилииййа фй ас-сйра ан-набавиййа. С. 151.

¹⁴ Там же. С. 177–179.

Севера, напротив, «храбры и сильны»¹⁵), но и на иммунитет (умеренность склада увеличивает риск заболеваний¹⁶) и даже на деторождение (зачатие девочек «случается из-за [большей] хладности мужского темперамента»¹⁷). Разум, по-видимому являющийся атрибутом души¹⁸, также может деградировать и развиваться как под действием возраста¹⁹, так и под прямым влиянием склада, в свою очередь связанного с силами природы и социума (в частности, ухудшение экологической обстановки приводит к ухудшению темперамента, а следовательно, и к «порче (*фасād*) умов») ²⁰. Физические факторы, такие как теснота или дефицит питательных веществ, откладывают свою печать на человека уже в период его внутриутробного развития: так, «новорожденный» Камил потому обогнал в своем физическом и ментальном развитии детей, зачатых естественным путем, что просторная пещера и ее плодородная почва усиленно питали самозародившийся эмбрион²¹.

Однако физиология Ибн ан-Нафйса неразрывно связана с антропологией калама и авиценновско-перипатетической метафизикой души. Вслед за некоторыми мутакаллимами и Ибн Тұфайлом философ выделяет в человеке душу (*нафс*) и дух (*рӯх*), выполняющие две разные функции. Дух, по Ибн ан-Нафйсу, является внутренним паром, обитающим в сердце с момента зарождения человека²²; однако дух не более чем носитель телесных сил, тленных, как и само тело²³, и тождественный «душе» Ибн Тұфайла²⁴ или отчасти «душе-акциденции» 'Абӯ ал-Хузайла, Джа'фара б. Харба (ум. 236/850 г.) или Му'аммара б. 'Аббāда (ум. 215/830–831 г.)²⁵. Душа, в свою очередь, понимается 'Алā' ад-Дйн̄ом как неизменяемое и бессмертное «Я» ('*анā*) человека, как лишенная материи субстанция (*джавхар муд-жаррад*), не являющаяся телом (*джисм*) или силой (*қувва*); именно в душу человека привходят (*йахилл*) всевозможные знания и ощущения²⁶.

Безусловно, идентификация самости человека как его нетленной «части» представляет читателю классическое решение главного антропологического вопроса средневековой арабо-мусульманской философии, и здесь Ибн ан-Нафйс успешно пользуется терминологией Ибн Сйн̄ы²⁷ для выражения идей, достаточно распространенных в среде мутакаллимов и восточных перипатетиков. В связи с этим выглядит странным утверждение Н. Фэнси, отказывающего учению 'Алā' ад-Дйна о душе в «материалисти-

¹⁵ *Ибн ан-Нафйс*, 'Алā' ад-Дйн̄. Ар-Рисāла ал-кāмилиййа фй ас-сйра ан-набавиййа. С. 224.

¹⁶ Там же. С. 183.

¹⁷ Там же. С. 185.

¹⁸ Там же. С. 197.

¹⁹ Там же. С. 184.

²⁰ Там же. С. 239–240.

²¹ Там же. С. 152–153.

²² Там же. С. 152. Ср.: *Ибн Тұфайл*. Хайй б. Йақзāн. С. 41–42. Вызывает удивление тот факт, что различие, проведенное Ибн Тұфайлом между духом и душой, осталось незамеченным Н. Фэнси, чья работа посвящена прежде всего психофизиологическим аспектам учения Ибн ан-Нафйса (*Fancy N. Pulmonary Transit and Bodily Resurrection*. P. 149–150).

²³ *Ибн ан-Нафйс*, 'Алā' ад-Дйн̄. Ал-Мӯдждаз фй ат-тибб. Каир, 1986. С. 35.

²⁴ *Ибн Тұфайл*. Хайй б. Йақзāн. С. 45, 65.

²⁵ *Ал-'Аш'арй*, 'Абӯ ал-Хасан. Мақālāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-муṣаллийн. Т. 1. Каир, 2000. С. 337.

²⁶ *Ибн ан-Нафйс*, 'Алā' ад-Дйн̄. Ар-Рисāла ал-кāмилиййа фй ас-сйра ан-набавиййа. С. 196–197.

²⁷ Ср. построения Ибн ан-Нафйса с доказательствами существования души, выдвинутыми Авиценной: *Ибн Сйн̄*. Китāб ан-нафс. Каир, 1975. С. 12–20.

ческих» каламических корнях²⁸: к примеру, ашариты 'Абū Ҳāмид ал-Ғазālī (ум. 505/1111 г.)²⁹ и Фахруддйн ар-Рāзī³⁰, подобно Ибн ан-Нафйсу, писали о душе как о нематериальной субстанции, противопоставляемой телу (*бадан*), в то время как Сайфуддйн ал-Āмидī (ум. 631/1233 г.) резко критиковал грубый материализм мутазилитов³¹.

Человек (*'инсāн*), по Ибн ан-Нафйсу, представляет собой единство тела и души. Последнее обстоятельство определяет и его посмертную участь. Вместе с тем нематериальная душа не может существовать без привязки к индивидуализированной человеческой материи, которая, однажды зародившись, никогда окончательно не истлевает. Наш философ вновь подкрепляет свои слова ссылкой на авторитет Главного шейха:

[Душа] не существует до появления того смешанного вещества, из которого возникает тело человека, ибо в противном случае она не могла бы быть ни множественной, ни единичной (что делает невозможным само ее существование). Не могла бы она быть множественной, так как множественность представителей видов связана с веществом... Также она не могла быть и единичной, так как если бы она была одной, то множественные тела, связанные с нею, были бы едины по самости... что невозможно³².

Таким образом, раз соединившись при акте творения, душа и тело пребывают вместе и в вечности. Следуя известному хадису³³, Ибн ан-Нафйс указывает на крестец (*'аджб аз-занб* – букв. «основание хвоста») как на нетленную часть тела; существование крестца служит залогом существования души, а также ее блаженства или мук, постигающих человека в могиле³⁴. Иными словами, смерть, по 'Алй, является прекращением действия души в теле, но не разрывом онтологической связи первой со вторым.

3. Учение об обществе и историософская концепция

Как мы упомянули выше, мысль Кāмила выходит из тупика с появлением на его острове купцов, несущих с собой ряд практических и теоретических знаний: благодаря пришельцам герой впервые видит огонь, вкушает обработанную пищу, надевает одежду³⁵. Со «сладкими» (*лазйза*) благами

²⁸ *Fancy N. Pulmonary Transit and Bodily Resurrection*. P. 146.

²⁹ *Ал-Ғазālī, 'Абū Ҳāмид*. Ар-Рисāла ал-ладуниййа. Каир, 1934. С. 6.

³⁰ *Ар-Рāзī, Фахруддйн*. Ал-Мағāлиб ал-'āлиййа фй ал-'илм ал-'илāхийй. Т. 2. Бейрут, 1987. С. 270–300.

³¹ *Ал-Āмидī, Сайфуддйн*. Абкār ал-афкār фй 'усўл ад-дйн. Т. 2. Каир, 2005. С. 209–210.

³² *Ибн ан-Нафйс, 'Алā' ад-Дйн*. Ар-Рисāла ал-кāмилыййа фй ас-сйра ан-набавиййа. С. 198. Ср.: *Ибн Сйнā*. Китāб ан-нафс. С. 307–308; *ал-Астрāбādī, Джа'фар*. Ал-Барāхйн ал-қāти'а фй шарх таджрйд ал-'ақā'ид ас-сāти'а. Т. 1. Тегеран, 1382 г.х. С. 355.

³³ «Все части человека истлевают, кроме основания хвоста, и через него соберется тварь в День Воскресения» (*ат-Ғабарāнī, ас-Сулаймāн*. Ал-Му'джам ал-авсаф. Т. 1. Эр-Рияд, 1985. С. 239). Параллельные этому предания приводятся и в раввинистических источниках (см., напр.: Берешит Раба, 28:3; Пирке де рабби Элиэзер, 34).

³⁴ *Ибн ан-Нафйс, 'Алā' ад-Дйн*. Ар-Рисāла ал-кāмилыййа фй ас-сйра ан-набавиййа. С. 198–199.

³⁵ В этом состоит очередное различие между Кāмилом и героем робинзоны Ибн Ғуфайла: если Ҳайй, прикрывающий перьями и шкурами свою наготу, умело использовал огонь для приготовления мяса (*Ибн Ғуфайл*. Ҳайй б. Йақзāн. С. 33–41), лишь к концу романа обратив внимание на земледелие, то персонаж Ибн ан-Нафйса самостоятельно знакомит с аграрным процессом, не зная ни одежды, ни огня.

цивилизации и рассказами о повседневной жизни дальних земель к герою приходит осознание ущербности уединения. «Жизнь человека не станет качественнее (*таджуд*), если он не будет полисным [существом] (*маданий-ан*)», – замечает герой, сразу же поясняя, что под «полисностью» он понимает «пребывание с обществом», т.е. общежитие³⁶. В этом и состоит первая предпосылка социологической концепции Ибн ан-Нафйса, которую переймет у него спустя почти полвека ‘Абдуррахман б. Мухаммад б. Халдун (ум. 808/1406 г.)³⁷: общежитие логически (но не онтологически) необходимо для существования индивида, неспособного в одиночку обеспечить себя провизией и охраной. Отсюда следует первый закон общественной жизни, постулирующий необходимость разделения труда, который, в свою очередь, приводит к возникновению экономических и социокультурных отношений (*му’амалат*) между членами общества.

Тем не менее общежитие не может существовать само по себе. По мнению Ибн ан-Нафйса, наличие в обществе системы отношений естественным образом предполагает появление конфликтов (*мунāза’ат*), настолько же типичных для человека, как и тяга к общежитию. И если в этом пункте размышлений на помощь Ибн Халдуну приходит понятие спаянности (*‘асабиййа*), могущей, благодаря своей естественности и врожденности для человеческой природы, сплотить индивидов³⁸, то наш философ оперирует категорией «справедливость», выводя из нее необходимость появления нейтрализующего конфликт Закона (*аш-шар’*). Здесь египетский мудрец оказывается одновременно и новатором, и заложником арабской классической мысли: с одной стороны, вписав исламскую систему «право-обязанностей» (*хукук*) в свою концепцию, он, с другой, обосновывает качественно иное ее осмысление. У Ибн ан-Нафйса, как мы увидим ниже, божественный Закон и пророческое слово служат обществу, в чем автором «Послания...» и видится их главное назначение.

Итак, если спаянность у Ибн Халдуна естественна для общества и становится, наряду с общежитием, крепкой основой онтологической необходимости появления социума и его функционирования, то «Закон» Ибн ан-Нафйса остается чужеродным для общества элементом, именно вследствие своей чужеродности поставленным во главу угла социологического учения философа. В дальнейшем два великих мыслителя, руководствуясь единой логикой, построят на разных основаниях столь схожие в своей несхожести теории: к примеру, ‘Алā’ ад-Дин утвердит власть как высшего хранителя исполнителя Закона³⁹, а ‘Абдуррахман – как высшую степень развития спаянности⁴⁰.

Для решения вопроса о статусе Закона в общественном сознании Ибн ан-Нафйс прибегает к авторитету пророка (*набийй*). В этом месте романа автор формулирует новый социологический закон: «Жизнь человека обретает совершенство только с пришествием пророка»⁴¹. Логическая же необходимость существования общества обретает онтологическое измерение только

³⁶ Ибн ан-Нафйс, ‘Алā’ ад-Дин. Ар-Рисāла ал-кāмилиййа фй ас-сйра ан-набавиййа. С. 161.

³⁷ Ибн Халдун, ‘Абдуррахман. Ал-Муқаддима. Т. 1. Касабланка, 2005. С. 67–69.

³⁸ См. подробнее: Смирнов А.В. Ибн Халдун и его «новая наука» // Историко-философский ежегодник’2007. М., 2008. С. 159–186.

³⁹ Ибн ан-Нафйс, ‘Алā’ ад-Дин. Ар-Рисāла ал-кāмилиййа фй ас-сйра ан-набавиййа. С. 215.

⁴⁰ Ибн Халдун, ‘Абдуррахман. Ал-Муқаддима. Т. 5. Касабланка, 2005. С. 104.

⁴¹ Ибн ан-Нафйс, ‘Алā’ ад-Дин. Ар-Рисāла ал-кāмилиййа фй ас-сйра ан-набавиййа. С. 162.

с необходимостью (*вуджуб*) пришествия пророка-законодателя. Подобная трактовка пророческой миссии как обязательного для Аллаха шага навстречу людям, безусловно, не уникальна и черпает свои истоки в философии калама: так, ал-Мāтурīдī не только подчеркивает неизбежность действия пророков в истории, но и обосновывает свой тезис существованием среди людей склок и конфликтов⁴².

Если пророк и Закон, им приносимый, необходимы для всякого общежития, то миссия пророков не единичный случай, а одно из фундаментальных условий бытия исторического процесса, разворачивающегося от простых к сложным формам того, что впоследствии будет названо Ибн Халдūном «обустроенностью» (*'умрāн*). Таким образом, на каждой стадии цивилизационной эволюции человечества отдельно взятому обществу необходим пророк, соответствующий уровню его духовного и интеллектуального развития; однако цепочка посланников не бесконечна, и потому должен прийти лучший из пророков, окончательно «восполняющий» Закон⁴³. Этим пророком, как явствует из последующего текста, и стал Мухаммад б. 'Абдуллāх.

Рисуя портрет последнего законодателя, философ основывается, прежде всего, на примате общественного блага, а следовательно, на подчиненности Посланника социальным нормам и предрассудкам: Пророк должен быть совершенен складом и манерами, знатен происхождением (т.е. должен принадлежать к той ветви потомства почитаемого всеми Ибрāхīма, что еще не дала пророка); он обязан явить благородство имени, умеренность в порицаемых обществом страстях и активность в одобряемых окружающими его людьми желаниях лишь для того, чтобы удовлетворять требованиям своей паствы, быть для нее высшим и непререкаемым авторитетом⁴⁴. Память о Пророке также должна быть сохранена в интересах авторитета Закона: имя посланника, ежедневно повторяемое в культовой практике, останется связанным с другим городом, нежели тот, в котором находится главная святыня его религии, а Писание, с которым он придет, неизбежно будет сохранено ради незыблемости Закона⁴⁵. Главный вывод, который можно сделать из всего «биографического» раздела «Послания...», пожалуй, таков: *физическое и этическое совершенство передатчика Закона связано в первую очередь не с абсолютной ценностью статуса посланника как такового, а с чаяниями народа*. В других историко-культурных условиях облик пророка, пожалуй, был бы немного другим: к примеру, в обществе, почитающем пиры, пренебрегающем потомством и использованием благовоний, посланник Бога ревностно оберегал бы расточительность, бездетность и зловоние.

Обращаясь к содержанию Закона как регулятора общественных отношений (вопросы литургии, «поклонений», мыслитель обсуждает кратко, даже отрывочно⁴⁶), Ибн ан-Нафīs вновь предстает перед нами как велико-

⁴² Ал-Мāтурīдī, 'Абū Мансūr. Китāб ат-тавхїд. С. 182.

⁴³ Ибн ан-Нафīs, 'Алā' ад-Дїн. Ар-Рисāла ал-кāмилїя фї ас-сіра ан-набавїя. С. 164–166.

⁴⁴ Там же. С. 170–200.

⁴⁵ Там же. С. 172–174, 190.

⁴⁶ Там же. С. 203–205. Здесь же появляется тезис, позволяющий нам с большой долей точности определить школьную принадлежность автора трактата: согласно ашаритско-матуритскому (ал-Мāтурīдī, 'Абū Мансūr. Китāб ат-тавхїд. С. 373–379; ал-Йджї, 'Адуд ад-Дїн. Ал-Мавāкїф би-шарх ал-Джурджāнї. Т. 8. Каир, 1325 г.х. С. 322) определению его героя, вера (*їмāн*) есть постулирование (*и'тиқād*) шахады.

лепный социолог. Справедливость, в высшей степени рационализированная мыслителем категория, выступает у него в качестве ядра истинного Закона. Главная задача справедливости – отведение вреда (*дарар*) от каждого члена общества, что достигается через систему запретов (*мавйин* ‘), но есть и другой, не менее, а то и более важный механизм предотвращения конфликтов (по Ибн ан-Нафйсу – первой угрозы человеческому благополучию) в социуме, заключающийся в обеспечении вращения «выгод» (*накл ал-манāфи* ‘), материальных ценностей в обществе, как через свободный обмен (торговлю), так и посредством вынужденной передачи (наследования)⁴⁷. Здоровая экономика, таким образом, положительно влияет на правовую, политическую и культурную жизнь общества, приближая его к торжеству благоденствия.

В отличие от Платона, Аристотеля и арабских перипатетиков, ‘Алā’ ад-Дйн оценивает ученых и правителей как второстепенное по своей значимости звено социологической цепи. Задачей мудрецов является хранение Закона, а властей – слежение за его выполнением и его распространение⁴⁸; именно поэтому сам правитель, могущий и не быть просвещенным человеком, неизбежно должен опираться в своей деятельности на советы законовевдов, пусть и не имеющих исполнительной власти⁴⁹.

Естественные страсти, коренящиеся в природе человека, регулярно встают против чуждого им закона; следовательно, появляются преступления, которые определяются автором как «все, что приводит к порче индивида, имущества или ума»⁵⁰. Наказания (*‘уқўбāt*) должны быть соразмерны вреду, а следовательно, и нарушению Закона: потому наиболее нарушающие закон убийцы подлежат казни, а близкие к истине иноверцы, находящиеся под властью мусульман, обязаны платить лишь незначительный «налог на заблуждения». В этом философ видит и сильный воспитательный аспект, коль скоро пример покаранных служит острасткой для всего общества.

Как и Ибн Халдун, Ибн ан-Нафйс выделяет две стадии развития человеческого общества: первая, более примитивная, характеризуется жизнью людей на открытых пространствах, в то время как вторая, высокая, предполагает жизнь в городских условиях. Жители равнин (*‘ахл ал-барр*), по словам героя романа, далеки от «устройства» (*‘умāра*) городов⁵¹; вследствие «отсутствия примеров для подражания» они «более ущербны умами, нежели жители городов (*‘ахл ал-мудун*)», а их физиологическо-психическое состояние подвержено большему влиянию окружающей среды⁵². Одновременно с этим жители равнин являют, как правило, большую храбрость, твердость характера и выносливость, нежели обитатели полисов⁵³. Горожане же замыкают историко-культурную эволюцию социума благодаря пресловутому

⁴⁷ Ибн ан-Нафйс, ‘Алā’ ад-Дйн. Ар-Рисāла ал-кāмилиийа фй ас-сйра ан-набавиййа. С. 206–207.

⁴⁸ Там же. С. 215–219. Интересно, что, по мнению автора, стремительный рост населения приводит к обострению борьбы за правление, равно как и к ее ожесточению.

⁴⁹ Там же. С. 229–233. Возможно, именно на данную модель указывают имена героев романа: Кāмил, т.е. «Совершенный», как бы становится провозвестником выводимых им законов, а рассказчик Фāдил б. Нāтиқ, т.е. «Благочестивый, сын Разумного», – его хранителем.

⁵⁰ Там же. С. 210.

⁵¹ Там же. С. 224. Довольно интересно, что слово *‘умāра*, однокоренное с халдунской категорией *‘умрāн*, встречается на страницах трактата всего один раз.

⁵² Там же. С. 172.

⁵³ Там же. С. 225. Ср.: Ибн Халдун, ‘Абдурахмāн. Ал-Муқаддима. Т. 1. С. 195–200.

устроению места своего проживания: наряду с совокупностью климатических и экономических факторов (умеренность воздуха, обилие плодов и воды и др.), города предоставляют своим жителям возможность причаститься к культуре и религии⁵⁴.

Исторический процесс мыслится Ибн ан-Нафйсом как постоянное противостояние жителей равнин и городов, вечный переход социума из одной фазы развития в другую. Закон, призванный ограничивать деструктивные стремления общества, рано или поздно «изнашивается», становясь в условиях благополучия крайне шатким препятствием беззаконию. В таком случае предавшие пророческий Закон общины должны понести справедливое наказание – принять участие в боевых действиях с «неверными» из числа жителей равнин, которые неизменно побеждают горожан и устанавливают над ними политический диктат. Тем не менее пророческий Закон не может быть утерян, забыт: коль скоро полный контроль иноверцев может привести к ассимиляции и уничтожению местной культуры, экспансия «варваров» должна иметь неполный характер⁵⁵.

Несмотря на то, что окруженная «варварами» часть земель мусульманской империи сохраняет Закон и относительную независимость, уровень жизни в ней резко ухудшается. Постоянное противостояние захватчикам, находящимся на приграничных территориях, требует прихода к власти смелого, но недалёковидного правителя – выходца из среды жителей равнин. Деспотия правителя влечет за собой ухудшение криминогенной ситуации в стране, а милитаризация экономики и рост налогов, значительно превышающих возможности населения, знаменует переход общества от благополучия к нужде. Авторитет Закона ослабевает, укрепляется страх перед карательными силами государства; власть выходит на первый план, затмевая Закон, которому она призвана служить⁵⁶.

Последний вопрос, на который Ибн ан-Нафйс пытается ответить, поднимает проблему векторности исторического процесса и, конечно же, его конца. Будучи прекрасным теологом и замечательным натуралистом, 'Али б. 'Абӯ ал-Ҳазм вынужден признать конечность путей человечества во времени; однако примечательно, что «апокалипсис» Ибн ан-Нафйса наступает благодаря естественным, а не социальным причинам: так, нарушение вращения сфер приведет к ухудшению климатических условий, влекущих за собой психическую и даже физиологическую мутацию человека⁵⁷. Само по себе обращение культуры городов в культуру равнин и наоборот потенциально может длиться бесконечно, составляя основу мировой событийности, равно как и ее цикличности.

⁵⁴ *Ибн ан-Нафйс, 'Алā' ад-Дйн*. Ар-Рисāла ал-кāмилиийа фй ас-сйра ан-набавийа. С. 172. Ср.: *Ибн Ҳалдун, 'Абдуллаҳмāн*. Ал-Муқаддима. Т. 1. С. 191–192.

⁵⁵ *Ибн ан-Нафйс, 'Алā' ад-Дйн*. Ар-Рисāла ал-кāмилиийа фй ас-сйра ан-набавийа. С. 222–226. Ср.: *Ибн Ҳалдун, 'Абдуллаҳмāн*. Ал-Муқаддима. Т. 1. С. 253; Т. 2. С. 80; Т. 5. С. 104.

⁵⁶ *Ибн ан-Нафйс, 'Алā' ад-Дйн*. Ар-Рисāла ал-кāмилиийа фй ас-сйра ан-набавийа. С. 227–232. По-видимому, здесь автор намекает на боговдохновенную природу Закона, существующего даже в нерелигиозных обществах.

⁵⁷ Там же. С. 236–244.

* * *

Таково религиозно-философское учение Ибн ан-Нафйса. Какие же выводы мы можем сделать о его месте в системе арабо-мусульманской мысли?

Пожалуй, этот вопрос обсуждался в среде специалистов еще реже, нежели само наследие египетского философа. К примеру, Н. Фэнси так и не приходит к окончательному выводу о школьной «идентичности» мыслителя: в работе ученого он фигурирует и как представитель фальсафы, и как традиционалист, и как промутазилитский деятель⁵⁸. 'А. Умар и 'А. ар-Рубй и вовсе обходят стороной интересующий нас вопрос, предпочитая говорить об апологетической ценности эклектического, на их взгляд, «Послания...». Тем не менее произведенный выше анализ дает нам возможность заключить об Ибн ан-Нафйсе как о мутакаллиме-матуридите, испытавшем на себе (как и весь поздний калам) влияние арабоязычных перипатетиков. Аристотелианские авиценно-абубацеровские «вкрапления», присутствующие в тексте, не затрагивают основных постулатов теологии матуридизма, делая концепции египетского врача похожими по степени своей «верности» школьным «основам» на учения ар-Рāзй, ал-Āмидй, ал-Йджй и других.

'Алā' ад-Дйн является не просто предтечей отца социологии и философии истории Ибн Халдўна, но и его косвенным учителем: вслед за М. аш-Шак'а⁵⁹ мы можем заключить, что мыслитель Магриба был хорошо знаком с построениями Ибн ан-Нафйса, касающимися полисной природы человека, необходимости общежития и законодательства, закономерностей культурной эволюции и деградации. Безусловно, этот факт ничуть не умаляет заслуг Ибн Халдўна и не сводит его колоссальный труд к примитивному плагиату; вместе с тем необходимо признать, что именно Ибн ан-Нафйс заложил фундамент целого ряда наук об обществе и его развитии. В этом смысле вклад египетского мудреца в арабскую и мировую мысль поистине сложно переоценить, а его «Послание...» справедливо называть первой и последней каламической робинзонадой в истории средневековой философии.

Список литературы

- 'Абд ал-Джаббār, ал-қāдй. Ал-Мугнй фй абвāб ат-тавхйд ва ал-'адл: в 20 т. Бейрут, 2012.
- 'Абӯ 'Узба, ал-Хасан. Ар-Равда ал-бахиййа. Хайдар-Абад: Маджлис да'ират ал-ма'āриф, 1914. 204 с.
- Аз-Захабй, Шамс ад-Дйн. Та'рйх ал-ислām: в 17 т. Бейрут: Дār ал-китāб ал-'арабийй, 2003.
- Ал-Āмидй, Сайфуддйн. Абкār ал-афкār фй 'усӯл ад-дйн: в 5 т. Каир: Дār ал-кутуб ал-қавмиййа, 2005.
- Ал-Астрāбādй, Джа'фар. Ал-Барāхйн ал-қāти'а фй шарҳ таджрйд ал-'ақā'ид ас-сāти'а: в 4 т. Тегеран: Му'ассасат бустāн китāб, 1382 г.х.

⁵⁸ Fancy N. Pulmonary Transit and Bodily Resurrection. P. 53, 70–72, 144–150.

⁵⁹ Аш-Шак'а М. Ал-'Усус ал-ислāmиййа фй фикр Ибн Халдўн ва назариййātu-ху. Каир, 1992. С. 132–140. К сожалению, исследователь посвятил короткие страницы своей работы в высшей степени беглому сравнению всего двух концепций Ибн Халдўна и Ибн ан-Нафйса – об общежитии и совершенстве исламской модели правления. Однако почти дословное цитирование позволило автору доказать прямое влияние «Послания...» на отдельные дефиниции «Введения».

- Ал-'Аш'арӣ, 'Абу ал-Ҳасан. Мақалат ал-исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллин: в 2 т. Каир: Мактабат ан-наҳда, 2000.
- Ал-Ғазалӣ, 'Абу Ҳамид. Ар-Рисала ал-ладунийя. Каир: Маъба'ат ас-са'ада, 1934. 203 с.
- Ал-Ғуробӣ 'А. 'Абу ал-Хузайл ал-'Аллаф. Каир: Маъба'ат ал-Ҳиджазӣ, 1949. 154 с.
- Ал-Матуридӣ, 'Абу Мансур. Китаб ат-тавҳид. Александрия: Дар ал-джамии'ат ал-мисриййа, 2010. 401 с.
- Ал-'Умарӣ, Шихаб ад-Дин. Масалик ал-абсар: в 27 т. Абу-Даби: ал-Муджамма' ас-сақафийй, 1423 г.х.
- Ар-Рази, Фахруддин. Ал-Мабихис ал-машрикиййа фӣ 'илм ал-'илахиййат ва ат-табӣ'иййат: в 2 т. Хайдар-Абад: Маджлис да'ират ал-ма'ариф, 1343 г.х.
- Ар-Рази, Фахруддин. Ал-Маъалиб ал-'алиййа фӣ ал-'илм ал-'илахийй: в 9 т. Бейрут: Дар ал-китаб ал-'арабийй, 1987.
- Ас-Сафадӣ, Салах ад-Дин. Ал-Вафӣ би-л-вафиййат: в 29 т. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас, 2000.
- Ас-Субкӣ, Тадж ад-Дин. Табақат аш-шафӣ'иййа ал-кубрә: в 7 т. Каир: ал-Маъба'а ал-хусайниййа, 1224 г.х.
- Ас-Суйутӣ, Джалал ад-Дин. Ҳусн ал-муҳадара фӣ та'рих Миср ва ал-Қаҳира: в 2 т. Каир: Дар ихйа' ал-кутуб ал-'арабиййа, 1967.
- Ат-Табаранӣ, ас-Сулайман. Ал-Му'дҷам ал-авсат: в 10 т. Эр-Рияд: Мактабат ал-ма'ариф, 1985.
- Аш-Шак'а М. Ал-'Усус ал-исламиййа фӣ фикр Ибн Ҳалдун ва назариййату-ху. Каир: ад-Дар ал-мисриййа ал-лубнаниййа, 1992. 250 с.
- Ибн ан-Нафис, 'Ала' ад-Дин. Ал-Муджаз фӣ ат-тибб. Каир: Лиджнат ихйа' ат-турас, 1986. 349 с.
- Ибн ан-Нафис, 'Ала' ад-Дин. Ар-Рисала ал-камилииййа фӣ ас-сира ан-набавиййа. Каир: Лиджнат ихйа' ат-турас, 1987. 256 с.
- Ибн Касир, 'Абу ал-Фида'. Ал-Бида'а ва ан-нихайя: в 13 т. Бейрут: Мактабат ал-ма'ариф, 1977.
- Ибн Сина. Китаб ан-нафс. Каир: ал-Хай'а ал-мисриййа ли-л-китаб, 1975. 296 с.
- Ибн Сина. Ҳайй б. Йақзан. Каир: Дар ал-ма'ариф, 1959. 138 с.
- Ибн Туфайл. Ҳайй б. Йақзан. Доха: Вазарат ас-сақафа, 2014. 102 с.
- Ибн Халдун, 'Абдурахман. Ал-Муқаддима: в 5 т. Касабланка: Байт ал-фунун ва ал-'улум, 2005.
- Смирнов А.В. Ибн Халдун и его «новая наука» // Историко-философский ежегодник 2007. М.: Наука, 2008. С. 159-186.
- Al-Roubi, Abu Shadi. Ibn Al-Nafis as a philosopher // Symposium on Ibn al-Nafis. Second International Conference on Islamic Medicine (Islamic Medical Organization, Kuwait). URL: <http://web.archive.org/web/20080206072116/http://www.islamset.com/isc/nafis/dr-roubi.html> (дата обращения: 16.11.2014).
- Fancy N. Pulmonary Transit and Bodily Resurrection: The Interaction of Medicine, Philosophy and Religion in the Works of Ibn al-Nafis (d. 1288). Diss. Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame, 2006. 288 p.
- Theologus Authodidactus by Ibn al-Nafis / Ed. by M. Meyerhof, J. Schacht. Oxford: Clarendon Press, 1968. 148 p.

“Philosophical robinsonade” of Ibn al-Nafis

Faris O. Nofal

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

The present article reviews the philosophical and religious teaching by Ibn al-Nafis – a prominent doctor and thinker of the 13th century. The study was carried out on the basis of his treatise ‘Kamil’s Message in Prophet’s Sirah’ which is the last classical work writ-

ten in the genre of a 'philosophical robinsonade'. The author analyzes the content of the aforementioned work and carries out a detailed research of the connection of 'Kamil's Message' with earlier traditions within the Arabic Muslim thought as well as with the theory of the 'father of sociology' Ibn Khaldun, which appeared several decades later. It is shown that Ibn Nafi-s's theology matches, on the whole, the traditional Maturidi theological doctrine, while its natural, philosophical, and anthropologic views are a development of the legacy of Mutazilite Mutakallimes and Arabic peripathetics (especially, Ibn Tufayl). Ibn Nafi-s's conception of society and the sense of social processes forestalls the concepts by Ibn Khaldun. In particular, Ibn al-Nafis develops the dichotomy of 'city inhabitants' and 'desert inhabitants', the category of 'livelihood' and a theory of the influence that geographical and climate factors have on peoples. Ibn Nafi-s also explores patterns in historical process and the impact that tyrannical governors and economic relations have on it. The author also discusses Ibn al-Nafis's eschatological 'futurology' according to which the end of the world is approaching in virtue of natural reasons that, in their turn, will come about as the result of the peculiarities of the course of human history.

Keywords: philosophical robinsonade, kalam, mu'tazilism, ash'arism, maturidism, Arabic Peripatetism, Ibn al-Nafis, Ibn Tufayl, Ibn Khaldun, Arabic philosophy

For citation: Nofal, F.O. "Filosofskaya robinzonada' Ibn an-Nafisa" ["Philosophical robinsonade" of Ibn al-Nafis], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 4, pp. 98–112. (In Russian)

References

- 'Abd al-Jabbār, al-qāḍī. *Al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa al-'adl* [The Exhaustive: Chapters in Monotheism and Justice], 10 Vols. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyyah, 2012. (In Arabic)
- 'Abu 'Uzba, al-Ḥasan. *Al-Rawḍah al-bahiyyah* [The Great Garden]. Hyderabad: Majlis dā'irat al-ma'arif, 1914. 204 pp. (In Arabic)
- Al-Āmidī, Sayf al-Dīn. *Abkār al-afkār fī 'uṣūl al-dīn* [The First Thoughts in Religious Foundations], 5 Vols. Cairo: Dār al-kutub al-qawmiyyah, 2005. (In Arabic)
- Al-'Ash'arī, 'Abū al-Ḥasan. *Maqālāt al-islāmiyyīn wa ikhtilāf al-muṣallīn* [Accounts of the Muslims and the Difference between them], 2 Vols. Cairo: Maktabat al-nahḍah, 2000. (In Arabic)
- Al-Astrabādī, Dja'far. *Al-Barāhīn al-qāṭi'ah fī sharḥ tajrīd al-'aqā'id al-sāṭi'ah* [The Convincing Argument: a Commentary on Bright Doctrines], 4 Vols. Teheran: Mu'assasat bustān kitāb, 1382H. (In Arabic)
- Al-Ḡhazālī, 'Abū Ḥāmid. *Al-Risālah al-laduniyyah* [The *Laudiniyyah* Treatise]. Cairo: Maṭba'at al-sa'āda, 1934. 203 pp. (In Arabic)
- Al-Ḡhurābī, 'A. 'Abū al-Huzayl al-'Allāf. Cairo: Maṭba'at al-Ḥijāzī, 1949. 154 pp. (In Arabic)
- Al-Māturīdī, 'Abū Manṣūr. *Kitāb al-tawḥīd* [The Book of Monotheism]. Alexandria: Dār al-jāmi'āt al-miṣriyyah, 2010. 401 pp. (In Arabic)
- Al-Rāzī, Faḫr al-Dīn. *Al-Mabāḥith al-mashriqiyyah fī 'ilm al-'ilāhiyyāt wa al-ṭabī'iyyāt* [Eastern Researches in Theology and Natural Philosophy], 2 Vols. Hyderabad: Majlis dā'irat al-ma'arif, 1343H. (In Arabic)
- Al-Rāzī, Faḫr al-Dīn. *Al-Maṭālib al-'āliyyah fī al-'ilm al-'ilāhiyy* [High Researches in Theology], 9 Vols. Beirut: Dār al-kitāb al-'arabiyy, 1987. (In Arabic)
- Al-Roubi, Abu Shadi. "Ibn Al-Nafis as a philosopher", *Symposium on Ibn al-Nafis, Second International Conference on Islamic Medicine (Islamic Medical Organization, Kuwait)* [<http://web.archive.org/web/20080206072116/http://www.islamset.com/isc/nafis/drroubi.html>], accessed on 16.11.2014].
- Al-Ṣafadī, Ṣalāḥ al-Dīn. *Al-Wāfi bi-l-wafiyāt* [The Great Book of Deaths], 29 Vols. Beirut: Dār iḥyā' al-turāth, 2000. (In Arabic)

- Al-Shak'ah, M. *Al-'Usus al-islāmiyyah fī fikr Ibn Kḥaldūn wa nazariyyāti-hi* [Islamic Origins of Ibn Kḥaldun's Thought]. Cairo: al-Dār al-miṣriyyah al-lubnāniyyah, 1992. 250 pp. (In Arabic)
- Al-Subkī, Tādj al-Dīn. *Tabaqāt al-shāfi'iyyah al-kubrā* [The Big Classes of Shafi'ites], 7 Vols. Cairo: al-Maṭba'ah al-ḥusainiyyah, 1224H. (In Arabic)
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Ḥusn al-muḥādḍara fī ta'rīkh Miṣr wa al-Qāhira* [The Best Talk in Egypt's and Cairo's History], 2 Vols. Cairo: Dār iḥyā' al-kutub al-'arabiyyah, 1967. (In Arabic)
- Al-Ṭabarānī, al-Sulaymān. *Al-Mu'jam al-awsaṭ* [The Middle Dictionary], 10 Vols. Riyadh: Maktabat al-ma'ārif, 1985. (In Arabic)
- Al-'Umarī, Shihāb al-Dīn. *Masālik al-abṣār* [The Ways of Thoughts], 27 Vols. Abu-Dhabi: al-Mujamma' al-thaqāfiyy, 1423H. (In Arabic)
- Al-Zahābī, Shams ad-Dīn. *Ta'rīkh al-islām* [The History of Islam], 17 Vols. Beirut: Dār al-kitāb al-'arabiyy, 2003.
- Fancy, N. *Pulmonary Transit and Bodily Resurrection: The Interaction of Medicine, Philosophy and Religion in the Works of Ibn al-Nafīs (d. 1288)*, Diss. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 2006. 288 pp.
- Ibn al-Nafīs, 'Alā' ad-Dīn. *Al-Risālah al-kāmiliyyah fī al-sīra al-nabawiyyah* [The Kamil's Treatise in Prophet's Sira]. Cairo: Lijnat iḥiā' al-turāth, 1987. 256 pp. (In Arabic)
- Ibn al-Nafīs, 'Alā' ad-Dīn. *Al-Mūjaz fī aṭ-ṭibb* [A Small Medical Treatise]. Cairo: Lijnat iḥyā' al-turāth, 1986. 349 pp. (In Arabic)
- Ibn Kathīr, 'Abū al-Fidā'. *Al-Bidāyah wa al-nihayāh* [The Beginning and the End], 13 Vols. Beirut: Maktabat al-ma'ārif, 1977. (In Arabic)
- Ibn Kḥaldūn, 'Abd al-Raḥmān. *Al-Muqaddima* [The Prolegomena], 5 Vols. Casablanca: Bayt al-funūn wa al-'ulūm, 2005. (In Arabic)
- Ibn Sīnā. *Ḥayy ibn Yaqzān*. Cairo: Dār al-ma'ārif, 1959. 138 pp. (In Arabic)
- Ibn Sīnā. *Kitāb al-nafs* [The Book of the Soul]. Cairo: al-Hay'a al-miṣriyyah li-l-kitāb, 1975. 296 pp. (In Arabic)
- Ibn Ṭufayl. *Ḥayy ibn Yaqzān*. Doha: Wazārat al-thaqāfa, 2014. 102 pp. (In Arabic)
- Meyerhof, M. & Schacht, J. (eds.) *Theologus Authodidactus by Ibn al-Nafīs*. Oxford: Clarendon Press, 1968. 148 pp.
- Smirnov, A.V. "Ibn Khaldun i ego 'novaya nauka'" [Ibn Khaldun and his 'New Science'], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik'2007*. Moscow: Nauka Publ., 2008, pp. 159–186. (In Russian)

Mahmoud Nazari, Majid Mollayousefi, Mohammad Sadeq Zahedi

**A COMPARATIVE STUDY ON SOUL AND LIFE
IN THE PHILOSOPHY OF ARISTOTLE AND IBN SINA
(WITH AN EMPHASIS ON THE BOOK *DE ANIMA*
AND *KITĀB AL-NAFS* FROM *AL-ŠIFA'*)**

Mahmoud Nazari – PhD candidate in Imam Khomeini International University. Qazvin, 34148–96818, Iran; e-mail: Mahmoud.nazari83@gmail.com

Majid Mollayousefi – PhD, Associated Professor of Imam Khomeini International University. Qazvin, 34148–96818, Iran; e-mail: mollayousefi@yahoo.com

Mohammad Sadeq Zahedi – PhD, Associated Professor of Imam Khomeini International University, Qazvin, 34148–96818, Iran; e-mail: mszahedi@gmail.com

Numerous works have been written in different languages about the nature of the soul and soul-body relations in the viewpoint of Aristotle. In the meantime, due to the high influence that Ibn Sina has received from Aristotle in his philosophy, a considerable number of these works have also been done as comparative studies on the psychology of Aristotle and Ibn Sina. These works have explained the commonalities of the two philosophers as well as the differences that exist in Ibn Sina's psychology in definition of the soul, its essence, soul-body relations and so on. But no study has independently examined the difference between the soul and life in the viewpoint of Ibn Sina and nor compared these differences with what Aristotle expresses in his works. Our aim in this article is to compare the opinion of Aristotle and Ibn Sina about the nature of the soul and life, and to show how they think differently.

Keywords: philosophy of soul, Aristotle, Ibn Sina, Avicenna, soul, life

For citation: Nazari, M., Mollayousefi, M., Zahedi, M.S. “A comparative study on soul and life in the philosophy of Aristotle and Ibn Sina (with an emphasis on the book *De Anima* and *Kitāb al-Nafs* from *al-Sifa'*)”, *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 4, pp. 113–125. (In Russian)

Introduction

The problem of the soul is one of the issues that, has occupied the minds of philosophers from ancient, and created completely different perceptions of the nature of the soul in their works; from the idea of the soul as an stranger belonging

to another world and having a divine origin which has been settled in the body as a guest, to the more rational thinking about the question of the soul, which the Greeks later referred to, as the word “*Psyche*”. But no philosopher in the ancient, not even Plato, has dealt with the question of the soul independently. Aristotle is the one who, for the first time in the history of philosophy, addressed the issue of the soul in his book *De Anima* where he raised his main opinions about the soul; this is one of the most important books that has always been considered as one of the greatest references in psychology. Islamic philosophers, like others, have paid special attention to this book and have written numerous works under its influence. Ibn Sina, as a peripatetic Muslim philosopher, is one of these scholars who wrote the sixth section in *Tabi’iyyat* part of the book *al-Sifa’*, based on *De Anima*. It is because of this impact of Aristotle on Ibn Sina that many scholars from different aspects have compared his works and opinions with the philosophical system of Aristotle.

Ibn Sina, as professor Nasr mentions, was able to lay the foundation of medieval scholastic philosophy, to synthesize the Hippocratic and Galenic traditions of medicine, and to influence the Islamic arts and sciences in a way which no other figure has ever been able to do before or after him¹. On the other point, he paid so much attention to psychology that if we call him a philosopher of the soul, we are not mistaken. It is said that he left over thirty works regarding the soul. These works place him in a high position in comparison with Aristotle².

Despite all the works that have comparatively dealt with the psychology of Aristotle and Ibn Sina, there are still issues that have no place in the comparative studies of these two great philosophers. One of these issues is the relationship between the soul and life. In this research, based on Aristotle’s final opinions, we show that how he explains soul and life as synonymous and does not differentiate between them; in another word, Aristotle considers the soul to be exactly the actual life. While Ibn Sina makes a significant difference between the soul and life and does not consider them as a single concept, in any way.

Aristotelian and Avicennian psychology

Indeed Ibn Sina has made extensive use of Aristotle’s works in his psychology, especially from *De Anima*. Although, Ibn Sina had a version of the book *De Anima*, which was translated by Ishaq ibn Hunayn³ into Arabic, but it is undeniable that the Sinitic psychology differs significantly from the Aristotelian psychology in details. The differences can be considered in these two following categories:

- (1) **Obvious differences:** These are the differences in which Ibn Sina has clearly mentioned his own idea and criticized or corrected the viewpoints of Aristotle; as an example, we can refer to the definition of the soul, the essence of the rational soul, permanence of the soul and so on.
- (2) **Hidden differences:** Although these differences are not obvious at the first glance, but after a deep research in the ontological and metaphysical

¹ Nasr, S.H. *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn ‘Arabi*. Cambridge, Mass., 1964, p. 22.

² Dibaji, M.A. “Noavari-ha-ye Ebn Sina dar elm-e nafs” [Ibn Sina’s innovations in psychology], *Philosophical-Theological Research*, 1385_{AH} (2006), Vol. 8, No. 1, p. 54.

³ d. 910.

foundations of the two philosophers, they might be revealed; for example their different opinions in soul-body relations in accordance to plant and animal soul⁴.

Granger has mentioned in his book: "It should not be forgotten that Aristotle started out under the tutelage of Plato, unabashedly as a substantialist in his psychology, and very much in the spirit of Descartes, which is attested to by the fragments from and the ancient testimonies about his dialogues, the Eudemus and Protrepticus, which generally are believed to have been written early in Aristotle's career. These dialogues present a view of the soul very much in keeping with the opinions Plato expresses in the Phaedo. The soul is a 'substance', immortal and independent of the body. It exists prior to its embodiment, which is a state of bondage and an unhealthy condition for the soul, and after death it may transmigrate into another body. In the Protrepticus Aristotle credits the soul with sovereignty over the body, which takes the form of an agency, in which the soul uses the body in instrumental fashion, and he is reported to hold in the Eudemus that the soul manifests its actions through the body. Aristotle from the very beginning of his conception of the soul conceives of it as something in possession of agency and as something that brings about changes. He could very well have carried over this idea of the agency of the soul from his early days under the influence of Plato into his later thinking, even in his turn towards a dispositionalist view of the soul"⁵. Therefore, our emphasis in this article is on Aristotle's final opinions; hence, the main focus will be on the book of *De Anima* and some of its interpretations. And we will also use some other works of Aristotle accordingly.

Ibn Sina's *Kitab al-Šifa'* (Book of the Healing) encompasses four main areas: logic (al-mantiq), natural philosophy (al-tabī'iyyat), mathematics (al-riyādiyyat) and metaphysics (al-ilāhiyyat). The section on natural philosophy is divided, in turn, into eight subsections corresponding to the works which make up the Aristotelian physical corpus (with the addition of Nicholas of Damascus' *De plantis*). The eight books of the section on natural philosophy deal with different topics. The sixth section is about psychology (al-naḥs). His psychological theme is directed from Aristotle's fundamental thesis of *De Anima* towards neo-Platonic currents of thought, especially those in the *Enneads* of Plotinus. He found Plato's esoteric teachings of 'creation', 'soul', and so forth closer to revealed doctrines than the views of Aristotle; in particular, he regarded Plotinus's views of the soul as useful in harmonising Aristotle's views with revealed doctrines⁶. Ibn Sina made extensive studies of Greek philosophy and presented the thought of ancient predecessors in a modern and understandable way. He is known as the most prominent and influential philosopher and scientist in Islamic countries, and had a great influence on Eastern and European ideas and played an important role to improve Aristotelian philosophy in the West.

The prologue to the Nafs [soul] can be fruitfully compared with the prologue to Aristotle's *Meteorology* [*De Anima*], with which it shares the same threefold structure and programmatic tone. In particular, both the Aristotelian and the Avicennian text seem to serve the same purpose, namely framing a science whose

⁴ Zamaniha, H. "The relationship between the soul and the body from the point of view of Aristotle and Ibn Sina, with emphasis on vegetable and animal souls", *Journal of Zehn*, 1397_{AH} (2018), No. 73, p. 118.

⁵ Granger, H. *Aristotle's Idea of the Soul*. New York, 1996, p. 153.

⁶ Dastagir, Md.G. *A Study of Avicenna's Concept of the Soul in Relation to those of Aristotle and Plotinus*, Diss. Hull, 1997, pp. 9–10.

epistemological status (subject-matter, position, boundaries) is not entirely clear: in the case of Aristotle, it is the science that all his predecessors have called meteorology, whereas in the case of Avicenna, it is psychology. Therefore, it seems safe to infer that in the age of Avicenna, as already happened in the Late Ancient tradition and in the first Arabic reception of Peripatetic philosophy, there was still disagreement about the epistemological status of psychology; for this reason, at the outset of his investigation of the soul Avicenna provides a sort of 'global' interpretation of it⁷. The prologue to Avicenna's *Nafs* can be ideally divided into three parts according to the issues dealt with in them: First part – the place of psychology within the wider context of investigation of nature; Second part – the necessity of a general and unitary account of the soul; Third part – the summary of the conclusive sections of natural philosophy, i.e. botany and zoology, and of the third and fourth parts, i.e. the mathematics and the metaphysics, of the *Šifā'*⁸.

Before entering to the problem of soul and life, first of all, and for a better understanding, it is necessary to review the viewpoints of Aristotle and Ibn Sina in the definition of soul, its essence and soul-body relations; since the different opinions of these two philosophers in the definition and the essence of soul and body, leads to two different approaches to psychology, And these approaches make them explain the concept of soul and life in two different ways.

Definition of Soul

In *De Anima*, Book I, Aristotle reviews the opinions of his predecessors on the subject, in an *Aporia* method, which is considered highly anthropocentric⁹. In this method, Aristotle tries to show the weakness of the predecessors' opinions and finally to present his own opinion. After all these opinions, Aristotle, defines soul as follows: "The soul is the first actuality (*entelekheia*) of a natural body which has life potentially" (412a27). In *De Anima*, II, by contrast, Aristotle defines the soul – describes it, to be precise – as the "first *entelekheia* of a natural instrumental body possessing life potentially". One of the challenges facing the Greek commentators on the *De Anima* was figuring out exactly what Aristotle meant by *entelekheia*, a term which he invented and which he also used to define change (*kinesis*) in *Physics*, III. The consensus amongst scholars nowadays is that we ought to translate *entelekheia* as "actuality", thereby making it more or less synonymous with the Greek *termenergeia*; and that we ought to worry less about what Aristotle thinks an *entelekheia* is than what he thinks the soul and change are *entelekheia*¹⁰. In Arabic, *entelekheia* is translated to "*kamāl*" (كمال).

Unlike most of his predecessors who concentrated exclusively on animal or even merely human soul, Aristotle aims for an account that applies as widely as

⁷ Alpina, T. "Knowing the soul from knowing oneself. A reading of the prologue to Avicenna's 'Kitab al-Nafs (Book of the soul)'", *Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere 'La Columbaria'*, 2017, Vol. LXXXII (n.s. – LXVIII), p. 447.

⁸ Ibid.

⁹ Mollayousefi, G. "Ravesh-e falsafe pardazi-ye arastou dar majmou'e-ye maba'dotabi'a" [Aristotle's method of philosophizing in the metaphysical collection; with a look at Zeta], *Journal of Ayeneh Ma'refat*, 1397_{AH} (2018), No. 18/3, p. 97.

¹⁰ Wisnovsky, R. "Avicenna and Avicennian Tradition", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge, 2005, p. 99.

possible, that covers every instance of ensouled being¹¹. In four different parts of *De Anima*, Aristotle has defined the soul. For a precise clarification, in continuation, we explain each word of the definition. The first word is “actuality”. In explaining what sort of actuality is the soul, Aristotle says: “first actuality” meaning actuality like unutilized knowledge that is prior in genesis, for “substance as form” to arrive at a second definition of soul. As first actuality, that is, actuality of the prior or first sort comparable to knowledge, the soul bestows life on the body, this life consisting in further actualizations or operations of the living being. Since he has sufficiently emphasized that soul is substance and substance is form, Aristotle can leave it at saying that soul is actuality of the first kind of such a sort of body¹².

The special turn of phrase here, “natural body, having life in potentiality”, has been prepared for where matter is called potentiality. Matter as such could only have life in potentiality. Not just any body, but only that which is in potentiality a living thing can be ensouled and living. In speaking of the body having life in potentiality, Aristotle refers just to the body as matter in relation to form rather than as composite. This potentiality is the potentiality of the body presently actualized by the soul¹³. Regarding the body, Aristotle talks of such as an organic body which probably means “instrumental” or having the power of an instrument. The body is organic through being composed of parts that provide instruments for the soul¹⁴. And by ‘life’ here, he means that which has through itself nourishment, growth, and decay (412a14).

On the other side, from the very beginning of *Nafs al-Šifa’*, Ibn Sina has two clear differences with the Aristotelian method; the first: he postpones the examination of the opinions of the predecessors to the next sections of the book. And the second: Ibn Sina separates himself from Aristotle in the way how to define the soul; he believes that the proof of the existence of the soul needs to be mentioned before its definition. This is why; he first tries to prove the existence of the soul and then enters to the discussion of soul defining and its nature: “The first thing we need to talk about is proving the existence of something that is called soul”¹⁵. This difference in the beginning of the discussion is undoubtedly rooted in the different approaches of these two philosophers on what soul is; since in Ibn Sina’s philosophy, soul as a separated substance from body needs to be proved independently, while Aristotle believes that the existence of the soul as a part of a living being is obvious and does not need to be proved.

In the general context of the definition of the soul, Ibn Sina examines almost the same thing that Aristotle mentioned in *De Anima*, but there is a great difference between them in the semantics of the words used in the definition. Ibn Sina emphasizes on using the word “perfection” (كمال) for the word “entelekheia” instead of using form. He establishes a clear distinction between perfection and form, and believes that the soul, as a separate substance, is the actuality of the natural body, not a form for it. In his book, Ibn Sina points out that every form is perfection, while not all perfection can be a form. And then as an example, he refers to the king and the sailors, each of whom is perfection for the city or the

¹¹ Polansky, R. *Aristotle’s De Anima: A Critical Commentary*. New York, 2007, p. 145.

¹² *Ibid.*, pp. 159–160.

¹³ *Ibid.*, p. 145.

¹⁴ *Ibid.*, p. 160.

¹⁵ Ibn Sina, *al-Šifa’*, *Tabi’iyyat section*. Qom, 1388_{AH} (2009), p. 5.

ship that they are guiding, but in no way, they can be considered as a form¹⁶. This is while for Aristotle, it is still unclear, however, whether the soul is the actuality of the body in the way that a sailor is of a ship (413a9).

Wisnovsky considers Ibn Sina's intention of *entelekheia* to be different from what Aristotle intended. Somewhat surprisingly, Avicenna does not use *istikmal* (استكمال), the term cited in the *lemmata* of his Marginal Notes on Aristotle's *De Anima*. Avicenna uses *kamāl* to define the soul in two ways, the first as part of the standard Aristotelian definition, the second as part of his own modified definition, in which the various types of soul or faculties of soul are defined in a series. The standard Aristotelian definition appears in *On the Soul* (*Fi n-nafs*) sixth section of the *Natural Philosophy* (*Tabi'iyat*) part of his great *summa*, the *Book of Healing* (*Kitab al-Šifa'*): "So the soul which we are defining is a first perfection of a natural instrumental body [which the soul uses] to perform the activities of living"¹⁷. The precise definition of Aristotelian *entelekheia*, and on the other hand, the concept of *kamāl* in Ibn Sina's definition of the soul, leads us to the conceptual differences between the two philosophers. This is where Ibn Sina separates from the Aristotelian tradition.

Aristotle believes in "hylomorphic" conception of the relation of soul and body, which puts soul and body, in unity without losing the distinction by viewing one as actuality and the other as potentiality¹⁸. Although, Aristotle's hylomorphic pattern is at work in Avicenna's reworking of the *De anima*, but its applicability is limited to the case of the soul of inferior living beings. That is, Aristotle's general definition of the soul as form and first actuality of a natural body potentially having life corresponds to Avicenna's notion of inseparable perfection which he applies only to the soul of plants and animals. Avicenna's original contribution to the science of the soul is, by contrast, the notion of separable perfection referred to the human, rational soul¹⁹.

Soul-Body relations

In Aristotle viewpoint, soul and body are considered exactly as form and matter; since form and matter are one, we can find out the unity of soul and body in the philosophy of Aristotle; a hylomorphic relation; *hyle* means matter and *morphe* means form. They are one like wax and the figure it takes, and generally like matter of each thing and that of which it is the matter. If form and matter are one even in a waxen artifact, this should be much more the case for a natural living being. Soul and body unity accords with his wider thought on unity of actuality and potentiality. The unity of form and matter explicable in terms of actuality and potentiality is hardly a unity of completely separate things on the same level, but the soul is actuality and it is the cause of whatever unity and being there is of body and the composite living being²⁰. As Aristotle believes, the soul is not independent of the body, and no problem arises of how soul and body can be united

¹⁶ Ibn Sina, *al-Šifa', Tabi'iyat section*. Qom, 1388_{AH} (2009), p. 4.

¹⁷ Wisnovsky, R. *Avicenna's Metaphysics in Context*. Ithaca, NY, 2003, p. 114.

¹⁸ See Polansky, R. *Op. cit.*, p. 160.

¹⁹ Alpina, T. "Intellectual Knowledge, Active Intellect, and Intellectual Memory in Avicenna's 'Kitab al-Nafs' and Its Aristotelian Background", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2014, Vol. 25, p. 134.

²⁰ Polansky, R. *Op. cit.*, p. 162.

into a substantial whole²¹. But in Ibn Sina's philosophy, however, soul and body are combined as two metaphysical elements, so called "concrete composition". According to Ibn Sina, form is a separate metaphysical element from matter and is something that is imparted to matter from the outside. He goes so far as to consider the form as a cause partner (*Sharik al-Illah*) for matter²². He believes that matter can only exist by the form imparted to it by the Intellect; without form it would be pure receptivity deprived of reality. That is why prime matter cannot be found by itself. Moreover, matter is [created] for form and its purpose is to have form imposed upon it, but form is not [created] for matter²³. Hence, in Ibn Sina's philosophy, we can find a kind of duality between form and matter and, consequently, between soul and body.

Since the actions of the soul appear in or through the body, we can say that in Ibn Sina's psychology soul as a master controls the actions of the body. That is why he mentions "body" in the definition of the soul. One of the signs of this kind of relationship is that with the appearance of some moods such as hatred, love, sorrow, joy, or fear which, belong to the soul; in these moods, a change occurs in the body as well. For example, nourishment is disturbed by grief, and it is strengthened by joy²⁴. Of course, it should be noted that according to Ibn Sina, these dispositions are firstly and inherently related to the soul and secondly are associated with the body²⁵. It is obvious that the soul which Ibn Sina describes is a kind of substance that dominates the body and its potentiality.

Ibn Sina, therefore, acknowledges that the bodies of living natural objects, including plants and animals, are merely the instruments of their souls; the body is passive and the soul is active. The soul, as a formal cause, is the reason for the unity of the body, and thus the soul is exactly the goal of living being; the expectation from the living being is fulfilled in the function of the soul. In the example of eye and vision, the purpose of eye is to see. And when eye shows this function, it has reached to its goal and end²⁶.

From what has been said, it is concluded that Ibn Sina did not accept Aristotelian form-matter composition for the relation of soul and body. According to Ibn Sina, the definition of soul as form, and body as matter, cannot include all types of soul, and at least, the human soul cannot be considered as a form united with matter. However, he somehow considers the plant and animal soul to be a type of form united with matter, and in the following explanation, he refers to this meaning: "It is correct to call the soul as form when it is applied in a kind of substance in which a plant or animal being is created"²⁷. This phrase confirms the meaning that he considers the soul for plant and animal as a form united with matter; whereas the human soul – in his view – is not a printed form in matter. Ibn Sina, instead of interpreting that the soul is the principle of life or movement,

²¹ Menn, S. "Aristotle's Definition of Soul and the Programme of the De Anima", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2002, No. 22, p. 83.

²² Ibn Sina. *al-Sifa', Tabi'iyat section*, pp. 85–88.

²³ Nasr, S.H. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods used for its study by the al-Safa, al-Biruni, and Ibn Sina*. London, 1978, pp. 218–219.

²⁴ Ibn Sina. *al-Isharat wa al-Tanbihat, with Nasir al-Din Tousi comentation*. Matbou'at Dini publ., 1392_{AH} (2013), p. 307.

²⁵ *Ibid.*, p. 192.

²⁶ Ghavam Safari, M. *Nazari-ye-ye sourat dar falsafe-ye arastou* [The theory of form in Aristotle's philosophy]. Tehran, 1382_{AH} (2003), p. 304.

²⁷ Ibn Sina. *al-Sifa', Tabi'iyat section*, p. 6.

considered the soul as the controller of body. Although he explains the definition of soul, like what Aristotle did, and accepts the essence, and actuality for the soul, but he discusses differently in the meaning of form as well as the meaning of perfection. Moreover, instead of being “in the body” he emphasizes on being “with the body”. Therefore, he does not accept the physicality and impression of the soul in the body. He believes in a spirituality belonging of the soul to the body²⁸.

In the book of *Nafs al-Šifa'*, when Ibn Sina wants to prove the substance of the soul, at first he points out that, of course, the substance is clear for the soul which can exist individually according to its nature; But in the case of plant and animal soul, this needs to be proven²⁹. Then, after proving the substance of the soul for these types of soul, he says: “So the existence of soul in body is not like the existence of non-essential qualities in the subject. Therefore soul is substance; because it is a kind of form which is not in the subject”³⁰. So it is clear that whenever Ibn Sina calls the soul as form, he means plant and animal soul, and when he says that soul is a form that is not in the subject, it means that the animal and plant soul are in a kind of body that is not unnecessarily present in its own consistency. Therefore, it can be concluded that Ibn Sina's conception of living beings is very different from Aristotle's conception; Ibn Sina considers the living being as a being composed of two essences, namely the soul and the body, that its life is through the soul; therefore, it is something separated from the body. Meanwhile, in Aristotle's philosophy, soul and body are two aspects of a single essence.

Substance of the soul

There is no difference between these two philosophers, in considering the soul to be a substance. Aristotle, while defining the soul, emphasizes that: “the soul is a substance as the form of a natural body which has life in potentiality” (412a20). In one sense, substance is matter, which is, something that is not an object in itself. But in another sense, substance is form which actualizes the matter and turns it into a certain object. In other words, it is this certain object that arises from the combination of matter and form. Aristotle called this composition as the first substance; it means this [soul-body combination] is more eligible than anything else to be called as substance. The essence of the body is the same. Among bodies, the natural body is the source of the construction of artificial bodies and the source of abstraction of mathematical bodies³¹.

In comparison of the opinions of these two philosophers regarding the substance of the soul, the main question is about the independency; is this substance an independent essence? What we receive from Aristotle's definition of soul-body relations is that the soul cannot be considered as a separate substance alongside the body; in his opinion, the soul and the body are two aspects of a single substance. Everson insists that, in the definition of Aristotle, soul can itself have

²⁸ Dibaji, M.A. *Op. cit.*, p. 60.

²⁹ Ibn Sina. *al-Šifa'*, *Tabi'iyat section*, p. 22.

³⁰ *Ibid.*, p. 23.

³¹ Davoodi, A. *Aghl dar hekmat-e masha' az arastou ta ebn-e sina* [Intellect in Peripatetic Philosophy from Aristotle to Ibn Sina]. Mard-e Mobarez publications, 1349_{AH} (1970), pp. 30–31.

no essence. He says: Since the *psuchē* is the form of a living body, it is an essence – it does not itself have an essence. It is not the *psuchē*, then, which can be defined, but rather whatever it is that has a *psuchē*. Aristotle does, of course, provide some characterizations of the *psuchē* in *DA II*³². Since Aristotle has referred to matter that is not in virtue of itself “a this”, that is, a substantial being, he speaks of matter that becomes a substantial being in virtue of its substantial form³³. Aristotle defines soul not as the form of the composite but rather as the form of the matter to highlight this relationship³⁴. This is what is called the “*hylomorphic*” conception, with its emphasis upon the unity of soul and body.

In accordance to Avicenna, when we predicate the term “*perfection*” of something (soul), we are not making any claim about whether that thing is a substance or not³⁵, so first of all, we need to prove that the soul is a substance. It is important to know that the soul in the psychology of Ibn Sina, as Wisnovsky believes, is more like a form as shape – the arrangement of matter structured with a view to performing some function – than it is like a form as substance. With this in mind, the form can be seen as the springboard from which there arise activities associated with possessing that form³⁶.

Ibn Sina emphasizes that the soul is an independent essence. As mentioned before, in his psychology, matter and form are really two separate essences that have made a united composition. For this reason, in Ibn Sina’s philosophy, there is a kind of duality between soul and body. This is a point that becomes clearer with the metaphysical foundations of these two philosophers and what they have said about the relationship between form and matter. For better understanding, we can refer to the theory of the *Flying Man* of Ibn Sina, where he separates the soul from the body in order to discover an independent substance for the existence of the soul³⁷. This is why, he considers the soul as the manager of the body not the principle of the living being.

Soul and life

Life plays a significant role in the conception of the soul. Life is taken to mean that the body is such that the actions attributed to life are issued from it. But in order for the body to be so, it needs something other than itself, just as a ship needs an existence other than the ship itself called a sailor in order to be a source of commercial interests. Hence life is the potential in the body that comes to actuality by the soul. But do bodies contain life in themselves, or whether it is the soul or something else that brings life from outside to the body, or whether life is a blending of both the body and the soul. By ‘life’ we mean that which has through itself nourishment, growth, and decay (412a14).

In Aristotle’s philosophical system, there is absolutely a very close connection between the concepts of the *psyche* and the living being. He calls the organic natural body a potential living being, and the soul is *entelekheia* or the actuality of that potential living or organic being. He emphasizes on it when he presents

³² Everson, S. *Aristotle on Perception*. Oxford, 1997, p. 3.

³³ Polansky, R. *Op. cit.*, p. 148.

³⁴ *Ibid.*, p. 160.

³⁵ Wisnovsky, R. *Avicenna’s Metaphysics in Context*, p. 117.

³⁶ *Ibid.*, p. 125.

³⁷ Ibn Sina. *al-Sifa’*, *Tabi’iyyat section*, p. 18.

a general definition of a potentially living body: “having within itself a source of movement and rest” (412b16). Thus, Aristotle's interpretation of the living being means the body with the soul. Because as he explains, the distinguishing point in a living being from other beings will be ‘having a soul’: “it is not that which has lost its soul which is potentially such as to live but that which possesses it” (412b25). Or in another sentence he introduces the soul in the primary way as the one by which we live and perceive and think (414a13). Here and in the following parts of the *De Anima*, it seems that Aristotle considers the possession of the soul to be synonymous with the meaning of life. He, therefore, seeks to state that the body carries its life potentially, which is going to be actually the soul. On the other hand, the body is not separate from the soul, which has the potential to live: so it is actually the body that has the soul.

Such a body is like a machine for which it has the ability to run, and this ability is what Aristotle calls the first actuality of the natural body. In the actuality of life, there is no difference between plants, animal or human soul. The only difference is in the level of life³⁸. In 412b11–12, Aristotle explains how loss of functional capacity is loss of essence as the kind of thing able so to function. A body having life potentially cannot be alive without its actuality and form, the soul. This may be clarified through comparison of an artificial instrument, such as a double-sided axe to a natural living body. This is the main point of the comparison to soul, that the axe's functionality cannot be separated from it while it is an axe³⁹. Therefore, natural body with potential life is a substance that actual life, the first actuality, is its form. Thus, there is no difference between actual life and the soul.

This is while, in the text that presents in temporal imagery the eternal relation of the world to God, Avicenna speaks of a necessary emanation from the Necessary Being. He begins by describing the Necessary Being at the summit of the universe as one, incorporeal, and the source of all other things. From this Being's act of self-reflection, first effect, a pure intelligence, necessarily proceeds⁴⁰. Ibn Sina believes that soul is emanated from this Necessary Being, which is God. Therefore, from the very beginning, he considers two different aspects for the soul, which are the sources of many of his differences with Aristotle. He says: “This word [soul] is the name of this living being [in terms of the connection between soul and body], does not refer to the essence of such a thing. So its name is *soul* as it relates to the body”⁴¹. Therefore, the soul here is playing the role of management for the body. And since Ibn Sina says that we need another kind of knowledge to know the nature of the soul, we may refer to the second side of the soul which is related to its essence; when it is concerned without the body. These two aspects that Ibn Sina proposes for soul refer to two sides of the soul; its essence and actions.

Therefore, whenever Ibn Sina considers the soul as the first perfection of the body with potential life, he refers to the actions of the soul; in this function, life is considered as one of the works of the soul and the soul as the source of this work. It is clear that such a principle is other than life; like a captain, who is the manager of the ship's movement⁴². This is why in the book of *Nafs al-Sifa'*, as to

³⁸ Davoodi, A. *Op. cit.*, p. 29.

³⁹ Polansky, R. *Op. cit.*, p. 164.

⁴⁰ Zedler, B.H. “The Prince of Physicians on the Nature of Man”, *The Modern Schoolman*, 1978, No. 55, p. 165.

⁴¹ Ibn Sina. *al-Sifa'*, *Tabi'iyat* section, p. 9.

⁴² Davoodi, A. *Op. cit.*, p. 283.

the question whether the soul is analogous to 'life', Ibn Sina argues that in living bodies there occur some known activities or behaviours which are the crucial factors on which we can claim that living bodies are actually alive, and Ibn Sina does not oppose this. But what he objects to is that 'what is commonly understood by "life" as predicated of living things is either a state of being such that the subject exhibits this behaviour, or else the fitness of the body to carry out the life functions'. Neither the former nor the latter is known as the 'soul', for the soul and the aptitude to show the activities of life are not the same⁴³. Ibn Sina is thus content to say that if by 'life' we mean what is commonly meant then the concept of life and that of soul are not the same, but "if by 'life' we mean something such that the term is synonymous with 'soul' in the sense of primary *entelecheia*, then there is no argument"⁴⁴. So Ibn Sina believes that bodies do not have life by themselves; In fact, they have the potential to be a vehicle for life.

Conclusion

Although Ibn Sina's psychological accounts begin with the Aristotelian definition and framework of the soul, but then he slips away from the fundamental themes of Aristotelianism. Considering what was mentioned in this research, it can be concluded that in spite of the many uses that Ibn Sina has made of Aristotle's *De Anima* in his discussions of psychology; but there are some differences in Ibn Sina's philosophical approach that separate him from the Aristotelian tradition. What Ibn Sina does, is to distinguish his accounts of the non-rational souls from those of the rational soul. Unlike Aristotle, he introduces a kind of soul, which is to be the perfection of the body rather than its form; this is the beginning of a separation between Ibn Sina and Aristotle.

In the distinction between perfection (*kamāl*) and form (*Surat*) in the definition of the soul, and in considering the word *perfection* to be a better translation for *entelekheia*, Ibn Sina, in fact, emphasizes that the soul is an independent substance, and not a principle printed in the body. By perfection, Ibn Sina means something other than *entelecheia*, at least, in Human soul. Since in Ibn Sina's psychology, soul and body are combined as two metaphysical elements, soul, as a master, controls the actions of the body; this is why the soul has its own independent activities, which refer to the immortality theory of the soul. Although in the book of *Nafs al-Šifa'*, Ibn Sina – like Aristotle – accepts the substance, form and actuality for the soul, but in the sense of both form and actuality, he explains differently from what Aristotle says. In Ibn Sina's explanation of the soul, "to be with the body" takes the place of "to be in the body". This is while, there is a hylomorphic relation between soul and body in the philosophy of Aristotle; they are indeed considered being one like wax and the figure it takes. In this case, we can hardly find independent actions in the soul.

Therefore, it can be concluded that Ibn Sina's conception of living being is very different from Aristotle's conception; Ibn Sina considers the living being as a being composed of two essences, namely the soul and the body, that its life is through the soul; this is something separated from the body. Meanwhile, in Aristotle's philosophy, soul and body are two aspects of a single essence. In Aristotle's

⁴³ Ibn Sina. *al-Šifa'*, *Tabi'iyat section*, p. 17.

⁴⁴ Dastagir, Md.G. *Op. cit.*, p. 71.

philosophical system, there is absolutely a very close connection between the concepts of the *psyche* and the living being. He calls the organic natural body a potential living being, and the soul is *entelekheia* or the actuality of that potential living or organic being. Thus, Aristotle's interpretation of the living being means the body with the soul. Because as he explains, the distinguishing point in a living being from other beings will be 'having a soul'. Aristotle considers the possession of the soul to be synonymous with the meaning of life. He, therefore, seeks to state that the body carries its life potentially, which is going to be actually the soul. On the other hand, the body is not separate from the soul, which has the potential to live: so it is actually the body that has the soul. Therefore, natural body with potential life is a substance that actual life, the first actuality, is its form. Thus, there is no difference between actual life and the soul. According to Aristotle, when the potential life of a natural body becomes active, the soul of that body is realized. Thus, there is no difference between actual life and the soul.

Meanwhile, Ibn Sina believes that what we mean by the concept of life and that of soul are not the same. Since life is considered as, one of the works of the soul, and the soul as the source of this work, such a source is other than life itself. Indeed, the soul, as Ibn Sina describes, cannot be synonymous with actual life. In Ibn Sina's philosophy, life is the same potential that exists potentially in the organic body, and what the soul does, is to transform it into actuality. Therefore, he believes that bodies do not have life by themselves; In fact, they have just the potential to be a vehicle for life. The main point that separates Aristotle and Ibn Sina is that in Aristotelian psychology, the soul is to complete the organic natural body which has a life, while Ibn Sina believes that the soul contains the life given by God; a view that is in accordance with the religious beliefs of Ibn Sina.

References

- Alpina, T. "Intellectual Knowledge, Active Intellect, and Intellectual Memory in Avicenna's 'Kitab al-Nafs' and Its Aristotelian Background", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 2014, Vol. 25, pp. 131–183.
- Alpina, T. "Knowing the soul from knowing oneself. A reading of the prologue to Avicenna's 'Kitab al-Nafs (Book of the soul)'", *Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere 'La Columbaria'*, 2017, Vol. LXXXII (n.s. – LXVIII), pp. 443–458.
- Dastagir, Md.G. *A Study of Avicenna's Concept of the Soul in Relation to those of Aristotle and Plotinus*, Diss. Hull: The University of Hull, 1997. 289 pp.
- Davoodi, A. *Aghl dar hekmat-e masha'az arastou ta ebn-e sina* [Intellect in Peripatetic Philosophy from Aristotle to Ibn Sina]. Mard-e Mobarez publications, 1349_{AH} (1970). 444 pp.
- Dibaji, M.A. "Noavari-ha-ye Ebn Sina dar elm-e nafs" [Ibn Sina's innovations in psychology], *Philosophical-Theological Research*, 1385_{AH} (2006), Vol. 8, No. 1, pp. 53–89.
- Everson, S. *Aristotle on Perception*. Oxford: Oxford University Press, 1997. 328 pp.
- Ghavam Safari, M. *Nazari-ye-ye sourat dar falsafe-ye arastou* [The theory of form in Aristotle's philosophy]. Tehran: Hekmat Publ., 1382_{AH} (2003). 460 pp.
- Granger, H. *Aristotl's Idea of the Soul*. New York: Springer, 1996. 158 pp.
- Hamlyn, D.W. (tr.) *Aristotle, De Anima*, Books II and III (with Passages from Book I). Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1993. xviii, 194 pp.
- Ibn Sina. *al-Isharat wa al-Tanbihat, with Nasir al-Din Tousi comentation*. Matbou'at Dini publications, 1392_{AH} (2013). 620 pp.
- Ibn Sina. *al-Sifa', Tabi'iyat section*. Qom: Zavelghorba Publ., 1388_{AH} (2009). 366 pp.
- Menn, S. "Aristotle's Definition of Soul and the Programme of the 'De Anima'", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2002, No. 22, pp. 83–139.

- Mollayousefi, G. "Ravesh-e falsafe pardazi-ye arastou dar majmou'e-ye maba'dotabi'a" [Aristotle's method of philosophizing in the metaphysical collection; with a look at Zeta], *Journal of Ayeneh Ma'refat*, 1397_{AH} (2018), No. 18/3, pp 51–70.
- Nasr, S.H. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods used for its study by the al-Safa, al-Biruni, and Ibn Sina*. London: Thames and Hudson, 1978. 318 pp.
- Nasr, S.H. *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964. 185 pp.
- Polansky, R. *Aristotle's De Anima: A Critical Commentary*. New York: Cambridge University Press, 2007. 472 pp.
- Wisnovsky, R. "Avicenna and Avicennian Tradition", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. by P. Adamson and R.C. Taylor. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 92–136.
- Wisnovsky, R. *Avicenna's Metaphysics in Context*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2003. 305 pp.
- Zamaniha, H. "The relationship between the soul and the body from the point of view of Aristotle and Ibn Sina, with emphasis on vegetable and animal souls", *Journal of Zehn*, 1397_{AH} (2018), No. 73, pp. 115–138.
- Zedler, B.H. "The Prince of Physicians on the Nature of Man", *The Modern Schoolman*, 1978, No. 55, pp. 165–177.

Компаративное исследование понятий души и жизни в философии Аристотеля и Ибн Сины (на материале работ «О душе» и «Книга исцеления»)

Махмуд Назари

Международный университет имени Имама Хомейни. Imam Khomeini International University. Qazvin, 34148–96818, Iran; e-mail: Mahmoud.nazari83@gmail.com

Маджид Моллайусефи

Международный университет имени Имама Хомейни. Imam Khomeini International University. Qazvin, 34148–96818, Iran; e-mail: mollayousefi@yahoo.com

Мохаммад Садек Захеда

Международный университет имени Имама Хомейни. Imam Khomeini International University. Qazvin, 34148–96818, Iran; e-mail: mszahedi@gmail.com

На разных языках написано множество работ о воззрениях Аристотеля на природу души и отношений между душой и телом. При этом многие такие работы представляют собой сравнительные исследования психологии Аристотеля и Ибн Сины в силу того влияния, которое Аристотель оказал на последнего. В таких работах объясняются общие черты в учениях двух философов, а также отличия Ибн Сины в том, что касается определения души, ее сущности, отношений души и тела и т.д. При этом ни одно исследование не рассматривало отдельно различия между душой и жизнью с точки зрения Ибн Сины и не сравнивало их с позицией Аристотеля. Наша цель в этой статье – сравнить мнения Аристотеля и Ибн Сины о природе души и жизни и показать различие в их подходах.

Ключевые слова: учение о душе, Аристотель, Ибн Сина, Авиценна, душа, жизнь

Для цитирования: Nazari M., Mollayousefi M., Zahedi M.S. A comparative study on soul and life in the philosophy of Aristotle and Ibn Sina (with an emphasis on the book *De Anima* and *Kitāb al-Nafs* from *al-Sifa'*) // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2021. Т. 14. № 4. С. 113–125.

Г.С. Рогонян

ПРОСТЫМИ СЛОВАМИ: МАКДАУЭЛЛ ЧИТАЕТ ВИТГЕНШТЕЙНА*

Рогонян Гаррис Сергеевич – кандидат философских наук, доцент. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 190008, г. Санкт-Петербург, ул. Союза Печатников, д. 16; e-mail: grogonyan@hse.ru

В статье рассматриваются аргументы Джона Макдауэлла в пользу квиетизма как основной методологической установки Людвиг Витгенштейна. Макдауэлл считает, что мы не можем игнорировать квиетизм Витгенштейна без ущерба для понимания его идей относительно языкового значения и следования правилу. Главным препятствием для понимания роли квиетизма в философии Витгенштейна выступает ставшее уже привычным противопоставление разума и природы. Поэтому в статье рассмотрены аргументы в пользу того, что Макдауэлл называет натурализованным платонизмом Витгенштейна, который нацелен на преодоление этого противопоставления. Суть натурализованного платонизма Макдауэлл раскрывает с помощью понятия «вторая природа», характеризующего концептуальные способности человека. В статье также предложено понимание витгенштейновского квиетизма не только как теоретической, но и как практической установки по отношению к восприятию мира в целом.

Ключевые слова: Людвиг Витгенштейн, Джон Макдауэлл, квиетизм, платонизм, натурализм, следование правилу, вторая природа

Для цитирования: Рогонян Г.С. Простыми словами: Макдауэлл читает Витгенштейна // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 4. С. 126–143.

Философия Людвиг Витгенштейна довольно часто дает богатый материал для демонстрации различных подходов к философским проблемам. Рекомендовать свой рецепт прочтения Витгенштейна – удобный повод указать на преимущества определенной точки зрения, напрямую с его философией, может быть, и не связанной. При этом сам Витгенштейн в каком-то смысле превратился в одну из философских проблем – «проблему Витгенштейна», – которая заключается в том, как правильно понимать все им написанное. Как

* Публикация подготовлена в ходе проведения исследования (№ 20-01-030) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики” (НИУ ВШЭ)» в 2020–2021 гг.

если бы прояснение того, что Витгенштейн на самом деле имел в виду в том или ином случае, одновременно означало бы и решение одной из философских проблем. Поэтому о Витгенштейне можно сказать, если воспользоваться словами Уилфрида Селларса, что его философия выступает сегодня в качестве *lingua franca*, или средства общения, между философами и различными точками зрения¹.

Одним из наиболее часто обсуждаемых аспектов «проблемы Витгенштейна» является его отношение к философии в целом: в чем заключается ее цель, должен ли у нее быть свой метод исследования, что именно она исследует и т.д. Позицию Витгенштейна в этом вопросе часто называют квиетизмом, понимая последний как отказ признавать существование подлинных философских проблем и, соответственно, необходимость выдвигать содержательные теории для их решения². Такой квиетизм, официально заявленный Витгенштейном в качестве методологической установки, обычно списывают на его эксцентричность. Считается, что если квиетизм означает отказ от выдвижения философских тезисов и теорий, то отсюда следует и отказ от философии как таковой. Поэтому неудивительно, что немногие готовы следовать за Витгенштейном по этому пути. Нам якобы не стоит понимать его здесь буквально или надо просто вынести его квиетизм за скобки, поскольку это никак не повредит пониманию его идей. Некоторые философы (например, Криспин Райт и Роберт Брэндом) полагают, что нам следует ориентироваться только на поставленные Витгенштейном проблемы относительно языкового значения и понимания³. Поставив подлинно философский вопрос «как возможно значение?», Витгенштейн показал, как можно на него ответить, и даже очертил общие контуры философской концепции значения. По крайней мере, его размышления о социальной природе значения и правил указывают, в каком направлении необходимо разрабатывать содержательную философскую теорию. Тогда как его скорее негативный взгляд на философию просто несовместим с необходимостью решать эту проблему. Более того, такой взгляд прямо противоречит тому положительному философскому вкладу Витгенштейна, который часто ассоциируют с понятиями языковых игр или форм жизни. Поэтому закончить начатое выпало на долю его последователей.

Джон Макдауэлл тем не менее считает, что игнорирование квиетизма существенно искажает понимание идей Витгенштейна не только относительно философии в целом, но и в том, что касается языкового значения, следования правилу и многого другого. Более того, если мы оценим должным образом роль квиетизма в философии Витгенштейна, то многие приписываемые ему концепции просто «рухнут под собственным весом»⁴. Поэтому интересно было бы рассмотреть аргументы Макдауэлла в пользу того,

¹ Sellars W. *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. L., 1968. P. 1.

² В целом можно считать, что квиетизм характеризует все этапы развития философских взглядов Витгенштейна. Однако в данной статье акцент будет сделан только на его «Философских исследованиях». Все цитаты далее приводятся по изданию: *Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы*. Ч. I. М., 1994. С. 75–320.

³ См.: *Brandom R. Making It Explicit*. Cambridge (MA), 1994. P. xii–xiii, 29–30; *Wright C. Rails to Infinity: Essays on Themes from Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Cambridge (MA), 2001. P. 168–169, 438–439.

⁴ *McDowell J. Mind and World*. Cambridge (MA), 1996. P. 175.

что условно можно назвать квиетистским методом Витгенштейна. К тому же рассмотрение витгенштейновского квиетизма может пролить свет и на методологическую установку самого Макдауэлла.

I

Статью о витгенштейновском квиетизме Макдауэлл начинает с афоризма из «Философских исследований»: «Труд философа – это осуществляемый с особой целью подбор припоминаний» (ФИ, § 127)⁵. Напомнить в данном случае – значит сообщить о том, что все и так знают, но о чем могли тем не менее забыть. Действительно, обычно считается, что вынести философское суждение или сформулировать тезис – значит сообщить о чем-то новом для слушателей, т.е. о том, что еще только требуется обосновать с помощью аргументов. Тем не менее Витгенштейн в отношении способности философии выдвигать тезисы недвусмысленно заявляет: «Пожелай кто-нибудь сформулировать в философии *тезисы*, пожалуй, они никогда не смогли бы вызывать дискуссию, потому что все согласились бы с ними» (ФИ, § 128). Философские тезисы могут быть только об очевидном для всех: «Философия просто все предъявляет нам, ничего не объясняя и не делая выводов. Так как все открыто взору, то нечего и объяснять. Ведь нас интересует не то, что скрыто. “Философией” можно было бы назвать и то, что возможно до всех новых открытий и изобретений» (ФИ, § 126). Цель философии как подбора припоминаний в контексте той или иной философской проблемы является скорее терапевтической – избавиться от определенной интеллектуальной патологии, заставляющей нас принимать эту проблему всерьез.

При этом «подбор припоминаний» часто рассматривают как напоминание о реальном употреблении слов в повседневной жизни: «Мы возвращаем слова от метафизического к их повседневному употреблению» (ФИ, § 116). Такой подбор припоминаний предполагает только описание языковых игр, а не их объяснение: «Философия никоим образом не смеет посягать на действительное употребление языка, в конечном счете она может только описывать его. Ведь дать ему вместе с тем и какое-то обоснование она не может. Она оставляет все так, как оно есть» (ФИ, § 124) (см. также ФИ, § 109). В другом месте Витгенштейн замечает: «Мы не собираемся каким-то неслышанным образом очищать или дополнять систему правил употребления наших слов. Ибо ясность, к которой мы стремимся, – это, право же, *исчерпывающая* ясность. А это просто-напросто означает, что философские проблемы должны *совершенно исчезнуть*». И далее в том же параграфе Витгенштейн формулирует то, что можно считать выражением сути его квиетизма: «Подлинное открытие заключается в том, что, когда захочешь, обретаешь способность перестать философствовать, – в том, что философия умиротворяется, так что ее больше не лихорадят вопросы, ставящие под сомнение ее самое» (ФИ, § 133).

Однако здесь необходимо соблюдать определенную осторожность, замечает Макдауэлл, поскольку нередко терапевтический подход Витгенштейна

⁵ McDowell J. Wittgensteinian «Quietism» // Common Knowledge. 2009. Vol. 15. No. 3. P. 365–372. Позиция Макдауэлла по этому вопросу практически не менялась, начиная с самых ранних его статей, в которых он обращается к философии Витгенштейна.

к философским проблемам рассматривают как разрушительный. Поводом к такому пониманию, считает Макдауэлл, могут служить следующие слова Витгенштейна: «В чем же значимость нашего исследования, ведь оно, по видимому, лишь разрушает все интересное, т.е. все великое и важное. (Как если бы оно разрушало все строения, оставляя лишь обломки, камни и мусор.) Но разрушаются лишь воздушные замки, и расчищается почва языка, на которой они стоят» (ФИ, § 118). Получается, продолжает Макдауэлл, что философия либо строит воздушные замки, либо разрушает их. Или, если угодно, у нас есть два вида философии: одна строит воздушные замки, другая разрушает их, поскольку в том, что традиционно считали философией, нет ничего интересного и заслуживающего внимания. Однако Макдауэлл считает, что Витгенштейн в данном случае говорит не о философии в целом, а только об *определенной* философской деятельности: «Эта идея кажется мне сомнительной в отношении большей части того, что мы называем “философией”. Возьмем, например, размышления о требованиях справедливости или о должной форме политического сообщества. У меня нет причин полагать, что Витгенштейн настаивал бы на том, что все, что происходит в политической философии, если придерживаться этого примера, подпадает под этот принцип “или/или”»⁶.

В работе «Сознание и мир» Макдауэлл отмечает, что витгенштейновский квиетизм означает вовсе не постфилософскую культуру в духе Ричарда Рорти⁷. По его мнению, Витгенштейн никогда всерьез не рассматривал «возможность такого положения дел, в котором обычной философии уже нет места. Интеллектуальные корни тех тревог, которые заботят обычную философию, слишком глубоки для этого (ср. ФИ, § 111). Драматически это проявляется во множестве голосов в поздних работах Витгенштейна, в их диалогическом характере. Голоса, которые надо успокоить, призвать к трезвости, – это не чужие голоса. Они выражают те импульсы [...] которые он находит в самом себе. [...] Он не представляет себе будущее, в котором он полностью излечился от философского импульса. Этот импульс находит умиротворение только от случая к случаю и только на время»⁸. Именно в этом смысле, считает Макдауэлл, следует понимать слова Витгенштейна о том, что «когда захочешь, обретаешь способность перестать философствовать». Ведь, даже обнаружив источник наших философских тревог, мы не избавимся от возвращения этого философского импульса, поскольку наше мышление все еще находится под сильным влиянием современного натурализма⁹.

С другой стороны, витгенштейновский квиетизм не предполагает и теоретическое безделье. Речь не об отказе от содержательного философствования в отношении того, что все признают подлинными проблемами. Скорее, это постановка диагноза, в результате которого мы избавляемся от ложного ощущения, будто столкнулись с настоящими философскими проблемами. Прежде чем отвечать на вопрос «как возможно то-то и то-то?» или «каковы условия возможности того-то?», мы должны спросить, почему вообще у кого-то возникают подобного рода сложности. И часто лучшим ответом здесь,

⁶ McDowell J. Wittgensteinian «Quietism». P. 367.

⁷ О сравнении взглядов Макдауэлла и Рорти на квиетизм см.: Иванов Д.В. Квиетизм Витгенштейна, Макдауэлла и Рорти // Вопросы философии. 2020. № 10. С. 181–191.

⁸ McDowell J. Mind and World. P. 177.

⁹ Ibid. P. 177–178.

считает Макдауэлл, будет просто указание на то, что сами эти вопросы являются симптомом того, что мы забыли что-то вполне очевидное. Следовательно, способность не принимать такие вопросы всерьез и не обременять себя ими – это уже определенное философское достижение. Иными словами, квиетизм – это не призыв к праздности и безделью, не перекладывание на других поиска ответов на эти вопросы. Наоборот, он «побуждает нас не заниматься определенными задачами, но именно потому, что мы должны продемонстрировать то, что они не являются необходимыми. А это действительно требует усилий»¹⁰. Нет никаких гарантий, говорит Макдауэлл, что мы легко обнаружим, что именно было забыто из вполне очевидного, когда мы озаботились философскими проблемами. И нет никаких гарантий, что такая терапия достигнет своей цели, позволив нам отказаться от попыток ответить на эти вопросы. Поэтому квиетистская терапия «требует точного и сочувственного понимания тех соблазнов, которые она стремится продемонстрировать»¹¹, или, если угодно, «конструктивной философии» в другом смысле¹².

II

Но как все это связано с витгенштейновским пониманием значения, правил и многого другого? Чтобы понять, почему Макдауэлл придает такое значение квиетизму, считая его основополагающей методологической установкой Витгенштейна, можно обратиться к словам другого философа, который рассматривал философию позднего Витгенштейна в похожем ключе. В одной из ранних своих статей Макдауэлл цитирует слова Стэнли Кэвелла в качестве иллюстрации своего отношения к философии Витгенштейна:

Мы учим слова и обучаем других этим словам в определенных контекстах. Затем от нас ожидают, – как и мы ожидаем того же от других, – что мы сможем проецировать эти слова в другие контексты. Ничто не гарантирует нам того, что эти проекции состоятся (в частности, ни схватывание универсалий, ни осознание свода правил), как и ничто не гарантирует нам того, что мы будем осуществлять или понимать одни и те же проекции. Все, что

¹⁰ McDowell J. *Mind, Value, and Reality*. Cambridge (MA), 1998. P. 371. Пол Реддинг считает, что уже начиная с «Логико-философского трактата» квиетизм Витгенштейна заключался в работе на два фронта. С одной стороны, подобно Канту, Витгенштейн отрицал возможность сказать что-то осмысленное о мире как едином целом. Ощущение мира как целого – это то, что относится к мистическому и невыразимому. Осмысленно говорить можно только об определенных аспектах мира, как это делают, например, естественные науки. Но, с другой стороны, это не значит, что, как полагали логические позитивисты, мы должны быть привержены натурализму в философии, поскольку предложения естественных наук не имеют ничего общего с философией (см. § 6.53): «Вопреки раннему Расселу, [Витгенштейн] отрицал “докритическую” идею о том, что мы можем познавать содержательные истины относительно мира, не опираясь на чувственный опыт, т.е. идею выведения содержательного онтологического знания из логики. Однако, предвосхищая позитивистов, он отрицал и то, что это “критическое” движение оставляет нас только с натуралистической философией. Таким образом, его “квиетизм”, который получает свое продолжение у Макдауэлла, можно рассматривать как стратегию сохранять оппозицию на эти два фронта» (*Redding P. Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge, 2007. P. 236).

¹¹ McDowell J. *Mind, Value, and Reality*. P. 372.

¹² McDowell J. *Mind and World*. P. xxiii–xxiv.

мы делаем, зависит лишь от того, что мы разделяем с другими наши интересы, эмоции, реакции, чувство юмора, чувство значимости и удовлетворения, а также наше понимание того, что является оскорблением, сходством, упреком, прощением, или когда мы имеем дело с утверждением, просьбой или объяснением – короче, от всего того круговорота организма, который Витгенштейн называет «формами жизни». Человеческая речь и деятельность, здравомыслие и общность основаны именно на этом – ни больше ни меньше. Увидеть это настолько же просто, насколько и трудно, и настолько же трудно, насколько и (а также потому что) страшно¹³.

Комментируя этот отрывок, Макдауэлл отмечает: «Страх, о котором говорит Кэвелл в конце этого замечательного пассажа это своего рода головокружение от мысли о том, что нет ничего, что удерживало бы нас, так сказать, в одной колее, кроме общих для нас форм жизни»¹⁴. Например, нам может казаться, что общего участия в таком «круговороте организма» недостаточно для того, чтобы, употребляя какое-то слово или продолжая числовой ряд согласно определенному правилу, мы все делали одно и то же (или просто то же самое, что и раньше). Нам может казаться, что единственное, на что мы можем рассчитывать в этом случае – это только случайная согласованность различных субъективностей, – согласованность, не основанная ни на чем объективном. Именно в этот момент и именно по этой причине, дабы избавиться от этого головокружения, мы можем апеллировать к универсалиям или своду правил в качестве надежного и объективного основания, благодаря которому мы все движемся как бы в одной колее (будь то в математике или в повседневном словоупотреблении). Представление о правилах как об уходящих в бесконечность рельсах должно якобы вернуть нам уверенность и твердую почву под ногами¹⁵. В этом случае понимание и следование правилу предстает как результат работы некоего психологического механизма, действия которого независимы от нашей вовлеченности в описанный Кэвеллом «круговорот организма».

Эффективная работа такого психологического механизма обусловлена тем, что наши «ментальные колеса» соприкасаются с рельсами, которые существуют объективно и не зависят от общих форм жизни, как бы выходя за их пределы¹⁶. Независимо от того, как мы понимаем объективность этих правил и неумолимость действий этого психологического механизма, мы уже рассматриваем их как трансцендентные по отношению к «круговороту организма». Нам необходимо занять отстраненную точку зрения, чтобы вообще задаваться вопросом о том, не является ли наше понимание того, что мы делаем, иллюзорным¹⁷. Иными словами, «это идея о том, что отношение наших арифметических размышлений и языка к той реальности, которую они описывают, можно рассматривать не только исходя из самой математической практики, но и, так сказать, со стороны (from sideways on), – с точки зрения, независимой от любых человеческих действий и реакций, которые и помещают эти практики в наш “круговорот организма”»¹⁸. Макдауэлл

¹³ Cavell S. The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy // Cavell S. Must We Mean What We Say? A Book of Essays. Cambridge, 1976. P. 52.

¹⁴ McDowell J. Mind, Value, and Reality. P. 61.

¹⁵ Ibid. P. 61.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid. P. 63.

¹⁸ Ibid. P. 207–208.

называет такое представление об отстраненной точке зрения платонизмом, поскольку именно с этой внешней точки зрения, которая независима от того, что происходит, например, в математической практике, следование правилу видится как работа некоего механизма¹⁹. Однако такое представление – это не более чем утешительный миф, который не способен избавить нас от упомянутого головокружения, предлагая лишь иллюзию безопасности:

Понятно, почему платоновское представление может обещать нам успокоение, когда мы страдаем от этого головокружения, опасаясь, что витгенштейновский взгляд приведет к тому, что независимая истина арифметики растворится в наборе простых случайностей из естественной истории человека [...] Если мы привязаны к представлению о правилах как о рельсах, то мы склонны думать, что отвергнуть это представление – значит допустить, что, например, в математике все позволено²⁰.

Очевидно, что дилемма «платонизм или релятивизм» вводит в заблуждение. Поэтому многие философы предлагают третью альтернативу – в духе того, что Макдауэлл называет «социальным прагматизмом», когда основания для объективности ищутся уже по эту сторону «круговорота организма». Однако задача этой альтернативы – все тот же теоретизирующий поиск твердой почвы под ногами и избавление от головокружения. Речь здесь по-прежнему идет о внешней точке зрения, которая заставляет философов выдвигать все новые содержательные теории, *объясняющие* нашу лингвистическую или математическую практику. Поэтому все, что Макдауэлл говорит о платонизме, можно отнести и к теориям социального прагматизма. При чем сторонники этих теорий рассматривают любой отказ присоединиться к ним как возвращение к платонизму. Тем самым они создают новую ложную дилемму, когда основания для объективности надо искать либо в трансцендентных правилах, либо в имманентных социальных практиках.

Однако отказ релятивизировать математическую истину и сводить ее к естественной истории человека еще не означает, что мы в этом случае обязательно должны занимать внешнюю точку зрения, характерную для платонизма. Мы говорим, что возведение 13 в квадрат равняется 169 не потому, что большинство людей считает этот результат убедительным, – скорее наоборот, большинство людей считает этот результат убедительным, потому что 13 в квадрате и *есть* 169. Именно философское головокружение заставляет нас ошибочно полагать, что подобные заявления – это проявление платонизма, т.е. что мы при этом исходим не из нашей обычной математической практики, а из воображаемой независимой перспективы. Поэтому, заключает Макдауэлл, мы должны правильно определить ту перспективу, исходя из которой отказываемся релятивизировать математическую истину²¹.

Вот здесь-то на сцене и появляется квиетизм Макдауэлла, который состоит в том, что мысль о нашей вовлеченности в «круговорот организма» на самом деле не должна вызывать у нас головокружения. Наоборот, для того чтобы избавиться от этого головокружения, мы должны «отказаться

¹⁹ При этом он специально оговаривает, что имеет в виду не философию Платона, а, скорее, то, что называют платонизмом в философии математики. Платонизм здесь – это еще и то расхожее представление, которое с исторической точки зрения имеет лишь отдаленное отношение к Платону. См.: *McDowell J. Mind and World*. P. 77 n. 7, 110.

²⁰ *McDowell J. Mind, Value, and Reality*. P. 208.

²¹ *Ibid.* P. 208.

от идеи о том, что философское размышление о рассматриваемых здесь практиках должно занимать некую внешнюю точку зрения, как бы по ту сторону нашей погруженности в известные нам формы жизни»²². Иными словами, избавление от этого головокружения заключается в осознании того, что отсутствие трансцендентного или имманентного основания для наших практик на самом деле не имеет никакого значения и не ставит эти практики под угрозу²³. И тогда квиетизм как отказ искать эти основания – это просто отказ от бессмысленной работы. Макдауэлл пишет:

Раз уж мы почувствовали головокружение, то представление о правилах как о рельсах дарует нам только иллюзорный комфорт. Все, что нам нужно – это не утешение – мысль о том, что у нас все-таки есть под ногами твердая почва, – а прежде всего перестать чувствовать это головокружение. Итак, если мы просто, самым обычным образом погружены в наши практики, то мы не задаемся вопросом, как отношение этих практик к миру могло бы выглядеть извне, и мы не чувствуем потребность в прочном основании, которое можно было бы обнаружить с этой внешней точки зрения. Поэтому мы были бы защищены от этого головокружения, если бы перестали полагать, что отношение некоторой части нашего мышления и языка к реальности надо рассматривать с точки зрения, которая была бы независима от той точки зрения, что укоренена в нашей человеческой жизни и делает наши мысли тем, чем они для нас являются²⁴.

Очевидно, что все то же самое можно сказать и об имманентных основаниях, к которым апеллируют сторонники социального прагматизма. В примечании к данному пассажиру Макдауэлл добавляет: «Это непростой рецепт. Возможно, понимание того, как перестать поддаваться соблазну представлять себе внешнюю точку зрения, стало бы тем открытием, которое позволило бы нам переставать философствовать, когда мы этого захотим (ср. ФИ, § 133)»²⁵. Но как совершить это открытие, позволяющее нам не испытывать философское головокружение?

III

Возможно, мы лучше поймем предложенный Макдауэллом рецепт, если описанное им головокружение будем рассматривать как эпистемологическую тревогу, а отстраненный внешний взгляд – не как способ избавиться от этой тревоги, а, наоборот, как ее источник. Макдауэлл следующим образом описывает этот источник тревог современной философии. Свою главную задачу философы, как правило, видят в преодолении различного рода дуализмов. Однако, даже когда они считают эти дуализмы лишь пережитками прошлого или метафизическими предрассудками, поставив им в принципе правильный диагноз, обычно они лечат только симптомы, а не саму болезнь. Пропasti, которые им надо преодолевать, например, между субъектом и объектом, мышлением и миром, фактом и ценностью, свободой и детерминизмом, наблюдаемым поведением и чужим сознанием, звуками и смыслом, – это только симптомы, производные от основного дуализма:

²² McDowell J. *Mind, Value, and Reality*. P. 63.

²³ Ibid. P. 207.

²⁴ Ibid. P. 211.

²⁵ Ibid.

между разумом и природой. Но, даже обнаружив этот общий источник всех философских дуализмов, философы все равно действуют характерным для них способом – они пытаются *преодолеть* эту пропасть между разумом и природой, принимая ее за чистую монету. Отсюда и их потребность в конструктивной философии, которая призвана выполнить эту задачу.

Преодолевать эту пропасть можно с любой стороны. Однако при этом не вызывает сомнения то, чем та или иная сторона является в рамках данного дуализма. Иными словами, у нас уже есть готовая *концепция* того, какими ресурсами мы располагаем на той или другой стороне этой пропасти. Например, мы уже в целом согласны с тем, что такое природа, общество, опыт, содержание сознания и т.д. Именно из этого готового материала и будет выстраиваться аналог противоположной стороны, – иными словами, ей будет дано *объяснение*. Поэтому преодоление дуализма может считаться успешным только в той мере, в какой нам удастся приблизиться к построению точной модели противоположной стороны. (Например, феноменалистская редукция в философии сознания ничем не отличается от натуралистской, поскольку обе действуют в одном ключе, даже если диапазон задач у них разный.) Философские идеи Витгенштейна часто именно так и рассматривают, когда с их помощью пытаются преодолеть разрыв между нормативностью языкового значения и природой. Только при этом в ход идут диспозиции, поведение, социальные практики и т.д. Но важное во всем этом – то, что природу всегда понимают в духе философов Нового времени, т.е. как сферу законоподобных обобщений или, по выражению Макса Вебера, как «расколдованную» природу. В этом случае обычно занимают сторону природы, а нормы и значения, соответственно, оказываются по другую сторону пропасти. Любая попытка опереться на эту другую сторону, как правило, и предстает в виде наивного платонизма, вызывающего у философов ощущение чего-то сверхъестественного и необъяснимого. Поэтому они считают себя обязанными построить из «естественных» материалов по эту сторону (звуки, диспозиции, поведение, стимулы и т.д.) максимально похожее подобие того, что находится якобы на другой стороне²⁶.

В качестве альтернативы такому подходу Макдауэлл цитирует следующие слова Витгенштейна: «Говоря, *полагая*, что происходит то-то, мы с этим нашим полаганием не останавливаемся где-то перед фактом, но имеем в виду: *это – происходит – так*» (ФИ, § 95). Данное замечание, по выражению Витгенштейна, имеет форму трюизма. Но суть этого трюизма, говорит Макдауэлл, можно было бы выразить и «более высокопарным слогом» (который, конечно, вряд ли понравился бы Витгенштейну): не существует онтологической пропасти между тем, о чем мы можем думать, и тем, что имеет место, т.е. между нашим мышлением и миром. В тех случаях, когда мы не ошибаемся, «то, что мы думаем, и *есть* то, что имеет место [...] можно думать, например, что *весна пришла*, и то же самое положение дел, т.е. что *весна пришла*, может иметь при этом место»²⁷. Разумеется, отсутствие пропасти между мышлением и миром можно понимать по-разному, например в духе идеализма или релятивизма. Кроме того, это еще не означает отказ от дуализма разума и природы, который по-прежнему фигурирует, например, в разных

²⁶ McDowell J. Mind and World. P. 94.

²⁷ Ibid. P. 27.

вариантах натурализованной эпистемологии. Такая эпистемология как раз и стремится представить мышление как естественный феномен в ряду прочих.

Однако Макдауэлл делает здесь совершенно иной вывод: в силу отсутствия пропасти между действующим и мыслящим субъектом, с одной стороны, и миром – с другой, основания для действий и мышления субъекта находятся в *самом* мире. Как известно, Дональд Дэвидсон отождествил субъективные (внутренние) основания для действий (reasons) с причинами (causes). Макдауэлл в данном случае делает как бы обратный ход – он помещает *разумные* основания наряду с причинами во внешнюю реальность. Но именно последнее обстоятельство многих и останавливает: им видится что-то мистическое в самой идее того, что не просто стимулы, а нормы или разумные основания находятся во внешней реальности, как бы ожидая, когда наш взор обратится на них²⁸. Если они обладают такой автономией от нас, то это больше похоже на платонизм. Именно поэтому в качестве альтернативы нам предлагают возможность реконструировать нормы и разумные основания из посюсторонних ресурсов (в рамках натурализма или социального прагматизма), которые при этом были бы независимы от этих норм и разумных оснований. И якобы размышления Витгенштейна о нашем участии в социальном взаимодействии указывают на то, как можно было бы выполнить эту философскую задачу.

Макдауэлл признает, что идея автономии норм, и в частности языкового значения, действительно похожа на платонизм. Однако не всякий платонизм относительно значения и норм подразумевает традиционно приписываемую платонизму мистику в том, что касается их существования. По сути, Макдауэлл здесь как бы переворачивает утверждение о том, что значение слова – это его употребление: теперь употребление (или поведение согласно правилу) во многом зависит от автономии значения. Именно автономия значения позволяет нам говорить о том, каковы вещи в реальности, и обеспечивает взаимопонимание в самых разных контекстах и ситуациях. И наоборот, отрицание автономии значения ставит под вопрос как понимание нами друг друга, так и объективность мира в целом. Если значение зависит только от одобрения обществом определенного поведения, то и объективное положение вещей зависит от того, какие суждения об этом положении вещей общество одобряет. Макдауэлл считает, что этот вывод неприемлемый и что в целом такой подход прямо противоречит квиетистской установке Витгенштейна²⁹. Последняя в том и заключается, что мы должны оставить в покое наши наивные представления о языке и значении.

Но если значение не следует понимать в духе традиционного платонизма и одновременно не следует сводить к социальным практикам употребления, то как вообще такое значение возможно? Макдауэлл, однако, считает, что именно вопрос «как возможно значение?» вызывает у нас ощущение чего-то таинственного и сверхъестественного. «Этот вопрос, – говорит Макдауэлл, – кажется насущным, только если мы рассматриваем мир как нечто враждебное по отношению к значению, – с этой точки зрения кажется, что задача философии заключается в том, чтобы, насколько это возможно, втиснуть в мир нечто очень похожее на нашу прежнюю концепцию значения»³⁰.

²⁸ McDowell J. Mind and World. P. 92.

²⁹ Ibid. P. 93.

³⁰ Ibid. P. 176.

На самом деле, считает Макдауэлл, «человеческая жизнь, наш естественный способ бытия уже сформированы значением»³¹. Витгенштейн говорит: «Приказывать, спрашивать, рассказывать, болтать – в той же мере часть нашей натуральной истории, как ходьба, еда, питье, игра» (ФИ, § 25). И нам нет необходимости, добавляет Макдауэлл, *еще раз* объединять «нашу естественную историю» с природой. Именно эта атмосфера чего-то таинственного и необъяснимого, сопровождающая вопросы об «условиях возможности», является главной мишенью для Витгенштейна – она требует философского экзорцизма, а не поиска ответов на эти вопросы. Задача философии состоит как раз в том, чтобы найти то неявное допущение, которое делает эти вопросы – как найти в этом мире место значению, нормам, сознанию или свободе воли – трудными в наших глазах³². Иными словами, если противопоставление разума и природы – это главная причина философских «головных болей», то лучшее лекарство от них – квиетизм в отношении именно этого противопоставления, а не просто в отношении философских проблем.

Действительно, нет ничего теоретически сложного и непонятного в том, что я машинально (слепо) следую в том направлении, которое указывает дорожный знак. Однако для философа этот дорожный знак каким-то *загадочным* образом выражает правило и определяет, какое поведение соответствует ему, а какое нет. В «Философских исследованиях» есть следующий характерный диалог:

«Как возможно, чтобы определенное выражение правила – скажем, дорожный знак – влияло на мои действия? Какая связь имеет здесь место?» – Да хотя бы такая: я приучен особым образом реагировать на этот знак и теперь реагирую на него именно так.

Но этим ты задал лишь причинную связь, лишь объяснение, как получилось, что наши движения теперь подчинены дорожным указателям. О том же, в чем, собственно, состоит это следование-указаниям-знака, ты ничего не сказал. Ну как же, я отметил еще и то, что движение человека регулируется дорожными указателями лишь постольку, поскольку существует регулярное их употребление, практика (ФИ, § 198).

Для Витгенштейна, считает Макдауэлл, таинственность нормативного измерения возникает не от недостатка теории, а лишь из-за того, что мы, задаваясь подобными вопросами, забываем нечто само собой разумеющееся. Эта таинственность в отношении нормативного измерения практики лишь иллюзия теоретического затруднения, которая исчезает, как только мы вспоминаем то, что до поры не вызывало у нас «философского удивления». Например, значение правила «прибавляй два» для построения последовательности чисел может казаться философу чем-то непонятным и обладающим сверхъестественной силой (если, конечно, он не считает, что оно зависит от одобрения определенного сообщества). Ведь в таком случае оно уже каким-то образом содержит в себе все будущие применения этого правила. Однако Макдауэлл считает, что здесь нет ничего сверхъестественного. Не мысль о том, что правило содержит в себе свои будущие применения, является мишенью для Витгенштейна, а само ощущение чего-то сверхъестественного, тогда как с самой мыслью все в порядке. Макдауэлл приводит следующие слова Витгенштейна:

³¹ McDowell J. Mind and World. P. 95.

³² Ibid. P. xxiii–xxiv.

«Но я имею в виду не то, что происходящее со мною сейчас (в момент уяснения смысла) каузально и эмпирически определяет будущее употребление, а что некоторым странным образом само это употребление в каком-то смысле уже присутствует». Но ведь «в каком-то смысле» это так! По сути дела, в том, что ты говоришь, неверно лишь выражение «странным образом». Все остальное верно (ФИ, § 195).

Иными словами, Витгенштейн выступает *не* против платонизма, характерного для нашей «наивной семантики», а против сопровождающей его в глазах философов ауры сверхъестественного³³. Поэтому Макдауэлл считает, что лучший способ понять Витгенштейна – это *натурализованный* платонизм³⁴. «Проблема, – говорит он, – не в самих платоновских мыслях. В рамках натурализованного платонизма у них нет ауры сверхъестественного»³⁵. Причем натурализованный платонизм здесь надо понимать не как очередную философскую доктрину, а, скорее, как общее название для витгенштейновских «напоминаний» о том, что мы на самом деле не нуждаемся ни в какой конструктивной философии³⁶. Такой платонизм можно считать как бы оборотной стороной или ключом к витгенштейновскому квиетизму.

IV

Итак, натурализованный платонизм не отделяет логическое пространство разумных оснований (т.е. нормы и значения) от природы, поскольку не рассматривает природу как сферу закона, в которой последнее слово всегда за естественными науками. В противном случае наша связь с этими разумными основаниями, наша способность реагировать на них действительно выглядели бы сверхъестественными, а мы, как рациональные животные, принадлежали бы двум мирам одновременно – одной ногой в мире природы, другой – в пространстве разумных оснований. Открытость нормам и значениям в восприятии внешней реальности является результатом воспитания (не дрессировки!) и постепенной реализации наших естественных наклонностей и способностей. Короче говоря, результатом того, что Макдауэлл называет формированием нашей *второй природы*³⁷. Макдауэлл прибегает к этому аристотелевскому понятию в качестве модели для прояснения того, каким образом мы вообще становимся открыты для восприятия разумных оснований в окружающей нас реальности.

Согласно Макдауэллу, для Аристотеля этические требования автономны в том смысле, что они не зависят от человеческой воли, но и не выводятся

³³ Во многом схожей интерпретации придерживается Дэвид Финкельштейн (см.: *Finkelstein D. Wittgenstein on Rules and Platonism // The New Wittgenstein. L., 2000. P. 67–69*). В частности, он подчеркивает, что предлагаемую им точку зрения можно было бы назвать *невинной* разновидностью платонизма, которая совпадает с натурализованным платонизмом Макдауэлла: «...любого, кто утверждает, что правило может автономно предписывать какой-то один образ действий, а не другой, можно было бы назвать “платоником”, а затем добавить, что, согласно Витгенштейну, существует тривиальная, неметафизическая разновидность платонизма, в рамках которой мы не рассматриваем правила (или их значения) как нечто удивительное» (*ibid.* P. 72–73 n. 37).

³⁴ *McDowell J. Mind and World. P. 92.*

³⁵ *Ibid.* P. 176–177.

³⁶ *Ibid.* P. 95.

³⁷ *Ibid.* P. 84.

из совершенно нейтральных фактов природы. Они существуют независимо от того, знаем мы о них или нет. (Макдауэлл признает, что в пику многим биологизирующим подходам приписывает здесь Аристотелю определенную разновидность платонизма³⁸.) Однако эти требования не чужды тому, что происходит в человеческой жизни, а также тому, как человек обретает практическую мудрость. В этом смысле они принципиально *достижимы* для человека. Для этого человек должен усвоить благодаря воспитанию определенный образ мысли и поведения. Только так он станет восприимчивым к этим требованиям: воспитание и жизненный опыт раскроют его глаза на эту часть пространства разумных оснований, придав тем самым определенную *форму* его жизни. Однако, по мнению Макдауэлла, «формирование этического характера, придающее определенную форму практическому интеллекту, – это частный случай более общего феномена – инициации в концептуальные способности, которая подразумевает отзывчивость на другие рациональные требования, помимо этических. Такая инициация – это просто часть того, что значит для человеческого существа достичь зрелости»³⁹. В таком обобщенном виде формирование второй природы соответствует тому, что в немецкой философии выступает как *Bildung*. И поскольку наша способность к обучению является естественной, то *Bildung* не отчуждает человека от природы, а формирует его вторую природу. Иначе говоря, у человека формируется восприимчивость ко всему пространству разумных оснований, а не только к этическим требованиям. Именно в этом смысле приписываемый Аристотелю платонизм является натурализованным.

Значение, говорит Макдауэлл, это не таинственный подарок, полученный от того, что находится как бы по ту сторону природы. То, как наши жизни оформляются с помощью разума, – это естественный, а не мистический процесс⁴⁰. Понятие второй природы призвано снять напряжение между естественным и разумным: теперь не только пространство разумных оснований натурализовано, но и сама природа «частично заколдована» с помощью понятия второй природы: «Такая точка зрения – это натурализм второй природы, и я предположил, что мы в равной степени можем рассматривать ее как натурализованный платонизм»⁴¹. Действительно, пространство разумных оснований обладает определенной автономией и не выводится из того, что характеризует человека лишь с биологической точки зрения. Однако это не платонизм в традиционном понимании, поскольку пространство разумных оснований «конституируется не в полной изоляции от всего сугубо человеческого»⁴². Макдауэлл справедливо замечает, что категория социального очень важна – без нее ни о каком *Bildung* не могло бы быть и речи. Тем не менее наша вторая природа не сводится только к социальному. Иначе между первой и второй природой (биологическим и социальным) снова возникла бы пропасть, которую надо было бы преодолевать. Следовательно, вещи и события получают свое значение в наших глазах благодаря тому, что мы взаимодействуем не только с другими людьми, но и с самим миром.

Открытие сферы закона – это, безусловно, достижение науки Нового времени. В этом смысле Макдауэлл выступает не с позиций антисциентизма.

³⁸ McDowell J. Mind and World. P. 83.

³⁹ Ibid. P. 84.

⁴⁰ Ibid. P. 88.

⁴¹ Ibid. P. 91.

⁴² Ibid. P. 92.

«Частично заколдованная природа» не означает «реабилитацию идеи о том, что в падении воробья или в движении планет заложен какой-то смысл подобно тому, как он содержится в тексте. Урок современности в том и заключается, что сама по себе сфера закона лишена смысла; составляющие ее элементы не связаны друг с другом теми же отношениями, которые конституируют пространство разумных оснований. Однако если мы останавливаемся на этом, то уже не можем в полной мере понять, каким образом мы схватываем в опыте даже лишены смысла события, характерные для сферы закона»⁴³. На самом деле природа не исчерпывается сферой научных законов и не тождественна ей. В противном случае было бы непонятно, какое место в этой природе занимает разум человека и его концептуальные способности (если, конечно, мы не постулируем для этого некую сверхъестественную реальность). Иными словами, вместо натуралистского редукционизма концептуальных способностей человека к сфере закона необходимо отказаться от редукции самой природы к этой сфере закона. Тем самым мы позволим логическому пространству разумных оснований стать частью природы, но уже в качестве *второй* природы.

Наконец, с помощью понятий *Bildung* и второй природы мы можем объяснить, каким образом опыт восприятия внешнего мира получает свое концептуальное содержание. Это возможно благодаря тому, что концептуально структурирована *сама* воспринимаемая в нем реальность. Наши переживания не обладали бы объективным содержанием, если бы то, что они репрезентируют, само не обладало концептуальной структурой. Более того, они не обладали бы в этом случае вообще никаким концептуальным содержанием. Реальность накладывает на человеческое мышление рациональное (в силу наличия у нее концептуальной структуры), а не только каузальное ограничение. В свою очередь, тот факт, что концептуально структурированы как внешняя реальность, так и человеческий опыт, говорит о том, что в целом между разумом человека и природой нет никакого противопоставления – в понятии второй природы они объединяются. Человеческий разум наконец становится *частью* природы. А мы тем самым избавляемся от того напряжения между ними, которое индуцирует философские проблемы.

V

Конечно, все это сказано довольно «непростыми» словами, или, как говорит Макдауэлл, «высокопарным слогом». Однако и сам Витгенштейн не всегда пользовался «простыми словами» – «Логико-философский трактат» написан «высокопарным слогом», который, по замыслу Витгенштейна, в конечном счете надо было отбросить. На самом деле то, как Макдауэлл читает Витгенштейна, убедительно показывает, что квиетизм здесь означает не столько воздержание от «непростых» слов, сколько определенную *установку*, в свете которой можно было бы оценить то, как эти слова участвуют в «круговороте организма». Кроме того, как верно замечает Макдауэлл, язык традиционной философии может быть использован не для того, чтобы решать ее проблемы, а для того, чтобы получить право не беспокоиться об их решении⁴⁴.

⁴³ McDowell J. Mind and World. P. 97.

⁴⁴ Ibid. P. 155 n. 30.

Мы могли бы прояснить и одновременно подытожить позицию Макдауэлла в этом вопросе с помощью одного сравнения. В качестве менее «высокопарного» аналога для «непростых» слов Макдауэлла о второй природе можно воспользоваться центральным для философии Кэвелла понятием обычного (*ordinary*). Но только если для Кэвелла обычное характеризует прежде всего наши высказывания в повседневной жизни, то в контексте второй природы, о которой пишет Макдауэлл, это понятие будет охватывать уже весь наш опыт, в том числе и на уровне восприятия. Соответствующее расширение тогда получит и предложенное Макдауэллом понимание витгенштейновского квиетизма.

Во-первых, феноменологически пространство разумных оснований предстает как то, что является обычным для человека. Иначе говоря, о структуре этого логического пространства можно судить по тому, как складывается для нас сфера обычного в нашей жизни. Именно поэтому это логическое пространство не может быть абсолютно автономным от того, что делают люди. С другой стороны, это не значит, что обычное имеет субъективный или конвенциональный статус в смысле «обычное смотря для кого». Действительно, обычное не сводится к привычному, поскольку в обычном всегда есть место непривычному – сюрпризам, открытиям и аномалиям. Обычное – это скорее точка отсчета в том «водовороте организма», в который мы изначально вовлечены и в котором только задним числом можем выделить нечто привычное или непривычное для нас. Все необычное в этом смысле локально или, если угодно, является способом данности обычного. Обычное поэтому совпадает с *принципиально* мыслимым, а не с тем, что мы *действительно* мыслим (или привыкли мыслить) в тех или иных случаях. Иными словами, объективность обычного означает, что оно выходит за пределы нашего мышления, не будучи при этом полностью независимым от человеческой деятельности как таковой.

Во-вторых, в силу своей тривиальной осмысленности обычное обладает той самой концептуальной структурой, которую Макдауэлл приписывает объективной реальности. Именно благодаря этой структуре обычное представляет нам *разумные* доводы и основания для наших убеждений и действий (в какой мере они рациональны – это уже другой вопрос). Поэтому обычное может служить аналогом для еще одного понятия в работах Макдауэлла – «открытость реальности». Действительно, если мы открыты реальности и всегда уже имеем к ней доступ, то именно в качестве концептуально структурированной реальности, вещам и событиям которой мы всегда уже тем или иным образом придаем смысл.

В-третьих, именно с этого обычного доступа к реальности надо начинать анализ *необычных* философских проблем – почти все они так или иначе подразумевают, что часть нашей реальности каким-то загадочным образом ускользает от нас. Впрочем, даже если философы не отрицают наличие у нас доступа к той или иной области реальности, они тем не менее требуют объяснения – разумеется, философского – этого доступа, иначе он якобы не будет нам гарантирован. Традиционные философские проблемы поэтому можно было бы охарактеризовать как проблемы когнитивного доступа к определенной части нашей обычной реальности (или к реальности в целом). Препятствием к этому доступу выступают, как правило, концепции необычной ошибки, например, в восприятии (аргумент от иллюзии), в рациональном обосновании (пирроновский скептицизм), в самосознании

(проблема тождества личности) или в понимании значения слова (парадокс следования правилу). Необычными эти ошибки кажутся потому, что являются результатом того, что мы предполагаем некий неустранимый зазор между нами и миром, так что мы всегда и во всем можем не совпадать с этим миром. Необычное здесь обладает уже глобальным, метафизическим характером, а обычное, утрачивая свой объективный характер, понимается только как привычное и потенциально ошибочное. Поэтому можно сказать, что именно концепции необычной ошибки являются источником той таинственной, мистической ауры, которой наделены многие философские проблемы (и в первую очередь, конечно, проблема объективной реальности).

И наконец, в-четвертых, мы можем спросить: откуда у нас взялось это представление о необычной (метафизической) ошибке? И вот здесь стоит обратить внимание на то, что сверхъестественным и удивительным для философов часто оказывается то, что характеризует *восприятие* человеком мира. Правила, значения, чужие сознания, ценности, свобода воли и т.д. – все эти «проблемные» в глазах философов понятия предстают как что-то необычное, что никак не может вписаться в мир, каким его понимает современная наука. Поэтому ответ на поставленный вопрос можно сформулировать следующим образом. Противопоставление разума и природы, которое, согласно Макдауэллу, задает тон в современной философии, заключается в том, что человек прежде всего *себя* как нечто необычное противопоставляет природе. Действительно, если все эти «трудные» понятия и являются метафизически необычными, то только потому, что мы привыкли свой разум считать чем-то необычным. Поэтому и все, что относится к использованию человеком своих концептуальных способностей, также считается чем-то необычным и противопоставленным объективному миру. С этим согласны даже те, кто разделяет бескомпромиссную точку зрения радикального натурализма. Именно поэтому, отталкиваясь от концепции «расколдованного» мира, частью которого человек себя считает (но из которого при этом изгнаны все правила, значения, ценности, нормы и т.д.), он пытается восстановить связь с этими магическими вещами своего разума, чтобы хоть как-то оправдать их существование в своих глазах. И здесь уже неважно, хочет ли он при этом объяснить их с научной точки зрения или же объявляет метафизически необъяснимыми.

Итак, если противопоставление разума и природы – это своего рода изнанка многих философских проблем и предлагаемых для них решений, то интуитивная понятность такого противопоставления часто предстает как *забывание* об обычном и очевидном. Так, Витгенштейн пишет:

Наиболее важные для нас аспекты вещей скрыты из-за своей простоты и повседневности. (Их не замечают, – потому что они всегда перед глазами.) Подлинные основания исследования их совсем не привлекают внимания человека. До тех пор пока *это* не бросится ему в глаза. – Иначе говоря: то, чего мы [до поры] не замечаем, будучи увидено однажды, оказывается самым захватывающим и сильным (ФИ, § 129).

Витгенштейновский квинтизм поэтому можно рассматривать как напоминание об обычном, т.е. как напоминание о том, что у нас всегда уже есть доступ к реальности. Этой реальностью могут быть чужие сознания, значения, нормы, ценности и в конечном счете сам внешний мир. В таком случае если обычное – это то, в чем разум и природа не противопоставлены, то

обычное как установка – это всего лишь напоминание об отсутствии этого противопоставления миру⁴⁵. Отсутствие такого противопоставления не то, что надо доказывать, а то, с чего надо начинать. В этом, на наш взгляд, и заключается смысл витгенштейновского квиетизма как метода.

Список литературы

- Витгенштейн Л.* Философские исследования // *Витгенштейн Л.* Философские работы / Пер. с нем. М.С. Козловой, Ю.А. Асеева. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. С. 75–320.
- Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2004. 400 с.
- Иванов Д.В.* Квиетизм Витгенштейна, Макдауэла и Рорти // Вопросы философии. 2020. № 10. С. 181–191.
- Brandom R.* Making It Explicit. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1994. 768 p.
- Cavell S.* The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy // *Cavell S.* Must We Mean What We Say? A Book of Essays. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. P. 44–72.
- Finkelstein D.* Wittgenstein on Rules and Platonism // *The New Wittgenstein* / Ed. by A. Crary and R. Reed. L.: Routledge, 2000. P. 53–73.
- McDowell J.* Mind and World. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1996. 224 p.
- McDowell J.* Mind, Value, and Reality. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1998. 416 p.
- McDowell J.* Wittgensteinian «Quietism» // *Common Knowledge*. 2009. Vol. 15. No. 3. P. 365–372.
- Redding P.* Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 252 p.
- Sellars W.* Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes. L.: Routledge; Kegan Paul, 1968. 246 p.
- Wright C.* Rails to Infinity: Essays on Themes from Wittgenstein's Philosophical Investigations. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2001. 494 p.

In simple words: McDowell reads Wittgenstein*

Garris S. Rogonyan

National Research University "Higher School of Economics". 16 Soyuz Pechatnikov Str., Saint-Petersburg, 190008, Russian Federation; e-mail: grogonyan@hse.ru

The article examines the arguments of John McDowell in favor of quietism as the main methodological attitude of Ludwig Wittgenstein. McDowell shows that we cannot ignore Wittgenstein's quietism without compromising our understanding of his ideas about linguistic meaning and rule-following. The main obstacle to understanding the role of quietism in Wittgenstein's philosophy is the opposition between reason and nature. Therefore, the article discusses the arguments in favor of what McDowell calls Wittgenstein's

⁴⁵ Квиетизм, иначе говоря, это что-то вроде феноменологической установки, если, конечно, естественную установку при этом понимать как некритичное и дорефлективное допущение об исключительности человеческого разума и его места в природе. Такое допущение, будучи изначально теоретическим, пронизывает все наше мышление и восприятие мира. Причем сама эта естественная установка сформирована натурализмом Нового времени, под «чарами» которого, как говорил Эдмунд Гуссерль, мы до сих пор находимся (см.: *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С. 86).

* The publication was prepared within the framework of the Academic Fund Program at the HSE University in 2020–2021 (grant No. 20-01-030).

naturalized platonism, which aims to overcome this opposition. McDowell reveals the essence of naturalized platonism with the help of the concept of “second nature” that characterizes human conceptual capacities. The article also proposes such an understanding of Wittgenstein’s quietism, in which it is not only a theoretical but also a practical attitude to the perception of the world.

Keywords: Ludwig Wittgenstein, John McDowell, quietism, platonism, naturalism, rule-following, second nature

For citation: Rogonyan, G.S. “Prostymi slovami: Makdauell chitaet Vitgenshteina” [In simple words: McDowell reads Wittgenstein], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 4, pp. 126–143. (In Russian)

References

- Brandom, R. *Making It Explicit*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994. 768 pp.
- Cavell, S. “The Availability of Wittgenstein’s Later Philosophy”, in: S. Cavell, *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976, pp. 44–72.
- Finkelstein, D. “Wittgenstein on Rules and Platonism”, *The New Wittgenstein*, ed. by A. Crary and R. Reed. London: Routledge, 2000, pp. 53–73.
- Husserl, E. *Krizis evropejskih nauk i transcendental'naya fenomenologiya* [The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy], trans. by D.V. Sklyadnev. St. Petersburg: Vladimir Dal’ Publ., 2004. 400 pp. (In Russian)
- Ivanov, D.V. “Kvietizm Vitgenshtejna, Makdauela i Rorti” [Quietism of Wittgenstein, McDowell and Rorty], *Voprosy filosofii*, 2020, No. 10, pp. 181–191. (In Russian)
- McDowell, J. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996. 224 pp.
- McDowell, J. *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. 416 pp.
- McDowell, J. “Wittgensteinian ‘Quietism’”, *Common Knowledge*, 2009, Vol. 15, No. 3, pp. 365–372.
- Redding, P. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 252 pp.
- Sellars, W. *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. London: Routledge; Kegan Paul, 1968. 246 pp.
- Wittgenstein, L. “Filosofskie issledovaniya” [Philosophical Investigations], in: L. Wittgenstein, *Filosofskie raboty* [Philosophical Works], trans. by M.S. Kozlova, Yu.A. Aseev, Pt. I. Moscow: Gnozis Publ., 1994, pp. 75–320. (In Russian)
- Wright, C. *Rails to Infinity: Essays on Themes from Wittgenstein’s Philosophical Investigations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001. 494 pp.

ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

Л.В. Спиридонова, А.В. Курбанов

НЕИЗДАННЫЕ ЛОГИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ ГЕРАСИМА ВЛАХА*

Спиридонова Лидия Валентиновна – кандидат исторических наук, научный сотрудник. Русская христианская гуманитарная академия. Российская Федерация, 191011, г. Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А; e-mail: lydia.spyridonova@gmail.com

Курбанов Андрей Викторович – кандидат исторических наук, научный сотрудник. Русская христианская гуманитарная академия. Российская Федерация, 191011, г. Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, лит. А; e-mail: andrey.kurbanov@gmail.com

Герасим Влаха является одним из самых выдающихся греческих ученых XVII в., он также известен как учитель братьев Лихудов, основавших Славяно-греко-латинскую академию. Данная публикация посвящена его неопубликованной коллекции учебных логических работ, послужившей Софронию Лихуду образцом для создания собственного руководства по логике для студентов академии. На основании каталога частной библиотеки Герасима Влаха, составленного им в 1683 г., мы выявили сочинения, образовавшие учебник по логике Герасима Влаха. После изучения всех известных рукописных свидетельств, предположительно содержащих тексты по логике Герасима Влаха, мы пришли к выводу, что в действительности только пять из восьми кодексов содержат подлинные труды Герасима Влаха и ни один кодекс не содержит учебник полностью. Данные, полученные в ходе нашего исследования, позволили нам расположить тексты в изначальном порядке, а также выявить для каждого сочинения базовую рукопись, на основании которой следует восстанавливать оригинальный авторский текст.

Ключевые слова: Герасим Влаха, Софроний Лихуд, история логики, литература Крита, Критский ренессанс

Для цитирования: *Спиридонова Л.В., Курбанов. А.В.* Неизданные логические сочинения Герасима Влаха // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 4. С. 144–156.

1. Введение

После завоевания Константинополя турками в 1456 г. о. Крит, находившийся с 1210 г. под венецианским владычеством, становится главным оплотом византийской культуры и прибежищем для греческих интеллектуалов. Его

* Исследование выполнено в рамках проекта Российского научного фонда № 18-78-10051 «Византийский фактор в формировании русской логической традиции».

тесные взаимоотношения с постренессансной Италией способствовали расцвету в науке и искусствах, названному Критским ренессансом, и благоприятствовали появлению на острове развитой образовательной системы, больших скрипториумов и печатных мастерских. В 1648 г. турки захватывают почти весь остров, за исключением крепости Кандия (современный г. Ираклион – столица Крита), павшей только в 1669 г. После полного захвата острова новая турецкая власть начала проводить политику вытеснения христианства и греческой культуры, в результате чего многие греческие интеллектуалы были вынуждены эмигрировать в Италию. Среди них был и Герасим Влах (Γεράσιμος Βλάχος, 1605/7–1685) – один из самых ярких и плодотворных греческих интеллектуалов XVII в. Он оставался в осажденной Кандии вплоть до своего отъезда в Венецию, случившегося в 1655 г., когда ему удалось получить должность учителя в только что возникшей Греческой школе и в скором времени стать настоятелем Сан-Джорджио-деи-Гречи – центра греческой диаспоры. Будучи предстоятелем греков в Венеции, он стал активно заниматься политикой и даже составил сочинение «Одоление на турецкое царство», адресованное и лично переданное венецианскими послами царю Алексею Михайловичу¹, которого он таким образом попытался вовлечь в войну с турками. Наконец, после переезда на о. Корфу в 1662 г. Герасим Влах получил возможность полностью посвятить себя научной работе и создать множество философских, филологических и богословских сочинений; этот плодотворный период длился вплоть до его назначения в 1679 г. митрополитом филладельфийским (т.е. греческим венецианским епископом).

Большая часть трудов Герасима Влаха до сих пор не была опубликована, между тем для истории российской науки и образования данные тексты представляют особый интерес, так как самыми известными учениками и продолжателями Герасима Влаха были братья Лихуды – первые наставники в Славяно-греко-латинской академии. В ходе подготовки к изданию учебника Софрония Лихуда по логике (преподававшейся тогда в европейских университетах на завершающей стадии обучения) перед нами встал неизбежный вопрос о его возможных источниках и заимствованиях. Благодаря описанию В. Татакисом рукописи *Marc. gr. IV. 60*², содержащей одно из логических сочинений Герасима Влаха, и последующему знакомству с самой рукописью нам стало очевидно, что одно из произведений Софрония Лихуда, включенное в курс по логике, имеет аналогичную структуру и даже буквально копирует из него определения и примеры. В этой связи нам показалось возможным предположить, что и весь учебник Софрония Лихуда был создан по образцу курса знаменитого критского дидаскала, сочинения которого Лихуды активно использовали в своей педагогической практике. Однако мы столкнулись с тем, что до сих пор в науке не установлен состав учебника по логике Герасима Влаха и не выявлены рукописи, содержащие его текст. Поиском логических сочинений Герасима Влаха уже начинали заниматься такие византинисты, как Василиос Татакис³, Георгиос

¹ Полностью сохранилось только в славянском переводе: Уо Д.К. «Одоление на турецкое царство» – памятник антитурецкой публицистики XVII в. // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 33. Л., 1970. С. 91–92.

² Τατάκης Β. Γεράσιμος Βλάχος ο Κρήσιος (1605/7–1685), φιλόσοφος, θεολόγος, φιλόλογος. Βενετία, 1973. Σ. 96–133.

³ Ibid.

Σπυριδακис⁴ и Βασιλικι Βοβυ-Σταмати⁵, но им не удалось идентифицировать все произведения и выстроить их в той последовательности, в которой их задумал издать автор.

2. Авторский перечень логических сочинений Герасима Влаха

Наш поиск трудов Герасима Влаха начался с его собственной библиотеки, которую незадолго до смерти он передал греческой общине Венеции. В архиве Греческого института византийских и поствизантийских исследований в Венеции сохранился перечень переданных печатных книг и рукописей (1151 ед.), составленный им самим в сентябре 1683 г. (*регистрационный номер дела* – 92). Несмотря на то, что полный каталог подаренной коллекции никогда не издавался, та его часть, где располагаются труды самого Герасима Влаха (лл. 69^v–72^r), была несколько раз опубликована⁶ (далее – «Перечень»). В этом списке его работ числятся и сочинения по логике, выделенные автором в отдельную группу, и поскольку до сих пор они не выявлены среди множества приписываемых ему трудов, сведения из данного каталога приобретают особое значение. Вот список логических сочинений, записанный рукой автора.

Γερασίου Βλάχου εἰς τὴν λογικὴν (<Сочинения> Герасима Влаха по логике)

1. Εἰσαγωγὴ εἰς ἅπασαν τὴν λογικὴν πραγματείαν, προοίμιον διηρημένον εἰς βιβλία τρία (*Введение во всё логическое учение: проэмию, разделенный на три книги*).

2. Τοῦ αὐτοῦ, Εἰς τὴν τοῦ Πορφυρίου παραφράσεις τε καὶ ζητήματα (*Того же, Введение в сочинения Порфирия: парафразы и вопросы изучения*).

3. Τοῦ αὐτοῦ, Εἰς τὰς δέκα κατηγορίας τοῦ Ἀριστοτέλους παραφράσεις τε καὶ ζητήματα (*Того же, Введение в «Категории» Аристотеля: парафразы и вопросы изучения*).

4. Τοῦ αὐτοῦ, Εἰς τὸ περὶ ἐρμηνείας, πρότερα καὶ ὕστερα ἀναλυτικὰ τοῦ Ἀριστοτέλους ζητήματα (*Того же, Введение в «Об истолкованиях», 1-я и 2-я «Аналитика» Аристотеля: вопросы изучения*).

5. Τοῦ αὐτοῦ, Ἄλλη δόσις εἰς τὴν εἰσαγωγὴν καὶ εἰς ἅπασαν τὴν λογικὴν πραγματείαν παραφράσεις τε καὶ ζητήματα (*Того же, Прибавление к введению во всё логическое учение: вопросы изучения*).

6. Τοῦ αὐτοῦ, Εἰς τὴν λογικὴν проοιμακὰ ζητήματα (*Того же, Введение в логику: вступительные вопросы*).

К сожалению, коллекция книг Герасима Влаха, подаренная им греческой общине Венеции, достаточно быстро разошлась по разным библиотекам. Как сообщает В. Татакис⁷, собрание, изначально состоявшее из 1151 книги, в 1724 г. насчитывало 200 книг, а в настоящее время в Греческом институте

⁴ Σπυριδάκης Γ.Κ. Γεράσιμος Βλάχος (1607–1685) // Ἐπετηρὶς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου. 1940. Τ. 2. Σ. 70–106.

⁵ Μπόμπου-Σταμάτη Β. Παρατηρήσεις στα χειρόγραφα τῶν ἔργων τοῦ Γερασίου Βλάχου // Ἑλληνικά. 1975. Τ. 28. Σ. 375–393.

⁶ Τατάκης Β. Γεράσιμος Βλάχος ο Κρής. Σ. 38; Σπυριδάκης Γ.Κ. Γεράσιμος Βλάχος. Σ. 90–92; Δημητρακοπούλου Α. Προσθήκαι καὶ Διορθώσεις εἰς τὴν Νεοελληνικὴν Φιλολογίαν Κ. Σάθα. Λευψία, 1871. Σ. 57.

⁷ Τατάκης Β. Γεράσιμος Βλάχος ο Κρής. Σ. 28.

византийских и поствизантийских исследований, унаследовавшем библиотеку греческой общины, не осталось вообще ни одной книги, принадлежавшей Влаху. Таким образом, задача выявления и отождествления его сочинений становится несколько сложнее. В различных библиотечных собраниях сохранилось значительное количество рукописей XVII и XVIII вв. с сочинениями Герасима Влаха, многие из которых до сих пор не выявлены. Однако содержащиеся в них тексты имеют рукописные подзаголовки, отличающиеся от данных самим Влахом в «Перечне», что создает трудности при их идентификации.

На сегодняшний день благодаря каталогам и описаниям нам стали известны уже несколько кодексов, которые, как следует из заголовков или книжных эпиграмм, включают логические сочинения Герасима Влаха. Далее подробно рассмотрим все эти списки на предмет возможной принадлежности их самому Герасиму Влаху и попробуем отождествить содержащиеся в них тексты с заглавиями авторского перечня трудов.

3. Рукописи логических сочинений Герасима Влаха

М – Венеция, *Национальная библиотека св. Марка (Biblioteca Nazionale Marciana)*, gr. IV. 60. Данный кодекс состоит из 123 листов (21 × 15 см), содержащих исключительно произведения Герасима Влаха. Он особенно примечателен своим художественным оформлением и качественным исполнением. На последней странице (л. 123^r) находится запись: «ἑγράφη διὰ χειρὸς Μιχαὴλ ἱερέως τοῦ Ἀγαπητοῦ κατὰ τὸ ἀρχυ' ἔτος τὸ σωτήριον λαβὼν τέρμα Ἀυγούστῳ δ' ἐν τῷ περιφραγμῷ τοῦ ταλαπύρου Χάνδακος» ([*сия книга*], *писанная рукой иерея Михаила Агапита, была доведена до спасительного конца 4 августа 1653 года внутри крепостных стен несчастной Кандии*), из чего следует, что Герасим Влах создал входящие в нее тексты также еще в Кандии, до своего переезда в Венецию. Также запись свидетельствует о том, что писец, Михаил Агапит, работал практически сразу же после написания автором своих сочинений, скорее всего, по его заказу. Мы знаем, что в это время на Крите жил выдающийся иконописец – Михаил Агапит, который также был учителем греческого языка и коллегой Герасима Влаха по месту преподавания⁸, очевидно, он и был тем самым писцом, о котором говорит запись, что также объясняет особое изящество книги и ее безупречную орфографию.

После изучения кодекса становится очевидным, что он состоит только из двух сочинений, принадлежность которых Герасиму Влаху не вызывает никаких сомнений. Они соответствуют пятой и шестой позициям сочинений из каталога его личной библиотеки, т.е. «Введению к “Вступительным вопросам”» и самим «Вступительным вопросам»:

1. л. 1^r: Εἰς ἅπασαν τὴν λογικὴν πραγματείαν τοῦ Ἀριστοτέλους, παραφράσεις καὶ ζητήματα, παρὰ τοῦ σοφοτάτου, καὶ λογιωτάτου κυρίου Γερασίου, ἱερομονάχου τοῦ Βλάχου καὶ κήρυκος κοινῶς τῆς περιφήμου πόλεως Κρήτης (*Введение во всё логическое учение Аристотеля, парафразы и вопросы изучения от мудрейшего и ученейшего*

⁸ О нем см.: Ζώης Λ.Χ. Ἀγαπητὸς Μιχαὴλ ἱεροκέρυξ ἐκ Κρήτης // Ραδάμανθς. 1928. Τ. 13. Σ. 5–6.

κίρα Γερασίμου, ιερομονάχα Βλάχου, учителя греческого языка и Евангелия знаменитого полуса Крита). Inc.: Πυθαγόρας ὁ Σάμιος ἡ τῆς φιλοσόφου ἕξως μεγαλόδωρος χαρμονή καὶ τῶν ἐπιστημῶν ἡ ἀληθῆς δὴλῶσις.

2. лл. 4^г-123^г: Ζητήματα προοιμιακὰ εἰς τὴν τοῦ φιλοσόφου λογικὴν πραγματείαν (*Вступительные вопросы перед изучением логического учения Философа*). Inc.: Ζήτημα α^ο. Πότερον ὁ Ἀριστοτέλης ἐστὶν εὐρετῆς τῆς λογικῆς ἐπιστήμης ἢ ἕτερός τις.

Κ – Αἴφιναι, *Греческая национальная библиотека (Н' Ἐθνικὴ Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος)*, Собрание Святогробского подворья в Константинополе (Βιβλιοθήκη τοῦ Μετοχίου τοῦ Παναγίου Τάφου ἐν Κωνσταντινουπόλει), № 156. Рукопись XVII в. на 102 листах (20,7 × 15 см), из которых чистыми остались лл. 45–52, 102. Согласно каталогу А.И. Пападопуло-Κεραμεвса⁹, в рукописи находятся два произведения:

1. лл. 1–44: Εἰς τὴν τοῦ Πορφυρίου καὶ φιλοσόφου εἰσαγωγὴν παραφράσεις τε καὶ ζητήματα, ἐκδοθέντα παρὰ Γερασίου Βλάχου καθηγουμένου τοῦ Κρητῶς (*Введение в сочинения философа Порфирия: парафразы и вопросы изучения*). Inc.: Κεφάλαιον α^ο. Σκοπὸς ἐστὶν ἐνταῦθα.
2. лл. 53–101: Εἰς τὰς τοῦ Ἀριστοτέλους δέκα κατηγορίας παραφράσεις τε καὶ ζητήματα, ἐκδοθέντα παρὰ Γερασίου Βλάχου τοῦ Κρητῶς καὶ διδάσκαλος τοῦ ἡμετέρου διδασκάλου (*Введение в десять категорий Аристотеля: парафразы и вопросы изучения, написанные Герасимом Влахом Критским и учителем нашего учителя*). Inc.: Προοίμιον. Σκοπὸς ἐστὶν ἐνταῦθα.

В. Бобу-Стамати сообщает, что в кодексе присутствует и третье сочинение, названное «Εἰς τὸ α' τῶν ὑστέρων ἀναλυτικῶν παραφράσεις τε καὶ ζητήματα» (*Введение в 1-ю книгу 2-й «Аналитики» Аристотеля: парафразы и вопросы изучения*)¹⁰, но не указывает, на каких листах располагается данный текст.

Вышеперечисленные названия со всею очевидностью соответствуют второму, третьему и фрагменту четвертого произведения из «Перечня». По всей видимости, рукопись является вторым томом целого корпуса, в этой связи примечательно, что она заканчивается словами: «Τέλος ἀλάσης τῆς λογικῆς πραγματείας (*Κонец всего курса логики*)». Также следует отметить, что она была создана при жизни Γερασίου Βλάχου и, как следует из заголовка, его учеником, использовавшим учебник учителя в своей педагогической практике.

Ι – Св. гора Афон, *монастырь Ивирон (Μονὴ Ἰβήρων)*, № 118 (= 4238). Кодекс XVIII в. на 621 листе (*in octavo*)¹¹, состоящий исключительно из сочинений Γερασίου Βλάχου, которые в нем представлены под именем Γεωργίου Βλάχου. Согласно каталогу С. Ламбрoса, в рукописи находятся следующие тексты:

1. л. 8^г: Εἰσαγωγὴ εἰς ἅπασαν τὴν λογικὴν πραγματείαν παρὰ Γεωργίου Βλάχου ιερομονάχου τοῦ Κρητῶς ἐκδοθεῖσα (*Введение во всё логическое*

⁹ Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Κατάλογος κωδίκων εὐρισκομένων ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει Μετοχίου τοῦ Παναγίου Τάφου. Τ. IV. Ἐν Πετρούπολει, 1899. Σ. 141.

¹⁰ Μπόμπου-Σταμάτη Β. Παρατηρήσεις στα χειρόγραφα τῶν ἔργων τοῦ Γερασίου Βλάχου. Σ. 105.

¹¹ См. каталог: Λάμπρος Σ. Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὁρους ἐλληνικῶν κωδίκων. Τ. β'. Cambridge, 1900. Σ. 22.

- учение, написанное иеромонахом Георгием Влахом Критским). Inc.: Προοίμιον. Πολλοὶ μὲν τῶν περὶ τὴν φιλοσοφίαν ἀσχολουμένων διαφόρους τῆς λογικῆς πραγματείας παραδεδώκασιν ὀρισμούς.
2. л. 102^r: Εἰς ἅπασαν τὴν λογικὴν πραγματείαν τοῦ Ἀριστοτέλους, παραφράσεις καὶ ζητήματα, παρὰ Γεωργίου Βλάχου προτεθέντα (*Введение во всё логическое учение Аристотеля: парафразы и вопросы изучения, изложенные иеромонахом Георгием Влахом*). Inc.: Προοίμιον. Πυθαγόρας ὁ Σάμιος ἢ τῆς φιλοσόφου ἕξωως μεγαλόδωρος χαρμονὴ καὶ τῶν ἐπιστημῶν ἡ ἀληθῆς δήλωσις.
 3. л. 107^r: Ζητήματα προοιμιακὰ εἰς τὴν τοῦ φιλοσόφου λογικὴν πραγματείαν (*Вступительные вопросы во всё логическое учение*). Inc.: Ζήτημα πρῶτον. Πότερον ὁ Ἀριστοτέλης ἐστὶν εὐρετῆς τῆς λογικῆς ἐπιστῆμης ἢ ἕτερός τις.
 4. л. 318^r: Εἰς τὴν τοῦ Πορφυρίου εἰσαγωγὴν παραφράσεις τε καὶ ζητήματα, παρὰ Γεωργίου Βλάχου τοῦ Κρητὸς ἐκτεθέντα (*Введение в сочинения Порфирия: парафразы и вопросы изучения, представленные Георгием Влахом Критским*). Inc.: Προοίμιον. Εἰώθασι πρὸς τῶν φιλοσόφων ἑννέα τινα ἐπὶ παντὸς προσφέρεσθαι βιβλίου οὕτω πρὸς αὐτῶν προλεγόμενα проσαγορευόμενα.

Несмотря на то, что каталог дает только первые четыре произведения, судя по количеству листов, рукопись должна содержать и другие, так как «Введение в сочинения Порфирия» не может занимать 300 листов (например, в рукописи этого же формата, *МПТ № 156 (=K)*, оно занимает 44 листа). Скорее всего, последующие за ним титулы были не замечены составителем при описании рукописи, что случается достаточно часто, и, таким образом, кодекс, вероятнее всего, включает все логические сочинения Герасима Влаха. В Институте патристических исследований в Фессалониках находится микрофильм этой афонской рукописи. Мы позволили себе заказать копию только первого произведения, но в дальнейшем постараемся изучить данный микрофильм на месте, чтобы подтвердить или опровергнуть наше предположение о том, что кодекс содержит всю коллекцию логических сочинений Герасима Влаха.

В любом случае уже сейчас можно указать на то, что инципиты сочинений соответствуют инципитам других рукописей с сочинениями Герасима Влаха. Атрибуция сочинений некому Георгию Влаху, очевидно, происходит из ошибочного прочтения титула. По нашему предположению, в протографе должно было стоять: «παρὰ Γερασίου Βλάχου, ἀββᾶ τοῦ μεγάλου Γεωργίου Σκαλωτοῦ» (*От Герасима Влаха, настоятеля <монастыря> великого Георгия Скалота [т.е. San Giorgio Maggiore в Венеции]*). Такой титул мы находим в «Историческом каталоге знаменитых мужей» Кесаря Дапонте, сохранившем фрагмент греческого текста «Одоления на турецкое царство» Герасима Влаха¹².

В – Бухарест, Библиотека Румынской академии, греческий фонд, № 469 (=Litzica № 101). Рукопись XVIII в., насчитывающая 518 страниц (21 × 14 см). На 5-й странице запись: «Ἐκ τῶν τοῦ Σάββα ἁγίου σχολῆς, 1784» (*Из [книг] школы св. Саввы [самого старого высшего учебного заведения Румынии, где преподавание изначально велось на новогреческом языке]*). Согласно

¹² Γεράσιμος Βλάχος. Θρίαμβος κατὰ τῆς τῶν Τουρκῶν βασιλείας // Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη. Τ. Γ'. Βενετία, 1872. Σ. 141.

каталогу¹³, рукопись содержит труд Герасима Влаха под названием (с. 15) «Εἰς ἅπασαν τὴν λογικὴν μέθοδον ἔκθεσις συντεθεῖσα παρὰ Γερασίμου Βλάχου τοῦ Κρητὸς τοῦ τῶν ἐπιστημῶν κατ' ἀμφοτέρας τὰς διαλέκτους κοινοῦ καθηγητοῦ καὶ τοῦ ἱεροῦ εὐαγγελίου ταπεινοῦ κήρυκος» (*Изложение всего логического метода, составленное Герасимом Влахом Критским, учителем наук и обоих греческих диалектов и смиренным проповедником св. Евангелия*). Inc.: Λογικὴ μὲν οὖν ἐστὶν ἐπιστήμη. На этом же листе имеется владельческая запись: «Ἐκ τῶν τοῦ Γεωργίου υἱοῦ Θεοδώρου τοῦ Τραπεζουντίου» (*Из книг Георгия, сына Феодора Трапезундского*). Указанный в каталоге инципит совпадает с началом первой главы текста, соответствующего первому логическому труду из «Перечня», который был обнаружен нами в кодексе *Ivignon 118*; таким образом, можно предположить, что в этой рукописи нет проэпия и изложение начинается с первой главы. Некоторые отличия в названии, которые мы видим, допустимы, так как титулы давались текстам переписчиками, а не были авторской задумкой, тем более что похожим образом называется и сочинение Софрония Лихуда, имеющее аналогичную роль в логическом корпусе. Общее количество страниц в кодексе свидетельствует о том, что рукопись может содержать несколько сочинений Герасима Влаха, но, чтобы в этом удостовериться, необходимо ознакомиться с рукописью на месте.

Q – Санкт-Петербург, Библиотека Академии наук, Q № 6. Сборник различных сочинений по логике и риторике, переписанных шестью писцами XVI–XVII вв. (235 лл.; 209 × 13 см), в том числе содержащий тетрадь с фрагментом черновика Герасима Влаха на лл. 195–210 (автограф установлен Б.Л. Фонкичем¹⁴): «Εἰσαγωγή εἰς ἅπασαν τὴν λογικὴν πραγματείαν συντεθεῖσα παρὰ Γερασίμου ἱερομονάχου Βλάχου τοῦ Κρητὸς, τοῦ τῶν ἐπιστημῶν κατ' ἀμφοτέρας τὰς διαλέκτους κοινοῦ διδασκάλου καὶ τοῦ τῶν ἱεροῦ εὐαγγελίου κήρυκος» (*Введение во всё логическое учение, составленное Герасимом Влахом Критским, учителем наук и обоих универсальных языков, и проповедником св. Евангелия*). Текст представляет собой только часть произведения, а именно короткий проэпий и первую главу первой книги. Нам неизвестно происхождение этого сборника, скорее всего, в Россию его привез Иоанникий Лихуд.

Судя по заглавиям сборника, он был создан Герасимом Влахом в Венеции¹⁵, таким образом, мы можем заключить, что первое произведение из «Перечня» было создано позднее пятого и шестого, написанных, как свидетельствует рукопись *Marc. gr. IV. 60*, еще в Кандии. Это объясняет наличие в каталоге переданных греческой общине Венеции Герасимом Влахом книг сразу двух введений в логическое учение. По всей видимости, шестое произведение в «Перечне» изначально мыслилось как самостоятельная книга с собственным введением, в роли которого выступало пятое сочинение из «Перечня». Наконец, после издания этих двух текстов Герасим Влах, уже проживая в Венеции, приступил к более просторному варианту изложения курса логики.

¹³ *Litzica C.* Biblioteca Academiei Române. Catalogul manuscriptelor grecești. București, 1909. P. 60.

¹⁴ *Фонкич Б.Л.* Три автографа Герасима Влаха // *Фонкич Б.Л.* Исследования по греческой палеографии и кодикологии IV–XIX вв. М., 2014. С. 657.

¹⁵ Там же. С. 658.

V – Афины, Библиотека Парламента Греции (Βιβλιοθήκη τῆς Βουλῆς), № 76. Рукопись XVIII в., в настоящее время состоит из 111 листов (21,5 × 15 см), первая тетрадь (или тетради) была утеряна, рукопись пронумерована уже после этого. Каталог Спиридона Ламброста не дает названий произведений, кроме первого, встреченного составителем каталога на л. 7^г: «Προοιμακὰ ζητήματα ἐν πάσῃ τῇ τοῦ Ἀριστοτέλους λογικῆ πραγματεία» (*Вступительные вопросы во всё логическое учение Аристотеля*)¹⁶; поскольку это сочинение начинается уже с 7-го листа, можно с уверенностью сказать, что от текста «Введения...» остались только заключительные фрагменты. Судя по количеству листов (111), рукопись не может вмещать в себя весь корпус логических сочинений Герасима Влаха, а только содержит указанное С. Ламбросом произведение «Προοιμακὰ ζητήματα...». Тем не менее Василики Бобу-Стамати сообщает, что рукопись имеет в составе другие логические тексты Влаха, при этом исследовательница не приводит инципитов и количество листов, что затрудняет идентификацию текстов¹⁷. Ее достаточно непривычное описание рукописи по десинитам и титулам (которые в данной рукописи вообще являются типичными окончаниями, указывающими на конец одного текста и начало другого) можно представить так:

- (1) [*Acephalos*] – *Des.*: οὗ ἕνεκα καὶ ἡμεῖς εἰκότως εἰς τὴν προκειμένην ἔκδοσιν ἀρχόμεθα.
- (2) *Inc.*: Κεφάλαια ἀ΄–ζ΄ – *Des.*: Τέλος τῆς παραφράσεως τινῶν εἰς κατάληψιν μόνον τῶν παρὰ τῆς ὀλοκλήρου τοῦ Βλάχου λογικῆς γραφθέντων.
- (3) *Tit.*: Προοιμακὰ ζητήματα ἐν ἀπάσῃ τῇ τοῦ Ἀριστοτέλους λογικῆ πραγμάτων. Προοίμιον (ζητήματα ἀ΄–ε΄) – *Des.*: Καὶ οὕτως τέλος τῶν προοιμακῶν ζητημάτων καὶ [*Tit.*] ἀρχὴ σὺν Θεῷ τῆς τοῦ Πορφυρίου εἰσαγωγῆς καὶ τῶν αὐτῆς παραφράσεων καὶ ζητημάτων.
- (4) *Des.*: Τέλος τῶν πέντε φωνῶν καὶ [*Tit.*] πρὸς τὰς κατηγορίας τοῦ Ἀριστοτέλους ζητήματα.
- (5) *Des.*: Τέλος τῆς τῶν κατηγοριῶν διδασκαλίας.
- (6) *Tit.*: Εἰς τὸ ἀ΄ τῶν ὑστέρων ἀναλυτικῶν παραφράσεις καὶ ζητήματα.
Des.: Τέλος τῆς κατὰ παράφρασιν πραγματείας τῆς λογικῆς.

При анализе вышеприведенного описания может создаться впечатление, что кодекс является копией всего корпуса логических сочинений Влаха, однако это невозможно, учитывая общее количество листов. Он может содержать только парафраз сочинений Герасима Влаха, на это может указывать окончание второго текста: «Τέλος τῆς παραφράσεως τινῶν εἰς κατάληψιν μόνον τῶν παρὰ τῆς ὀλοκλήρου τοῦ Βλάχου λογικῆς γραφθέντων» (*Окончание парафраза, составленного для ознакомления с написанным Герасимом Влахом по всей логике*), по всей видимости, речь идет о «Введении во всё логическое учение» Герасима Влаха; в этом указанном В. Бобу-Стамати тексте насчитывается 7 глав, а в рукописи *Iviron 118*, содержащей полный текст Герасима Влаха, имеется три книги, в каждой из которых находится по меньшей мере вдвое больше глав. Следующий текст, «Προοιμακὰ ζητήματα...», очевидно, также является только парафразом оригинального произведения,

¹⁶ Λάμπρος Σ. Κατάλογος τῶν κωδίκων τῶν ἐν Αθήναις Βιβλιοθηκῶν πλὴν τῆς Ἐθνικῆς. Α' Κώδικες τῆς Βιβλιοθήκης τῆς Βουλῆς (ἀρ. 69–77) // Νέος ἔλληνομνήμων. 1907. Τ. 4. Σ. 110.

¹⁷ Μλόμπου-Σταμάτη Β. Παρατηρήσεις στα χειρόγραφα τῶν ἔργων τοῦ Γερασίου Βλάχου. Σ. 380 (n. 2), 381.

поскольку, как свидетельствует его титул, он имеет только 5 глав, а в рукописи *Marcianus graecus* IV. 60 их целых 9.

А – Афины, *Греческая национальная библиотека (Н Έθνική Βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος)*, № 2735. Рукопись XVIII в., 83 страницы (22 × 16,8 см), отсутствует в большом каталоге Линоса Политиса. Не имея возможности ознакомиться с рукописью, мы основываемся на описании нового электронного каталога Греческой национальной библиотеки и статье Василики Бобу-Стамати, которая, в свою очередь, получила сведения от Линоса Политиса¹⁸. Согласно этим данным, рукопись содержит произведение «Εἰσαγωγή τῆς λογικῆς», начинающееся с проэмия (Inc.: Προοίμιον. Ἐπειδὴ ὁ ἄνθρωπος παρὰ τοῦ τῶν ὄλων θεοῦ εἰκόνι καὶ λόγῳ κοσμηθεῖς), его основной текст разбит на три части (μέρος α' – Περὶ ὄρων [кеф. α'–γ']; μέρος β' – Περὶ τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν β' τοῦ νοῦς ἐνέργειαν [кеф. α'–θ']; μέρος γ' – Περὶ τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν γ' τοῦ νοῦς ἐνέργειαν [кеф. α'–ι']). Несмотря на то, что имя автора не указано в титуле, оно имеется в книжной эпиграмме: «Ἐπίγραμμα δι' ἰάμβων εἰς τὴν εἰσαγωγὴν Βλάχου τοῦ Κρητὸς ὡς ἐκ τῆς βίβλου | Κτέαρ μὲν εἰμι καὶ Κωνσταντίνου πόνοσ | πέλω δὲ βίβλος τοῦ Γερασίου Βλάχου | ἥτις διδάσκει συλλογισμὸν συμπλέκειν | τὸν εἰς βάθος μου ἐγκύπτοντα γνησίωσ» (*Эпиграмма в ямбах от лица книги на введение Влаха Критского. Я есть достояние труда Константина, являюсь я книгой Герасима Влаха, которая учит составлять умозаключение, погружающее меня во глубины знания*). В этой же рукописи, на страницах 75–83, находится, как пишет Василики Бобу-Стамати, и сочинение, озаглавленное «Περὶ τῶν κατὰ μέρος καθόλου, ἤτοι περὶ τῶν πέντε φωνῶν τοῦ Πορφυρίου» (кеф. α'–δ'), завершающееся схемой древа Порфирия. Однако вышеприведенные инципиты и количество глав не соответствуют выявленным нами ранее оригинальным произведениям Влаха, что ставит под сильное сомнение атрибуцию их Герасиму Влаху; также общее количество листов в кодексе заставляет нас сомневаться в наличии там сразу двух объемных сочинений; вполне возможно, что в нем находятся парафразы сочинений Герасима Влаха.

Б – Афины, *Национальный исторический музей (Εθνικὸ Ἱστορικὸ Μουσεῖο)*, собрание Историко-этнографического общества Греции (Ἱστορικὴ καὶ Ἐθνολογικὴ Ἑταιρεία τῆς Ἑλλάδος), № 264. Рукопись XVIII в., состоит из 205 листов (21 × 15,6 см)¹⁹, представляет собой сборник логических сочинений, в том числе включает перевод учебника по логике Ф.Х. Вольфа. На лл. 2^r–3^r располагается текст, озаглавленный, как в вышеприведенной *EVE 2735 (=A)*, «Εἰσαγωγή τῆς λογικῆς. Εἰς μέρη Γ'» (*Введение в логику в трех частях*). Инципит также соответствует *EVE 2735 (=A)*: «Ἐπειδὴ ὁ ἄνθρωπος παρὰ τοῦ τῶν ὄλων θεοῦ εἰκόνι καὶ λόγῳ κοσμηθεῖς». В конце произведения на л. 3^v располагается практически идентичный эпиграмме из рукописи *EVE 2735 (=A)*: текст, но без строчки от составителя (Ἐπίγραμμα δι' ἰάμβων εἰς τὴν εἰσαγωγὴν Βλάχου τοῦ Κρητὸς ὡς ἐκ τῆς βίβλου | πέλω δὲ βίβλος τοῦ Γερασίου Βλάχου | ἥτις διδάσκει συλλογισμὸν συμπλέκειν | τὸν εἰς βάθος μου ἐγκύπτοντα γνησίωσ). Далее, на л. 39^r следует титул: «Ὀμοίωσ τῶν πέντε φωνῶν τοῦ

¹⁸ Μλόμπου-Σταμάτη Β. Παρατηρήσεις στα χειρόγραφα τῶν ἔργων τοῦ Γερασίου Βλάχου. Σ. 380 (n. 2), 381 (n. 2), 382.

¹⁹ См. каталог: Λάμπρος Σ. Κατάλογος τῶν κωδίκων τῶν ἐν Ἀθήναις βιβλιοθηκῶν πλὴν τῆς Ἐθνικῆς. Β' Κώδικες τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας (ἀρ. 240–253) // Νέος ἑλληνομνήμων. 1913. Т. 10. Σ. 185.

Πορφυρίου», и на лл. 39^v–41: «Ὁρισμὸς τῶν δέκα κατηγοριῶν τοῦ Ἀριστοτέλους». Можно утверждать, что данные сочинения тождественны тем, которые находятся в *EBE 2735* (=A), впрочем, все они, судя по инципитам и малому количеству листов, не могут представлять собой целые произведения Герасима Влаха, самое большое, парафразы его логических трудов.

4. Сводная таблица рукописей логических сочинений Герасима Влаха

Вышеизложенный анализ рукописных свидетельств мы систематизируем в виде таблицы (при этом мы размещаем произведения не по номеру в «Перечне» Герасима Влаха, а в той последовательности, которая была характерна для выявленных нами рукописей и для аналогичного учебника Софрония Лихуда):

№	и название в «Перечне»	Рукописи							
		М	К	Ι	Β	Q	V	A	E
1	Εἰσαγωγή εἰς ἅπασαν τὴν λογικὴν πραγματείαν προοίμιον διηρημένον εἰς βιβλία τρία	-	-	+	+	φ		π	π
5	Ἄλλη δόσις εἰς τὴν εἰσαγωγὴν καὶ εἰς ἅπασαν τὴν λογικὴν πραγματείαν παραφράσεις τε καὶ ζητήματα	+	-	+	?	-	π	-	-
6	Εἰς τὴν λογικὴν προοιμιακὰ ζητήματα	+	-	+	?	-	π	-	-
2	Εἰς τὴν τοῦ Πορφυρίου παραφράσεις τε καὶ ζητήματα	-	+	+	?	-	π	π	π
3	Εἰς τὰς δέκα κατηγορίας τοῦ Ἀριστοτέλους παραφράσεις τε καὶ ζητήματα	-	+	?	?	-	π	-	π
4	Εἰς τὸ περὶ ἑρμηνείας, πρότερα καὶ ὕστερα ἀναλυτικὰ τοῦ Ἀριστοτέλους ζητήματα	-	φ	?	?	-	π	-	-

Условные сокращения: φ – фрагмент; π – парафраз.

5. Заключение

При изучении описаний и знакомстве с доступными нам рукописями мы пришли к выводу, что все логические сочинения Герасима Влаха сохранились в пяти дополняющих друг друга кодексах. Для издания полной коллекции этих текстов необходимо использовать сразу все сохранившиеся списки.

В качестве базового текста «Введения во всё логическое учение Аристотеля», по всей видимости, следует принять афонский кодекс *Iviron 118* (=I),

поскольку он сохранил наиболее полный вариант сочинения. Ввиду того, что он находится в труднодоступном для исследователей месте, и вовсе недоступном для исследовательниц, необходимо заметить, что качество изображения снятого с него микрофильма (хранится в Институте патристических исследований в Фессалониках), с нашей точки зрения, позволяет осуществить набор текста, не прибегая к оригиналу. Вместе с тем копия с *BAR gr. № 469 (=B)*, в котором также находится данный текст с некоторыми пропусками, и с *БАН Q № 6 (=Q)*, содержащим фрагмент автографа черновика с проэпием, необходимы для реконструкции оригинала.

Для подготовки к изданию «Введения во вступительные вопросы» и самих «Вступительных вопросов» следует брать за основу кодекс *Marc. gr. IV. 60 (=M)*, так как он был переписан вскоре после создания сочинения, со всею очевидностью, с самого автографа либо с ближайшего к нему текста. Также этот кодекс выделяется аккуратностью и тщательностью исполнения, что отличает его от других. Осуществление копий с *Ivion 118 (=I)*, скорее всего, не выявит чтений, восходящих к оригиналу, и может быть рассматриваемо как факультативное.

Ввиду того, что остальные произведения, а именно комментарий на «Исагогу» Порфирия, комментарий на «Об истолкованиях» и обе «Аналитики» Аристотеля, дошли до нас, насколько нам известно, в составе кодекса *MPTT № 156 (=K)* и, по нашему предположению, в составе *Ivion № 118 (=I)*, а также частично в *BAR gr. № 469 (=B)*, все эти рукописи должны быть задействованы для реконструкции логических трактатов Герасима Влаха.

В результате нашего исследования мы также пришли к выводу, что пятое и шестое сочинения («Введение во вступительные вопросы» и сами «Вступительные вопросы») были написаны несколько позже остальных и изначально представляли собой отдельную книгу, с которой практически сразу же после написания (еще во время осады Кандии) была скопирована рукопись *Marc. gr. IV. 60 (=M)*, содержащая только эти произведения. Именно эту раннюю рукопись или близкую к ней Герасим Влаха, по всей видимости, передал греческой общине Венеции вместе со своей библиотекой, что отразилось в каталоге подаренных им книг. Впоследствии, вероятно, еще при жизни Герасима Влаха, данные два сочинения были закономерно помещены в общий сборник сразу после текста «Введения во всё логическое учение Аристотеля», и именно такое расположение с практически идентичными названиями и структурой мы видим у Софрония Лихуда, ученика Герасима Влаха, в его автографе *РГБ, ф. 173.1 (Собрание МДА), № 300*, за исключением того, что тот опускает за ненужностью небольшое введение к «Вступительным вопросам», служившее у Герасима Влаха введением к отдельно изданной книге. Интересно также заметить, что сочинения Софрония Лихуда детально следуют и внутренней структуре текстов Герасима Влаха, а также нередко дословно воспроизводят их отдельные параграфы и определения.

Список литературы

Уо Д.К. «Одолоение на турское царство» – памятник антитурецкой публицистики XVII в. // Труды отдела древнерусской литературы / Отв. ред. Д.С. Лихачев. Т. 33. Л.: Наука, 1979. С. 91–92.

- Φονκιχ Β.Λ.* Τρι αυτογραφα Γερασима Βλαха // *Φονκιχ Β.Λ.* Исследования по греческой палеографии и кодикологии IV–XIX вв. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 652–664.
- Litzica C.* Biblioteca Academiei Române. Catalogul manuscriselor grecești. București: C. Göbl, 1909. VI, 565 p.
- Γεράσιμος Βλάχος.* Θρίαμβος κατὰ τῆς τῶν Τουρκῶν βασιλείας // Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη. Τ. Γ' / Ἐπιστάσις Κ. Σάθας. Βενετία: Τύποις του Χρόνου, 1872. Σ. 141–142.
- Δημητρακοπούλου Α.* Προσθήκαι καὶ Διορθώσεις εἰς τὴν Νεοελληνικὴν Φιλολογίαν Κ. Σάθα. Λειψία: Τύποις Μέτζγερ και Βίττιγ, 1871. 119 σ.
- Ζώης Λ.Χ.* Ἀγαπητὸς Μιχαὴλ ἱεροκῆρυξ ἐκ Κρήτης // Ραδάμανθος. 1928. Τ. 13. Σ. 5–6.
- Λάμπρος Σ.* Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὁρους ἑλληνικῶν κωδίκων. Τ. α'–β'. Cambridge: Cambridge University Press, 1900.
- Λάμπρος Σ.* Κατάλογος τῶν κωδίκων τῶν ἐν Ἀθήναις Βιβλιοθηκῶν πλὴν τῆς Ἐθνικῆς. Α' Κώδικες τῆς Βιβλιοθήκης τῆς Βουλῆς (ἀρ. 69–77) // Νέος ἑλληνομνήμων. 1907. Τ. 4. Σ. 105–111.
- Λάμπρος Σ.* Κατάλογος τῶν κωδίκων τῶν ἐν Ἀθήναις βιβλιοθηκῶν πλὴν τῆς Ἐθνικῆς. Β' Κώδικες τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας (ἀρ. 240–253) // Νέος ἑλληνομνήμων. 1913. Τ. 10. Σ. 181–191.
- Μπόμπου-Σταμάτη Β.* Παρατηρήσεις στα χειρόγραφα τῶν ἔργων τοῦ Γερασίμου Βλάχου // Ἑλληνικά. 1975. Τ. 28. Σ. 375–393.
- Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α.* Κατάλογος κωδίκων εὑρισκομένων ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει Μετοχίου τοῦ Παναγίου Τάφου. Ἐν Πετρούπολει: [s.n.], 1899. 600 σ. (Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη. Τ. IV)
- Σπυριδάκης Γ.Κ.* Γεράσιμος Βλάχος (1607–1685) // Ἐπετηρὶς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου. 1940. Τ. 2. Σ. 70–106.
- Τατάκης Β.* Γεράσιμος Βλάχος ο Κρής (1605/7–1685), φιλόσοφος, θεολόγος, φιλόλογος. Βενετία: Ἑλληνικὸ Ἰνστιτούτο Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Σπουδῶν Βενετίας, 1973. 162 σ.

Unpublished Gerasimos Vlachos's logical works*

Lydia V. Spyridonova

Russian Christian Academy for the Humanities. 15 Fontanka emb., St. Petersburg, 191011, Russian Federation; e-mail: lydia.spyridonova@gmail.com

Andrey V. Kurbanov

Russian Christian Academy for the Humanities. 15 Fontanka emb., St. Petersburg, 191011, Russian Federation; e-mail: andrey.kurbanov@gmail.com

Gerasimos Vlachos was one of the most important Greek scholars of the 17th century, he is also known as the teacher of the brothers Leichoudes, the founders of the Slavic-Latin-Greek Academy in Moscow. The paper focuses on his unpublished student textbook on logic, which was a model for that of Sophronios Leichoudes. It appears that all the texts that make up this collection still remain unidentified. However, the catalogue of the Gerasimos Vlachos's private library, composed by Vlachos himself in 1683, and preserved in the Hellenic Institute for Byzantine and Post-Byzantine Studies in Venice, provides us with the list of his logical writings. According to it, the whole collection comprises a common "Introduction in logic", an "Introduction in questions and answers", as well as the paraphrases and introductions to Porphyry's "Isagoge", Aristotle's "Categories", "On Interpretation", "Prior Analytics" and "Posterior Analytics". The main objective of the present investigation, therefore, is to identify the titles of the logical writings listed in a catalogue of his private library with the logical texts, attributed to Vlachos in the manuscripts. After

* This paper is part of the research Project No. 18-78-10051 funded by the Russian Scientific Foundation.

examining all the known witnesses that are supposed to transmit Vlachos's texts, we concluded that indeed only five of eight codices contain the genuine Vlachos's works on logic, no single codex contains the whole collection of his logical treatises but it seems that all of them survived. These preliminary investigations allow us to arrange these writings in original order and identify them with the titles of the catalogue. Finally, the data obtained from this survey authorized us to present the arguments for the selection and priority of the witnesses as well as for the possible structure of the future edition.

Keywords: Gerasimos Vlachos, Sophronios Leichoudes, history of logic, Cretan literature, Cretan Renaissance

For citation: Spyridonova, L.V., Kurbanov, A.V. "Neizdannye logicheskie sochineniya Gerasima Vlakha" [Unpublished Gerasimos Vlachos's logical works], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 4, pp. 144–156. (In Russian)

References

- Fonkich, B.L. "Tri avtografa Gerasima Vlaha" [Three autographs of Gerasimos Vlachos], in: B.L. Fonkich, *Issledovaniya po grecheskoj paleografii i kodikologii IV–XIX vv.* [Studies in Greek Paleography and Codicology 4th–19th centuries]. Moscow: Yazyki slavyanskoi kultury Publ., 2014, pp. 652–664. (In Russian)
- Litzica, C. *Biblioteca Academiei Române. Catalogul manuscriselor grecești*. București: C. Göbl, 1909. VI, 565 pp.
- Уо, D.K. "‘Odolenie na turskoe carstvo’ – pamjatnik antitureckoj publicistikoi XVII v." [‘Triumph against the Kingdom of the Turks’], *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*, ed. by D.S. Likhachev, Vol. 33. Leningrad: Nauka Publ., 1970, pp. 91–92. (In Russian)
- Γεράσιμος Βλάχος. "Θρίαμβος κατὰ τῆς τῶν Τουρκῶν βασιλείας" [Victory over the Turkish Empire], *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, Τ. Γ', ἐπιστάσις Κ. Σάθας. Βενετία: Τύποις του Χρόνου, 1872, σ. 141–142.
- Δημητρακοπούλου, Α. *Προσθήκαι καὶ Διορθώσεις εἰς τὴν Νεοελληνικὴν Φιλολογίαν Κ. Σάθα* [Additions and amendations to the Modern Greek Philology of K. Sathas]. Λεωψία: Τύποις Μέτζερ καὶ Βίττιγ, 1871. 119 σ.
- Ζώης, Α.Χ. "Ἀγαπητὸς Μιχαὴλ ἱεροκῆρυξ ἐκ Κρήτης" [Michael Agapetos of Crete], *Ραδάμανθου*, 1928, Τ. 13, σ. 5–6.
- Λάμπρος, Σ. *Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὄρους ἐλληνικῶν κωδίκων* [Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos], Τ. 1–2. Cambridge: Cambridge University Press, 1900.
- Λάμπρος, Σ. "Κατάλογος τῶν κωδίκων τῶν ἐν Ἀθήναις βιβλιοθηκῶν πλὴν τῆς Ἐθνικῆς. Α' Κώδικες τῆς Βιβλιοθήκης τῆς Βουλῆς (ἀρ. 69–77)" [Catalogue of the manuscripts in the Library of the Greek Parliament (n. 69–77)], *Νέος ἑλληνομνήμων*, 1907, Τ. 4, σ. 105–111.
- Λάμπρος, Σ. "Κατάλογος τῶν κωδίκων τῶν ἐν Ἀθήναις βιβλιοθηκῶν πλὴν τῆς Ἐθνικῆς. Β' Κώδικες τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας (ἀρ. 240–253)" [Catalogue of the manuscripts in the Library of the Historical and Ethnological Society, (n. 240–253)], *Νέος ἑλληνομνήμων*, 1913, Τ. 10, σ. 181–191.
- Μπόμπου-Σταμάτη, Β. "Παρατηρήσεις στα χειρόγραφα τῶν ἔργων τοῦ Γερασίμου Βλάχου" [Observations on the manuscripts of Gerasimos Vlachos's works], *Ἑλληνικά*, 1975, Τ. 28, σ. 375–393.
- Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Α. *Κατάλογος κωδίκων εὑρισκομένων ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει Μετοχίου τοῦ Παναγίου Τάφου* [Catalogue of the Library of Metochiou tou Panaghίου Taphou]. Ἐν Πετρούπολει: [s.n.], 1899. 600 σ. (Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, Τ. IV)
- Σπυριδάκης, Γ.Κ. "Γεράσιμος Βλάχος (1607–1685)" [Gerasimos Vlachos (1607–1685)], *Ἐπετηρίς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου*, 1940, Τ. 2, σ. 70–106.
- Τατάκης, Β. *Γεράσιμος Βλάχος ὁ Κρήτης (1605/7–1685), φιλόσοφος, θεολόγος, φιλόλογος* [Gerasimos Vlachos of Crete (1605/7–1685), philosopher, theologian, philologist]. Βενετία: Ἐλληνικὸ Ἰνστιτούτο Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Σπουδῶν Βενετίας, 1973. 162 σ.

М.В. Шпаковский

ВОПРОСОТВЕТЫ О БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИХ ТЕРМИНАХ В «КНИГЕ ОБЛИЧЕНИЙ» ПРОТОПОПА АВВАКУМА*

Шпаковский Михаил Викторович – аспирант кафедры истории русской философии. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: shpakomih@mail.ru

В статье рассматривается словарь философских и догматических терминов во второй части «Книги обличений» протопопа Аввакума Петрова. Этот словарь ранее не привлекал внимания исследователей: он сохранился в единственной относительно полной рукописи «Книги...», опубликованной П.С. Смирновым. Возникновение словаря было исторически обусловлено ростом интереса к догматической и логико-философской проблематике в Московской Руси и полемическими нуждами самого Аввакума в ходе так называемых пустозерских споров со своим духовным сыном, дьяконом Феодором, старцем Ефремом Потемкиным и дьяконом Игнатием Соловецким. В словаре, построенном по вопросу-ответному принципу, представлены понятия «Троица», «существо Божіе», «вкупѣ естество», «естество», «составъ», «составно», «существо», «ипостась», «Богъ», каждому из которых посвящен специальный раздел. Словарь делится на две части: в первой термины даются в общем смысле, во второй даются те же самые термины в приложении к Божеству и Троице. Затем после словаря идет обширная часть, где Аввакум излагает учение о Троице вместе с пояснениями об отличии индивидуальных сущностей от общих. В статье исследована интерпретация Аввакумом каждого понятия и показывается, что текст «Книги обличений» имеет буквальные совпадения с «Диалектикой» Иоанна Дамаскина, «Большим Катехизисом» Лаврентия Зизания и «Малым катехизисом» Петра Могилы, а некоторые терминологические особенности языка Аввакума дают основания допускать влияние других логических сочинений. При этом некоторые определения Аввакума, по-видимому, следует считать испорченными из-за непонимания переписчиком рукописи текста сочинения. На основании исследования в статье предлагается схема, которая наглядно иллюстрирует соотношения понятий. Делается вывод о важности словаря для адекватной реконструкции триадологических и метафизических представлений Аввакума.

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, грант № 20-311-90006, проект «Философско-богословские взгляды протопопа Аввакума в “Книге обличений” и древнерусская философская книжность».

Ключевые слова: протопоп Аввакум, «Книга обличений», старообрядчество, Иоанн Дамаскин, *Capita Philosophica*, категории, триадология, метафизика, патристика, древнерусская философия

Для цитирования: Шпаковский М.В. Вопросы о богословско-философских терминах в «Книге обличений» протопопа Аввакума // Философский журнал / *Philosophy Journal*. 2021. Т. 14. № 4. С. 157–173.

«Книга обличений» (далее – КО) протопопа Аввакума Петрова (1621–1682) относится, пожалуй, к самым неизученным сочинениям древнерусской литературы. Это творение редко попадает в поле зрения исследователей-литературоведов и еще реже – историков философии, хотя среди обширного письменного наследия Аввакума КО выделяется особо – это единственное большое произведение протопопа, которое было целенаправленно написано для решения богословских и философских проблем. К сожалению, текст КО не дошел до нас полностью. КО была написана протопопом по следам так называемых пустозерских споров по разным датировкам в 1679 г. (П.С. Смирнов), 1673 г. (Н.Ю. Бубнов) или 1680–1681 гг. (А.С. Лавров)¹. Упомянутые споры шли между знаменитыми отцами старообрядчества – Аввакумом и его соратниками по борьбе с реформой патриарха Никона и союзниками по тюрьме в Пустозерске, где они были заключены по решению Большого Московского собора 1666–1667 гг., – дьяконом Феодором Ивановым, попом Лазарем и иноком Епифанием. Главной осью раздора послужил конфликт Аввакума с его духовным сыном, дьяконом Феодором, когда они не сошлись в допустимости спорных тринитарных выражений из дониконовских служебных книг и, соответственно, трактовке тринитарной онтологии и целого ряда других вопросов². О содержании споров мы знаем по КО, а также по «Посланию к сыну Максиму» дьякона Феодора, в котором содержатся ценные сведения о последовательности споров и о тех взглядах Аввакума, которые не дошли до нас из-за неполноты текста КО³. Конфликт вышел за пределы Пустозерска, однако многие видные деятели раннего старообрядчества поддержали Феодора, в частности старец Ефрем Потемкин и соловецкий дьякон Игнатий, знаменитый проповедник самосжигания, вызвавшие на себя тем самым яростную критику Аввакума в КО.

Уже при жизни Аввакума КО вызвала полемику среди старообрядцев и стала жупелом для их оппонентов из официальной церкви (в частности, для Питирима Новгородского в его книге «Пращица» и Дмитрия Ростовского в сочинении «Розыск о раскольнической Брынской вере») – многие представления протопопа о Троице и Христе показались его современникам если не прямо еретическими, то по меньшей мере спорными. Это привело к тому, что позднее многие старообрядцы отрицали принадлежность этого труда Аввакуму и не заботились о его сохранении. Исследований, в которых бы подробно решался вопрос о богословских и философских воззрениях протопопа до сих пор нет. Крайне тенденциозные обзоры содержания КО, принадлежащие перу П.С. Смирнова и А.К. Бороздина, делались на основе

¹ Лавров А.С. Протопоп Аввакум в работе над «Книгой обличений» // Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения. К 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума. М., 2020. С. 79–80.

² Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. М., 2016. С. 261–263.

³ Титова Л.В. Послание дьякона Феодора сыну Максиму. Новосибирск, 2003. С. 129–151.

выписок, составленных оппонентами протопопа⁴. Полноценного обзора содержания КО по полному тексту у нас до сих пор нет: П. Паскаль, С.А. Зеньковский и А.И. Клибанов затрагивали лишь отдельные моменты из КО, осмеливаясь лишь слегка смягчить выводы Смирнова и Бороздина⁵. Тем не менее это не помешало тому, чтобы в современной научной литературе твердо устоялся необоснованный штамп о том, что взгляды Аввакума близки так называемому народному богословию⁶.

В книге Смирнова внимание привлекает следующий вывод: «...протопоп стремился уяснить догмат о Троице и в то же время не умел различать между несколькими догматическими терминами»⁷. Этот же тезис известен и по работе А.К. Бороздина⁸. С ним невозможно согласиться по той причине, что во второй части КО находится авторский словарь философско-богословских терминов, не привлекавший к себе внимания исследователей. В словаре Аввакум кратко раскрывает содержание своих представлений о Божестве и дает определения онтологическим терминам в их соотносительности друг с другом. Таким образом, перед нами самостоятельная систематизация используемых в догматической полемике философских терминов. В данной статье я хочу исследовать этот словарь с точки зрения двух связанных историко-философских вопросов: 1) как связан словарь Аввакума с древнерусской традицией и переводной патристикой? и 2) как он объясняет каждый термин и каковы возможные источники определений? Решение этих вопросов сможет значительно облегчить для нас понимание сложного учения Аввакума о природе Троичного Бога, а также уточнить его метафизические взгляды.

Существование такого словаря само по себе свидетельствует о наличии у него интересов к содержанию философских терминов, использовавшихся в восточно-христианской философии и богословии. Это означает, что Аввакум должен был читать либо славянские переводы сочинений по категориям и логике, либо переводную патристику, где содержание этих терминов разбирается и применяется, либо те древнерусские сочинения, где в отдельных случаях эти определения даются. Стоит заметить, что словарь Аввакума обладает уникальными чертами: его терминологический состав и соотношение определений во многом не имеют аналогов, и, хотя мы можем обнаружить терминологическую и, реже, текстуальную зависимость от предшествующей литературы, в целом это, конечно, продукт индивидуального философского творчества.

Появление словаря в КО является следствием, во-первых, постепенного роста интереса к проблематике категорий и логики, который подстегивался переводом и распространением новых переводных сочинений. Первый логический текст, известный на Руси, – это статьи из «Изборника» 1073 г., входящие к греческим текстам Феодора Раифского и Максима Исповедника.

⁴ Смирнов П.С. Внутренние вопросы в расколе в XVII в. СПб., 1898. С. 216–237; Бороздин А.К. Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. СПб., 1900. С. 167–180.

⁵ Паскаль П. Протопоп Аввакум и начало Раскола. М., 2011. С. 517–526.; Зеньковский С.А. Указ. соч. С. 262–263; Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 191–195.

⁶ См. авторитетный «Словарь книжников и книжности Древней Руси»: Шашков А.Т. Аввакум Петров // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 1. СПб., 1992. С. 22.

⁷ Смирнов П.С. Указ. соч. С. 220.

⁸ Бороздин А.К. Указ. соч. С. 174.

Эта подборка статей ограниченно переписывалась вплоть до XVII в.⁹ В XV в. процесс освоения логико-философской проблематики был значительно подстегнут на Руси появлением славянского перевода (XIV в.) «Диалектики» Иоанна Дамаскина, в которой излагались основные понятия и категории философского учения Аристотеля, прошедшего горнило позднеантичной и патристической интерпретаций. Важной вехой в распространении этого сочинения был новый перевод с латыни Андрея Курбского с дополнениями. Одним из таких дополнений была переводная статья «О силлогизме» И. Спангенберга, которая была даже печатно издана через три года после смерти Курбского (1583 г.)¹⁰. Князю также принадлежит перевод сочинения «*Institutio elementaris ad dogmata*» Дамаскина об основных понятиях богословия и философии с латыни. С начала XVII в. интерес к первому переводу «Диалектики» достигает максимума на территории Московской Руси. Об этом свидетельствует не только обилие дошедших списков того времени¹¹, но и то, что неизвестным книжником была создана вопросо-ответная редакция «Диалектики», предназначенная для обучения¹². Кроме того, заново сличенный и отредактированный текст «Диалектики» в составе славянского корпуса сочинений Дамаскина готовил к печати соловецкий книжник и справщик Московского печатного двора Сергей Шелонин¹³. Нельзя не упомянуть и связанного с кругами жидовствующих славянского перевода (сер. XV в.) «Логик» Маймонида и Авиасафа (т.е. аль-Газали) – эти тексты так же получают ограниченное распространение в XVII в.¹⁴

Во-вторых, этот интерес был вызван и практическими нуждами. В XVI в. в Московской Руси предпринимаются первые попытки создать крупные и системные сочинения с изложением основ христианской веры («Просветитель» Иосифа Волоцкого, «Истины показание» Зиновия Отенского, «Большая Троица» Ермолая-Еразма). Отличительной чертой всех этих русских «сумм» является полемическая ориентация. И кроме того, в случае Иосифа Волоцкого мы видим определенный интерес к формулировке определений. К примеру, в первом слове своего «Просветителя» он предлагает две базовые дефиниции для сущности и ипостаси (по-древнерусски – «состав»): «Ино бо есть съставъ, и ино существо. Сущъство наричу вбщее тріемъ ипостасемъ: єдинаго бо є(с)ства и соущества три и лица. Съставъ же наричу є(с)ство съ вбразными събствы...» («Состав»¹⁵ – это одно, а сущность – это другое. Существом называю то, что является общим для трех ипостасей: ведь три лица [принадлежат] единой природе и сущности. «Составом» же называю природу с личными свойствами)¹⁶.

⁹ Гаврюшин Н.К. Премудрая святая диалектика. «Философские главы» преподобного Иоанна Дамаскина на Руси. Нижний Новгород, 2003. С. 17–26.

¹⁰ Там же. С. 56–69.

¹¹ До нас дошло до 100 списков «Диалектики», сделанных в XVII в. (там же. С. 40).

¹² Там же. С. 70–81.

¹³ Это высококлассное издание, которое было подготовлено в конце 40-х – начале 50-х гг. XVII в., не было осуществлено по причине избрания в 1652 г. новым патриархом Никона, который полностью сменил штат справщиков (Сапожникова О.С. Русский книжник XVII в. Сергей Шелонин. Редакторская деятельность. М.; СПб., 2010. С. 178–249).

¹⁴ Публ. см.: Зубов В.П. Логика Авиасафа. Труды по истории религиозно-философской мысли и науки Древней Руси. М., 2019. С. 40–119, 140–197. Современное издание текста: Taube M. The Logika of the Judaizers: A Fifteenth-Century Ruthenian Translation from Hebrew. Jerusalem, 2016.

¹⁵ Этот специфический славянский термин я оставляю без перевода. В целом он аналогичен термину «лицо» и «ипостась».

¹⁶ Иосиф, игумен Волоцкий. Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. Казань, 1896. С. 56. Здесь и далее все переводы (там, где это необходимо) с древнерусского мои. – М.Ш.

В конце XVI – начале XVII в. начинается новый этап в развитии древнерусских теологических сочинений – на территории западнорусских земель Речи Посполитой появляются православные катехизисы и близкие к этому жанру книги («Зерцало богословия» Кирилла Транквилиона, «Большой катехизис» Лаврентия Зизания, «Исповедание православной веры» Петра Могилы), которые распространяются и в России, даже несмотря на недоверие официальных церковных властей Москвы¹⁷. В этих сочинениях появляются отдельные разделы, посвященные основным философским терминам, на языке которых описывается природа Бога и его ипостаси¹⁸.

Наконец, этот интерес получил мощную подпитку и от деятельности ученого святогорца Максима Грека, который заложил в России фундамент для развития критико-филологического исследования текстов. Именно к Максиму традиционно возводят появление такого типа сочинений, как азбуковники, которые содержали толкования и разъяснения различных слов, терминов и символов¹⁹. Среди объясняемых терминов традиционно встречается некоторый объем распространенной философской лексики. В XVII в. азбуковники получили широкое хождение и даже предпринимаются попытки создать всеобъемлющие энциклопедии, ярким примером которых являются монументальные своды Сергия Шелонина²⁰.

Все эти три элемента своеобразно обнаруживаются в словаре Аввакума, который еще до периода раскола, находясь в Москве, был вовлечен в круги московских книжников²¹. Кроме того, он мог познакомиться с новой для себя литературой во время краткого пребывания в Москве в 1663–1664 гг. Его словарь учит и разъясняет как логико-философские понятия, так и догматические и по четкости изложения в чем-то подражает катехизисам.

Аввакум в своем словаре дает определения следующих понятий: 1) «Троица»; 2) «существо Божіе»; 3) «вкупъ естество»; 4) «естество»; 5) «составъ»; 6) «составно»; 7) «существо»; 8) «ипостась»; 9) «Бог». В словаре упоминаются также связанные этими терминами или тождественные понятия. Затем текст КО продолжается, но изложение триадологии в этой части является своеобразным проясняющим комментарием к словарю, где философские дефиниции находят свое практическое применение.

Чтобы ввести словарь в структуру текста, Аввакум использует художественный прием. Продолжая свой спор вокруг триадологии, он обращается к дьякону Феодору и предлагает ему спросить у «бабы поселянки» о Троице и философских понятиях, коли он не хочет слушать святые книги и своего

¹⁷ В 1627 г. патриарх Филарет запретил хождение в России книг Кирилла Транквилиота. В том же году после прений был уничтожен уже напечатанный в Москве тираж «Большого катехизиса» Лаврентия Зизания.

¹⁸ Это хорошо видно в «Большом катехизисе» Зизания, где присутствует целый комплекс разделов, дающих определение Бога, онтологических терминов, а также рассматривается вопрос о приложении этих терминов к Божеству (*Лаврентий Зизаний. Большой катехизис. М., 1627. Л. 38, 252, 265–271, 274–277*).

¹⁹ Подробно о традиции азбуковников см.: *Ковтун Л.С. Азбуковники XVI–XVII вв.: Старшая разновидность. Л., 1989.*

²⁰ *Сапожникова О.С. Указ. соч. С. 379–408.*

²¹ Есть основания полагать, что Аввакум во многом зависел от книжных интересов справщиков Печатного двора, т.к. репертуар цитируемых им произведений и подборок близок кругу чтения справщиков, в частности Сергия Шелонина. Не исключено, что они были лично знакомы (там же. С. 450–455).

духовного отца (т.е. Аввакума)²². Литературное оформление словаря принимает форму вопросоответов (жанра, пришедшего из Византии²³) и, как нередко это случается у Аввакума, поражает своей издевкой: словарь строится как диалог между Феодором и поселянкой. Теперь перейдем к разбору каждого определения. Итак, в КО Феодор последовательно получает ответы на целый ряд вопросов о понятиях.

А. Троица

Сначала дается определение Троицы, т.к. это основная тема спора. Аввакум в лице поселянки отвечает Феодору, что Троица есть невыразимое существо, т.е. три имени, три лица, «три святости» («три святая»), «три вечности» («три присносущная»), «три единых действия» («три содетельством»), она три и одно («три единственная») и три престола. Аввакум пишет, что это существо в трех единоприродных «составѣхъ»²⁴. Далее эксплицируются особенности отношений между ипостасями: каждая ипостась не отличается природой от другой («не ино-ино»), не больше другой («ни ино паче иного»), не является инаковой по отношению к другой ипостаси («не инѣмъ ино»), не одна в другой («ни и ино во иномѣ»), ничего не берет от другой ипостаси («ни отъ иного ино»), но тождественна сама по себе («но тоже въ себѣ и у себе собою»). Таким образом, в Троице реализуется нераздельное и неслитное единство и равенство, поскольку это единство неотделимо от существа²⁵.

Здесь Аввакум кратко «суммирует» свои тринитарные взгляды, высказанные ранее в ходе полемики. При этом само это «суммирование» является не чем иным, как заимствованием из «Большого катехизиса» Лаврентия Зизания:

КО	«Большой катехизис»
«Троица есть неизреченнаго существа, тремѣ имени, три лица, три святая, три присносущная, три содѣлная, три единственная, три престолная. Едино существо во трехъ составѣхъ. И Троица составми единоестественна: единству Троица. Не ино-ино, ни ино паче иного, ни инѣмъ ино, ни и ино во иномѣ, ни отъ иного ино, но тоже въ себѣ и у себе собою, тоже и единство, и Троицу, неразмѣстно имущу совокупленіе и равенство неразлучно. Неотлучно единство есть по словеси существу, Троица же речетса, занеже едино тріе и трое едино».	«Тр(о)ца есть неизреченнаго существа тремѣ имени. три лица. три сѣаа. три пр(с)носущнаа. три содѣлнаяа. три единственнаа. три единопрестолнаа. едино существо, в трехъ составѣхъ. и тр(о)ца составми, едіноестественна. единству тр(о)ца. не ину оно, ні ино паче иного. но тожде в себѣ и о себѣ, и оу себе собою. тожде і единство. и тр(о)цу неразмѣсно имущу совокупленіе, и разньство нера(з)лучно. неѡлученое единство есть по словесе существу. тр(о)ца же речетса, занеже едино трое, и трое едино» ²⁶ .

²² Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1. Вып. 1. СПб., 1927. Стб. 630. Как известно, Аввакум был духовным отцом дьякона Феодора.

²³ На Руси этот жанр был представлен прежде всего популярными переводными диалогами Пс.-Кесария и вопросоответами Пс.-Афанасия Александрийского. Кроме того, в вопросоответной форме строились западнорусские катехизисы.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. Стб. 631.

²⁶ Лаврентий Зизаний. Большой катехизис. Л. 34 об.

Б. Существо Божіе

В рамках литературного повествования Аввакум отмечает, что поселянка отвечала крайне хорошо и что сам Бог послал ее Феодору, а значит, ее нужно расспрашивать дальше²⁷.

Следующий вопрос связан с определением сущности Бога. Аввакум отвечает, что по сущности Бог прост, несложен, не сидит, не стоит, а значит, он вечнодвижущийся²⁸. Это определение находит свой источник в «Большом катехизисе» Лаврентия Зизания:

КО	«Большой катехизис»
«...что есть существо Божіе?.. существо Божіе просто, несложно, ни съдѣть, ни стоить, присно движимо».	«Что есть существо бж҃іе. просто и не сложно, ни стоить ни съдѣть. но присно движимо есть» ²⁹ .

В данном случае Аввакум не отклоняется от обычных представлений о Боге как о простом и несложном существе³⁰. Мнение же о том, что Бог обладает вечным движением, является необычным, хотя у него есть и альтернатива: в патристике Бог может рассматриваться как самодвижный, ре же – неподвижный³¹. Однако, по-видимому, в сознании древнерусских мыслителей все эти представления не противоречат друг другу (возможно, под влиянием Ареопагита). У Аввакума же представлена одна точка зрения, хотя в Древней Руси были авторы, которые говорили только о неподвижности Бога³².

В. Вкупъ естество

При истолковании этого термина у Аввакума мы сталкиваемся с серьезными проблемами. Вкупъ естество здесь может означать природу в совокупности, или совокупное существование. Сохранившийся текст определения можно перевести так: «природа в совокупности – это то, в чем одно совершенно не нуждается в другом» («вкупъ естество есть, еже не требует ничтоже другъ отъ друга»)³³. То есть речь идет о том, что индивиды одной природы обладают одними и теми же природными качествами в силу их принадлежности к одной природе. Однако бросается в глаза затемненность фразы, а с учетом плохой сохранности текста это приводит к предположению о его порче.

Если это так, то тут возможны два варианта исправления.

В первом случае необходимо отметить, что термин «вкупъ естество» встречается только в «Диалектике» Дамаскина, в главе, повествующей

²⁷ Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 630–631.

²⁸ Там же.

²⁹ Лаврентий Зизаний. Большой катехизис. Л. 216 об.

³⁰ См., напр., у Григория Богослова (Бруни А.М. Византийская традиция и старославянский перевод Слов Григория Назианзина. Т. I. М., 2010. С. 225 (Ог. 40. PG. 36. Col. 364B)) и в «Богословии» Дамаскина (Великие Минеи Чети, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Декабрь. Дни 1–5. М., 1901. Стб. 146–147; далее – ВМЧ. Дек. 1–5): *De orthodoxa fidei* 4.

³¹ Напр., у Дамаскина: Там же. Стб. 146 (*De orthodoxa fidei* 4, 14–17). Пс.-Дионисий обосновывает мнение о том, что Бога можно называть и движением, и покоем (Das Corpus des Dionysios Areopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert). Bd. 2. Freiburg i. Br., 2011. DN – T: 191v–192v (далее – CDASU)).

³² Напр.: Зиновий Отенский. Истины показание к вопрошившим о новом учении. Казань, 1863. С. 776.

³³ Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 631.

о предметах, рассматриваемых в категории отношения: оно указывает на взаимосвязанные в своем существовании предметы. Очевидно, что Аввакум заимствует термин у Дамаскина, но проблема заключается в том, какой смысл он в него вкладывал. Для наглядности можно сопоставить эту статью с текстом «Диалектики» Дамаскина:

КО	«Диалектика»
«вкупъ естество есть, еже не требуетъ ничтоже другъ отъ друга»	«Въкупъ же е(с)тву (τὸ ἅμα τῆ φύσει) есть, еже съвносити и съвноситиса, и съвѣмати и съвѣматиса» ³⁴ .

Если Аввакум имел в виду то же самое, что и Дамаскин, то в первоначальном тексте у него должна идти речь о том, что то, что существует по природе, вместе зависит друг от друга. Согласно Дамаскину, если А и В связаны, т.е. если А, то В и наоборот, то при устранении первого устраняется второй и наоборот. Например, если убрать отца, то не будет сына, и наоборот³⁵. В таком случае Аввакум просто резюмирует текст «Диалектики», но серьезное искажение переписчиком этого места (как минимум добавление отрицательной частицы) меняет смысл на противоположный и делает его абсурдным.

Второй вариант предполагает, что Аввакум имел в виду под «вкупѣ естество» природу в целом. В таком случае он должен был следовать определению сущности у Дамаскина, который пишет, что сущность – это то, что обладает бытием само по себе, а не в другом³⁶. В данном случае можно предложить следующую эменденцию (выделена курсивом) для текста Аввакума: «вкупѣ естество есть, еже не требуетъ ничтоже отъ *другаго* (= «*инаго*» у Дамаскина).

Тогда мы приходим к выводу, что Аввакум давал классическое определение сущности.

Тем не менее окончательно решить вопрос об испорченности этого места нельзя по причине того, что у нас есть всего лишь одна рукопись с относительно полным текстом «Книги...».

Г. *Естество*

Теперь Аввакум объясняет, что такое природа. Природа – это то, от чего получают индивиды («составы») «естествование»³⁷, т.е. бытие по природе³⁸. Согласно Аввакуму, это то, из чего все тварное составляется и творится³⁹.

³⁴ ВМЧ. Дек. 1–5. Стб. 164 (*Dialectica* 51, 26–27).

³⁵ Там же (*Dialectica* 51, 27–34).

³⁶ «Соущество бо убо есть еже истѣишее, іако в себѣ, а не въ ино(м) имѣа бытіе» (там же. Стб. 312. (*Dialectica* 5, 6–10)). И также: «...существо е(с) вещь самобытнаи не трбующи иного к бытію» (там же. Стб. 313. (*Dialectica* 5, 61–64)).

³⁷ Это очень редкое и архаичное слово. Слово «естествование» (греч. ἔστωσις) (как и близкое «естование» (греч. εἶνα) известно мне только по славянскому переводу «Слов против ариан» Афанасия Александрийского, который был сделан Константином Преславским (*Lytvynenko V. Thematic Index of Selected Greek and Old Slavonic Ontological Terms: Orations against the Arians, Epistle to the Bishops of Egypt and Libya, and Didactic Gospel // IN HONOREM 5. Юбилейн сборник в чест на 75-годишнината на проф. Пиринка Пенкова-Люејер. Шумен, 2019. Р. 119, 125, 130, 133, 137, 139).*

³⁸ Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 631.

³⁹ Там же.

Протопоп пишет, что природа, сущность и форма («образъ») – одно и то же⁴⁰. Важно также зафиксировать, что здесь термин «образ» употребляется в значении универсалии. Это одно из двух значений, в которых Аввакум употребляет этот термин.

Отождествление природы, сущности и формы восходит к «Диалектике» Дамаскина. Однако при этом у Дамаскина форма (в переводе XIV в. – «зракъ» (μορφή) / в переводе Курбского – «wобразъ» (forma)⁴¹) все-таки более специфична – это оформленная и принявшая собственные свойства вида сущность, т.е. самый низший вид⁴². Протопоп не упоминает иерархию степеней общностей универсалий у Дамаскина (сущность > природа > форма). Кроме того, Аввакум ориентируется в использовании термина «образ» в значении «форма» на «Шестоднев» Иоанна Экзарха, который он очень любил и ценил⁴³.

Д. «Составъ» (1)

Этот термин в древнерусской книжности традиционно указывает на индивида, а если точнее, на ипостась, т.е. индивида какой-либо природы. Согласно Аввакуму, «составъ» это то, посредством чего «существует материя» («имже состоится вся вещь»⁴⁴), то, что оно указывает на ее характерные черты («образы»), и то, что неявно присутствует у каждой вещи («всякой вещи ненаписана»)⁴⁵. «Составы», принадлежащие природе, отличаются так же, как и образы, т.е. это «сочетание акциденций» («совокупленія приключагося»)⁴⁶. Кроме того, «состав», «лицо» и «образ» – одно и то же⁴⁷. Здесь Аввакум говорит об образе во втором значении – как совокупности свойств индивида. Таким образом, одно маленькое, но важное наблюдение П. Паскаля о том, что Аввакум употребляет термин «образ» и в значении сущности, и в значении индивида⁴⁸, получает прямое подтверждение в дефинициях второй части КО.

В данном случае протопоп зависит от двух источников. Во-первых, от Дамаскина, который определял индивида («несъкомое») как то, что складывается из природы и акциденции, т.е. из собственных⁴⁹ и привходящих свойств⁵⁰. Также можно предположить сходство с двумя текстами: 1) главой «О лице» *Capita Philosophica* и главой «О составѣ(х) Бжїихъ» «Большого катехизиса» Зизания (зависящего здесь от Дамаскина):

⁴⁰ Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 631.

⁴¹ РГБ Ф. 256. № 193. Л. 299.

⁴² «Зрак е(с) ѿ сущствены(х) различїи іакоже възрачившися и видотворившися существо, иже назнаменуєть виднѣиши видъ» (ВМЧ. Дек. 1–5. Стб. 354 (*Dialectica* 42, 1–2)).

⁴³ Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 611; Баранкова Г.С., Мильков В.В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. СПб., 2001. С. 439.

⁴⁴ Термин «вещь» в старославянском и древнерусском философском лексиконе, как правило, обозначает материю, ѿлѣ. Но здесь Аввакум мог иметь в виду и просто некую вещь вообще.

⁴⁵ Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 631.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Паскаль П. Указ. соч. С. 517.

⁴⁹ Собственное свойство – это отличительное свойство природы. В главе «О том, что свойственно» «Диалектики» дается такое определение: «...своиствѣно е(с) еже всему и точїю виду, и пр(с)но бывающе» (ВМЧ. Дек. 1–5. Стб. 328 (*Dialectica* 14, 16–17)).

⁵⁰ Там же. Стб. 319 (*Dialectica* 5, 136–137).

КО	«Диалектика»	«Большой катехизис»
«составъ есть, имже состоитъ вся вещь, являя свойственными образы и всякой вещи ненаписаема»	«Лице е(с) еже оубо своими дѣйствы же и своиствы вбыавленно и оуставленно ѿ вѣкупѣ(с)ственных его пода(т) намъ изъявленіе» ⁵¹ .	«Лице есть, еже оубо своими дѣйствы же и свойствы оуставлаемо, и обѣявляемо, ѿ вкупоественныхъ его» ⁵² .

Во-вторых, можно предположить, что в этом определении есть следы «Логик» аль-Газали и Маймонида. Термин «приключшееся», т.е. акциденция, характерен именно для этих переводов⁵³. Однако у Аввакума этот термин несет значение некой совокупности свойств отдельного индивида, поэтому туда входят как собственные свойства, так и приводящие.

Е. Составно

Далее Аввакум объясняет, что можно считать составным (т.е. относящимся к «составу»-индивиду). Составное, согласно ему – это то, что реально и материально видимо («по истиннѣ и вещью»)⁵⁴. Таким образом, здесь и в предыдущей статье речь идет об индивидах тварных природ.

Ж. «Составъ» (2)

Теперь Аввакум начинает серию статей о тех же понятиях, но приложенных к Богу и его троичности. Он начинает с «состава» Троицы. Для протопопа это термин, указывающий на то, что лицо по единосущности является образом природы Отца. И когда говорим о лицах Бога, то называем их бесплотными и непредставимыми⁵⁵.

Текст этой статьи целиком, за исключением одной детали (выделено в таблице), взят из вопроса «что есть составъ?» «Катехизиса малого» Петра Могилы, переизданного в 1649 г. в Москве с дополнениями:

«Катехизис малый»	КО
«силу единосущну вбразоуетъ, естества очѣгѣ. лица же глаголемъ в бзѣъ бесплотна, и не воображена» ⁵⁶ .	«...лице единосущно образуетъ <...> естества Отчаго; лица глаголемъ о Бозѣъ бесплотна и не воображена».

В этом вопросеответе у Аввакума в первом предложении сохраняется контекст источника, однако замена «силы» на «лицо» позволяет сместить акцент с Сына как силы Отца на Сына как лицо и образ единой сущности и одной природы с Отцом. К сожалению, по-видимому, издатель КО неправильно проставил здесь знаки пунктуации, что исправлено нами в угловых скобках.

З. Существо

В случае Божественного бытия Аввакум говорит просто, что сущность, природа и форма – это одно и то же⁵⁷. Здесь термин «образ» сохраняет

⁵¹ ВМЧ. Дек. 1–5. Стб. 356 (*Dialectica* 44, 2–4).

⁵² Лаврентий Зизаний. Большой катехизис. Л. 220.

⁵³ Зубов В.П. Указ соч. С. 56.

⁵⁴ Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 631.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Собрание краткия науки об артикулах веры. М., 1649. Л. 5.

⁵⁷ Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 632.

за собой значение формы, как в случае с тварными сущими, т.е. указывает на совокупность свойств Божественной природы. И здесь Аввакум также следует почтенной традиции, которая прямо высказана в «*Institutio elementaris*» Дамаскина: «...есть убо существо і естество і вбра(з) па(ч)е всѣ(х) на светлѣ(и)ше, то е бж(с)тво а(ж) в(б)іатіса не можетъ» («...существует же существо, природа и форма, превосходящее все, – это есть Божество, которое не может быть постигнуто»)⁵⁸.

Нельзя точно сказать, читал ли Аввакум данный трактат в силу его слабой распространенности в Московской Руси, однако исключать этого не стоит, поскольку у справщиков Московского печатного двора, готовивших к изданию корпус сочинений Дамаскина, с которыми протопоп мог контактировать во время своего нахождения в Москве накануне реформы, список его сочинений в переводе Курбского имелся⁵⁹.

И. Ипостась

Для Аввакума ипостась – это неотделяемые отличительные свойства («непресѣкомое начертаніе») лиц Бога, взятые сами по себе⁶⁰.

Это традиционное понятие, хотя термины, применяемые для его обозначения, могут быть разными. Протопоп указывает на свойства, которые присущи только отдельным ипостасям Троицы, так называемое идиомы. Слово для этого понятия Аввакум взял из «Диалектики»⁶¹.

К. Богъ

Относительно понятия Бога в заключительной статье словаря ставится три вопроса: 1) что такое Бог; 2) почему Бог называется Богом; 3) сколько раз говорится «Бог»⁶²? Аввакум последовательно отвечает на все три вопроса, смешивая два последних. Итак, Бог вечносущ, и он есть природа несмешиваемая («естество неразвѣснумо»), т.е. не причастная тварному, свидетельствующая обо всем сущем⁶³. В последнем случае, видимо, имеется в виду то, что Бог все сотворил, и то, что он за всем наблюдает. Также Бог принимает благочестивое поклонение как Троица в единстве и единство в Троице⁶⁴. Кроме того, он – высший свет, неприступен, не постижим умом и не выразим словом⁶⁵. Отвечая одновременно на второй и третий вопросы, Аввакум пишет, что Бог называется Богом, поскольку он все видит⁶⁶. Кроме того, о нем говорят, что он «Богъ мой», поскольку все может⁶⁷. Завершая свои ответы, протопоп перечисляет свойства природы Троицы: нетварность, безначальное и вечное существование, равноприродная невидимость, неограниченность («неуставное»), бессмертность, бесплотность, нерожденность, непостижимость, неопикуемость и неизменность⁶⁸.

⁵⁸ РГБ Ф. 256. № 193. Л. 178 об. (*Institutio elementaris* 1, 9–10).

⁵⁹ Сапожникова О.С. Указ. соч. С. 182, 216–217.

⁶⁰ Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 632.

⁶¹ ВМЧ. Дек. 1–5. Стб. 340 (*Dialectica* 31, 33): «...начертателнаа своиства» (τὰ χαρακτῆριστικὰ ἰδιώματα).

⁶² Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 632.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Там же.

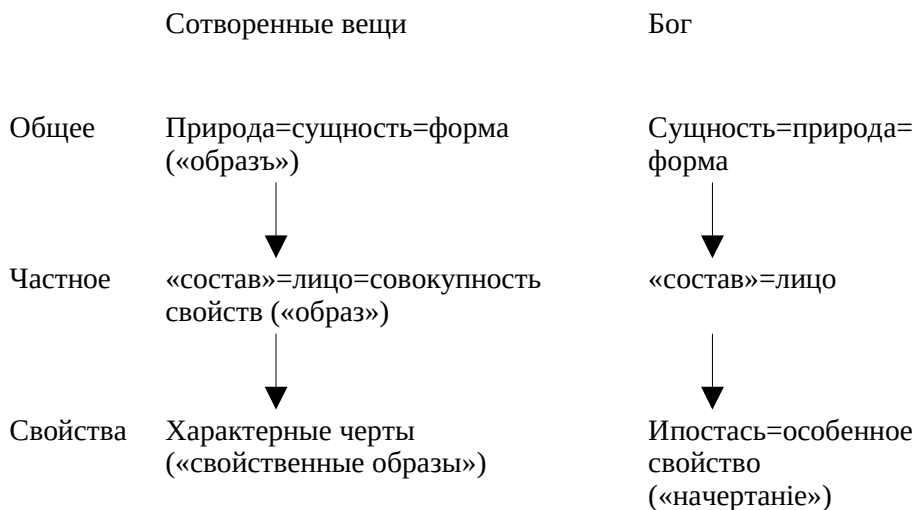
⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Там же.

Итак, дав обзор всех философских и теологических понятий в словаре Аввакума, мы можем составить схему, которая бы наглядно показывала отношения между ними:



После словаря Аввакум формулирует свое догматическое кредо, в котором все вышеозначенные понятия находят свое применение. Он подчеркивает, что каждое лицо Троицы самоипостасно, а сами «составы» отличаются друг от друга только особенным свойством, т.е. Отцу свойственно нерождение и отцовство, Сыну – рождение и сыновство, Св. Духу – исхождение и «духовство»⁶⁹. Единым Богом они называются, поскольку обладают единым Божеством, т.е. соединены в природе и сущности, а разделены лицами и свойствами, и единство следует до разделения («и прежде раздѣленія совокупляемо»)⁷⁰. Это возможно в силу того, что «составы» являются другими относительно друг друга («ино и ино лица раздѣляютъ и составы»)⁷¹. Разделение же по природе («А еже друго и друго, – естества и существа»), согласно Аввакуму, возможно только в тварных существах⁷². Так, он говорит, что «отличен я, отличен ты, и отличен еще кто-то другой, поскольку различаемся числом и многочисленными свойствами – умом, желанием, старостью и молодостью» («ино азъ, и ино ты, и ино онсица, понеже разстоимся и числомъ, и многообразными свойствы, и разумомъ, и хотѣніемъ, и старостию, и младостию»)⁷³. Далее он говорит о таком же различии и относительно разноприродных индивидов: «но и отлична природа человека, и отлична природа коня: одно есть животное разумное и смертное, а другое – животное неразумное»⁷⁴. Пример с человеком и конем, видимо, взят из «Диалектики»:

⁶⁹ Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 633–634.

⁷⁰ Там же. Стб. 634.

⁷¹ Там же.

⁷² Там же.

⁷³ Там же.

⁷⁴ Там же. Стб. 635.

КО	«Диалектика»
<p>«но и ино чловѣкъ и ино конь; зане <u>ино естество чловѣкъ</u>, <u>ино естество конь</u>: <u>ово убо животно</u> есть <u>словесно</u> и мертвенно, <u>ово же животно</u> <u>бессловесно</u>».</p>	<p>«<u>Ино</u> бо по <u>естеству</u> <u>глемь</u> члка, и <u>ино конь</u>, не иного и иного. Глет же са и о видѣ «се» ти «то», и «оно», и сицеваа, еже оубо бы еже «что есть» показываетса. Разньство же инаковое творить, - <u>инаково бо животно</u> словесное, и инаково <u>бессловесное</u>, и сицево, и иаково, инаково»⁷⁵.</p>

Однако Аввакум трактует различие индивидов как различие по существу. Это согласуется с его метафизическими убеждениями, согласно которым каждая тварная вещь имеет свою форму⁷⁶, и, возможно, указывает на то, что протопоп считал, что природа не может существовать вне «составов». Также можно допускать знакомство Аввакума с логическими статьями Изборника 1073 г., в которых говорится о частных сущностях, т.е. ипостасях, как о принадлежащих тому или иному естеству⁷⁷. При этом в «Диалектике» Дамаскин пишет, что говорить об индивидах как об отдельных природах нельзя⁷⁸, но, с точки зрения Аввакума, это возможно, т.к. он, очевидно, видел отношения между общим и частным несколько иным образом.

Итак, какие особенности можно выявить в философском словоупотреблении Аввакума? Во-первых, Аввакум употребляет термин «форма» («образ») как в значении универсалии, так и в значении партикулярии. Хотя употребление одного слова для двух разных объектов запутывает читателя, для Аввакума, очевидно, это не составляет проблемы: используя термин «образ», он всякий раз нюансировал его значение, что особенно видно в первой части КО, где он критикует платоновскую теорию идей в изложении Иоанна Экзарха, употребляя этот термин то в значении формы с акцентом на общем, то с акцентом на частном.

Во-вторых, у Аввакума, как следствие из первого, наблюдаются тенденции к эквиваленции терминов. Это очевидно в отношении омонимичного использования «образа» в лексике Аввакума: форма, воплощенная в индивиду, т.е. совокупность всех свойств, неизменно отсылает к общим свойствам природы (они входят в определение конкретного индивида вместе с личными свойствами и акциденциями), т.е. формам-универсалиям, а значит, появляется возможность говорить об индивиду как о форме (а не форме как низшем виде универсалии), что укладывается в онтологические представления Аввакума, но вряд ли согласуется с базовыми представлениями византийцев о соотношении общего и частного.

В-третьих, подробное исследование словаря и формулировок на его базе позволяет смело говорить о том, что взгляды Аввакума на бытие Троицы в целом укладываются в ортодоксальные. Их особенность в том, что они выражены нестандартным языком с непривычной расстановкой нюансов, – это своеобразный итог бытования древнерусской триадологической терминологии (по-сути, философской), которая не отличалась большой степенью системности и отражает начальный этап формирования технического

⁷⁵ ВМЧ. Дек. 1–5. Стб. 316 (*Dialectica* 5, 83–88).

⁷⁶ Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 611.

⁷⁷ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 2. СПб., 1999. С. 148.

⁷⁸ ВМЧ. Дек. 1–5. Стб. 355 (*Dialectica* 42, 20–21).

языка философии и богословия. Кроме того, Аввакум оговаривает, что хотя термины общего и частного употребляются в отношении как сотворенного, так и Бога, но все же к последнему они применяются с определенными оговорками. Поэтому, например, отношение между общим и частным в Троице будет другим, чем у твари, где соотношение выстраивается между формой-универсалией и формой – ипостасной совокупностью свойств, вплоть до отождествления.

Все это позволяет говорить о том, что Аввакум относился к понятийным проблемам очень серьезно и попытался строить свою позицию в полемике с Феодором не на зыбкой почве, как это полагал Смирнов. Наоборот, Аввакум попытался творчески воспринять позднеантичное учение о категориях, знакомое ему по «Диалектике» Дамаскина. Работа по выявлению других источников его текстов показывает, что он был хорошо знаком с катехическими произведениями, и в частности «Большим катехизисом» Зизания⁷⁹. Само появление этого вопросо-ответного словаря относится к тому важному этапу в развитии русской философии, когда происходит четкое осознание того, что решение конкретных теоретических проблем (в данном случае – в догматическом богословии) требует разработки философского базиса.

Список литературы

- Баранкова Г.С., Мильков В.В.* Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. СПб.: Алетейя, 2001. 972 с.
- Белянкин Ю.С.* Неизвестный автограф Стефана Вонифатьева // Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения. К 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума / Отв. ред. В.Н. Захаров. М.: ИРИ РАН, 2020. С. 68–77.
- Библиотека литературы Древней Руси. Т. 2 / Ред. Д.С. Лихачев, Л.А. Дмитриев, А.А. Алексеев, Н.В. Поньрко. СПб.: Наука, 1999. 555 с.
- Бороздин А.К.* Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. СПб.: Изд. А.С. Суворина, 1900. 319, 175 с.
- Бруни А.М.* Византийская традиция и старославянский перевод Слов Григория Назианзина. Т. I. М.: ИВИ РАН, 2010. 288 с.
- Великие Минеи Чети, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Декабрь. Дни 1–5. М.: Изд. Археографической комиссии, 1901. 580 стб.
- Гаврюшин Н.К.* Премудрая святая диалектика. «Философские главы» преподобного Иоанна Дамаскина на Руси. Нижний Новгород: Бегемот, 2003. 100 с.
- Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. М.: Институт ДИ-ДИК, 2016. 712 с.
- Зиновий Отенский.* Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань: Тип. Казанского университета, 1863. 1006 с.
- Зубов В.П.* Логика Авиасафа. Труды по истории религиозно-философской мысли и науки Древней Руси. М.: Усадьба Зубовых, 2019. 688 с.
- Иосиф, игумен Волоцкий.* Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. Казань: Типолиитография Императорского университета, 1896. 552 с.
- Клибанов А.И.* Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект пресс, 1996. 368 с.
- Ковтун Л.С.* Азбуковники XVI–XVII вв.: Старшая разновидность. Л.: Наука, 1989. 293 с.
- Лаврентий Зизаний.* Большой катехизис. М., 1627. 404 л.

⁷⁹ Возможно, Аввакум читал сочинение Зизания в то время, когда участвовал в так называемом кружке боголюбцев. Известно, что лидер кружка, царский духовник Стефан Вонифатьев, владел списком этой книги (*Белянкин Ю.С.* Неизвестный автограф Стефана Вонифатьева // Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения. К 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума. М., 2020. С. 72).

- Лавров А.С. Протопоп Аввакум в работе над «Книгой обличений» // Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения. К 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума / Отв. ред. В.Н. Захаров. М.: ИРИ РАН, 2020. С. 78–86.
- Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1. Вып. 1 / Ред. С.Ф. Платонов. СПб.: АН СССР, 1927. ХСVII, 960 с. (Русская историческая библиотека. Т. 39)
- Паскаль П. Протопоп Аввакум и начало Раскола / Пер. с фр. С.С. Толстого. М.: Знак, 2011. 688 с.
- Сапожникова О.С. Русский книжник XVII в. Сергей Шелонин. Редакторская деятельность. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2010. 560 с.
- Смирнов П.С. Внутренние вопросы в расколе в XVII в. СПб.: Печатня С.П. Яковлева, 1898. СХХХIV, 237+121 с.
- Собрание краткия науки об артикулах веры. М., 1649. 88 л.
- Титова Л.В. Послание дьякона Феодора сыну Максиму. Новосибирск.: СО РАН, 2003. 311 с.
- Шапков А.Т. Аввакум Петров // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 1 / Ред. Д.М. Буланин, Д.С. Лихачев, А.А. Турилов. СПб.: Дмитрий Буланин, 1992. С. 16–30.
- Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert). Bd. 2 / Hrsg. von H. Goltz, G.M. Prochorov. Freiburg i. Br.: Weiher, 2011. 683 S. (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, 64)
- Lytvynenko V. Thematic Index of Selected Greek and Old Slavonic Ontological Terms: Orations against the Arians, Epistle to the Bishops of Egypt and Libya, and Didactic Gospel // IN HONOREM 5. Юбилеен сборник в чест на 75-годишнината на проф. Пиринка Пенкова-Люейер. Шумен: Преславска книжовна школа, 2019. P. 111–140.
- Taube M. The Logika of the Judaizers: A Fifteenth-Century Ruthenian Translation from Hebrew. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2016. 720 p.

The archpriest Avvakum's questions and answers in relation to the philosophical and theological definitions in his "Book of Rebuke"*

Mikhail V. Shpakovsky

Lomonosov Moscow State University. GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: shpakomih@mail.ru

The author proposes explores the thesaurus of philosophical and dogmatic definitions in the second part of Archpriest Avvakum's "Book of Rebukes". The thesaurus has been preserved in a single fairly complete manuscript published by P.S. Smirnov, which had not been studied by researchers earlier. The growing value of the dogmatical, logical and philosophical issues in Moscow Russia coupled with Avvakum's personal polemical needs during the 'Pustozersk controversies' with his spiritual son, diakon Feodor, starets Ephrem Potemkin and Ignatyi Solovetsky inspired the creation of thesaurus. It has a question-answer structure consisting of such parts as *Trinity*, *God's entity*, *collected nature*, *nature*, *subsistence*, *being subsistent*, *entity*, *hypostasis*, *God*. The thesaurus is divided into two parts; the first part contains definitions in a general sense, the second provides those in relation to the Deity and the Trinity. Next, there is an extensive part where Avvakum explains the Trinity with new clarifications on the difference between individual and universal beings. The author explores each of these definitions and their respective interpretations and demonstrates that the text of the "Book" contains literal borrowings from

* The reported study was funded by RFBR, Project No. 20-311-90006: «Philosophical and Theological outlooks of archpriest Avvakum in "The book of discreditations" and Ancient Russian philosophical book culture».

“Capita Philosophica” of John of Damascus and “Small Catechism Book” of Pietr Mogila. Some of the terminological features of Avvakum’s language suggest the influence of other logical works. It is further proposed that certain Avvakum’s articles were corrupted by the scribe. The article also contains a diagram of the relations that exist among Avvakum’s terms. The diagram helps the reader understanding his work better. The conclusion is that this thesaurus is very important for a correct reconstruction of Avvakum’s trinitarian and metaphysical views.

Keywords: Archpriest Avvakum, “Book of Rebukes”, Old Believers, John of Damascus, Capita Philosophica, categories, trinitarian theology, metaphysics, patristics, Old Russian philosophy

For citation: Shpakovsky, M.V. “Voprosotvety o filosofskikh terminakh v «Knige oblichenii» protopopa Avvakuma” [The archpriest Avvakum's questions and answers in relation to the philosophical and theological definitions in his “Book of Rebuke”], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 4, pp. 157–173. (In Russian)

References

- Barankova, G.S. & Milkov, V.V. *Shestodnev Ioanna ekzarkha Bolgarskogo* [The Hexaameron of John the Exarch]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2001. 972 pp. (In Russian)
- Beliankin, Y.S. “Neizvestnyj avtograf Stefana Vnifat’eva” [The Unknown Autograph of the Archpriest Stefan Vnifatiev], *Staroobryadchestvo v istorii i kul’ture Rossii: problemy izucheniya. K 400-letiyu so dnya rozhdeniya protopopa Avvakuma* [Old Believers in the History and Culture of Russia: Problems of Study. To the 400th Anniversary of the Birth of Archpriest Avvakum], ed. by V.N. Zacharov. Moscow: IRH RAS Publ., 2020, pp. 68–77. (In Russian)
- Borozdin, A.K. *Protopop Avvakum. Ocherk iz istorii umstvennoi zhizni russkogo obshchestva v XVII veke* [Archpriest Avvakum. An Essay on Intellectual Life of Russian Society in XVIIth century]. St. Petersburg: A.S. Suvorin Publ., 1900. 319, 175 pp. (In Russian)
- Bruni, A.M. *Vizantiiskaya traditsiya i staroslavjanskii perevod Slova Grigoriya Nazianszina* [Byzantine Tradition and Old Slavonic Translation of Gregory of Nazianzus’s Orations], Vol. I. Moscow: IWH RAS Publ., 2010. 288 pp. (In Russian)
- Gavrushin, N.K. *Premudraia sviataia dialektika. ‘Filosofskie glavy’ prepodobnogo Ioanna Damaskina na Rusi* [Wise and holy dialectics. ‘The Philosophical Chapters’ by John of Damascus in Ancient Rus]. N. Novgorod: Begemot Publ., 2003. 100 pp. (In Russian)
- Goltz, H. & Prochorov, G.M. (Hrsg.) *Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert)*, Bd. 2. Freiburg i. Br.: Weiher, 2011. 683 S. (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, 64)
- Iosif, Abbot of Volokolams. *Prosvetitel’ ili obliczenie eresi zhidovstvuyushchikh* [Enlightener or Rebuke of the Heresy of Judaizers]. Kazan: Imperial University Publ., 1896. 552 pp. (In Russian)
- Klibanov, A.I. *Dukhovnaya kul’tura srednevekovoi Rusi* [Medieval Russia’s Spiritual Culture]. Moscow: Aspect press, 1996. 368 pp. (In Russian)
- Kovtun, L.S. *Azbukovniki XVI–XVII vv.: Starshaja raznovidnost’* [Old Russian Lexicons of XVI–XVIIth centuries: elder type]. Leningrad: Nauka Publ., 1989. 293 pp. (In Russian)
- Lavrentiy Zizaniy. *Bol’shoi katekhizis* [Great Catechism Book]. Moscow, 1627. 404 ff. (In Russian)
- Lavrov, A.S. “Protopop Avvakum v rabote nad ‘Knigoi oblichenii’” [Archpriest Avvakum in the Work on the ‘Kniga Oblicheniy’], *Staroobryadchestvo v istorii i kul’ture Rossii: problemy izucheniya. K 400-letiyu so dnya rozhdeniya protopopa Avvakuma* [Old Believers in the History and Culture of Russia: Problems of Study. To the 400th Anniversary of the Birth of Archpriest Avvakum], ed. by V.N. Zacharov. Moscow: IRH RAS Publ., 2020, pp. 78–86. (In Russian)

- Lihachev, D.S., Dmitriev, L.A., Alekseev, A.A. & Ponyrko, N.V. (eds.) *Biblioteka literatury Drevnei Rusi* [Library of Old Russian Literature], Vol. 2. St. Petersburg: Nauka Publ., 1999. 555 pp. (In Russian)
- Lytvynenko, V. "Thematic Index of Selected Greek and Old Slavonic Ontological Terms: Orations against the Arians, Epistle to the Bishops of Egypt and Libya, and Didactic Gospel", *IN HONOREM 5. Yubileen sbornik v chest na 75-godishninata na prof. Pirinka Penkova-Lyueiër* [Collected Papers in Honorem of 75th Annoversary of prof. Pirinka Penkova-Lyueiër]. Shumen: Preslavaska knizhovna shkola Publ., 2019, pp. 111–140.
- Paskal, P. *Protopop Avvakum i nachalo Raskola* [Archpriest Avvakum and the beginning of the Raskol], trans. by S.S. Tolstoi. Moscow: Znak Publ., 2011. 680 pp. (In Russian)
- Platonov, S.F. (ed.) *Pamjatniki istorii staroobradchestva XVII v.* [The Monuments of Old Believers' History of XVIIth century], Book 1, Issue 1. St. Petersburg: AS USSR Publ., 1927. XCVII, 960 pp. (RIB, Vol. 39). (In Russian)
- Sapozhnikova, O.S. *Russkii knizhnik XVII v. Sergii Shelonin. Redaktorskaya deyatel'nost'* [Russian Bookman of XVIIth century Sergiy Shelonin. Editorial work]. Moscow; St. Petersburg: Alyans-Arkheo Publ., 2010. 560 pp. (In Russian)
- Shashkov, A.T. "Avvakum Petrov", *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi* [The Dictionary of Old Russian Authors and Book Culture], Vol. 3, Pt. 1, ed. by D.M. Bulanin, D.S. Lihachev & A.A. Turilov. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin Publ., 1992, pp. 16–30. (In Russian)
- Smirnov, P.S. *Vnutrennie voprosy v raskole v XVII v.* [Internal Questions in Old Believer Movement if XVIIth century]. St. Petersburg: S.P. Yakovlev's Printing, 1898. CXXXIV, 237+121 pp. (In Russian)
- Sobranie kratkiya nauki ob artikulakh very* [The Collection of Short Sciense on Articles of Faith]. Moscow, 1649. 88 ff. (In Russian)
- Taube, M. *The Logika of the Judaizers: A Fifteenth-Century Ruthenian Translation from Hebrew*. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2016. 720 pp.
- Titova, L.V. *Poslanie d'yakona Feodora synu Maksimu* [Diakon Feodor's Message to his Son Maxim]. Novosibirsk: SB RAS Publ., 2003. 311 pp. (In Russian)
- Zenkovskii, S.A. *Russkoe staroobryadchestvo* [Russian Old Believer Movement]. Moscow: Institut DI–DIK Publ., 2016. 712 pp. (In Russian)
- Zinoviy Otenskiy. *Istiny pokazanie k voprosivshim o novom uchenii* [Demonstration of Truth to Those Who Inquired about the New Teaching]. Kazan: Kazan University Publ., 1863. 1006 pp. (In Russian)
- Zubov, V.P. *Logika Aviasafa. Trudy po istorii religiozno-filosofskoj mysli i nauki Drevnei Rusi* [The Logic of Aviasaf. Works on the history of Old Russian religious and philosophical thought]. Moscow: Usad'ba Zubovykh Publ., 2019. 688 pp. (In Russian)

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

К.Д. Скрипник

ИСТОРИЯ, СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ И МЕТАФИЛОСОФИЯ ОППОЗИЦИИ «АНАЛИТИЧЕСКАЯ/КОНТИНЕНТАЛЬНАЯ» ФИЛОСОФИЯ*

Скрипник Константин Дмитриевич – доктор философских наук, профессор. Южный федеральный университет. Российская Федерация, 344006, г. Ростов-на-Дону, ул. Б. Садовая, д. 105/42; e-mail: skd53@mail.ru

Целью статьи является обзор литературы, посвященной оппозиции аналитической и континентальной философии. Несмотря на наличие различных типологий философии прошлого века, именно эта оппозиция, даже при учете ее условности и подверженности критике, представляет собой ключевую характеристику сложившегося положения дел в философии XX в. В статье приводится описание различных характеристик искомой оппозиции и демонстрируется, что установление ее решающего для характеристики философии статуса стимулировало развитие исследований по истории оппозиции и поиску общих корней ее сторон. Возникновение оппозиции связано с критикой Миллем философии Кольриджа и критикой Расселом идей Бергсона, которые означали определенный культурный разрыв британской и континентальной философских традиций. В статье обращается внимание и на ту точку зрения, согласно которой оппозиция аналитической и континентальной философии есть проявление оппозиции классической и неклассической философских традиций. Определенными эмблемами установления оппозиции стали результаты коллоквиума в Руайомоне в 50-е гг. прошлого века и письменная дискуссия между Деррида и Серлем относительно идей Остина в 70-е гг. Вместе с тем постепенно возникает все больше работ, направленных на диалог двух традиций и демонстрирующих взаимный интерес философов, принадлежащих к различным направлениям, к работам друг друга. Попытки тематического и методологического обмена приводят к исследованиям вариантов развития философии в перспективе – созданию «синтетической» философии, предложению замены указанной оппозиции другими, в частности оппозицией «постаналитическая/метакоинентальная». Все большее число философов аргументируют положение о связи указанной оппозиции с различием понимания самой природы философии, что приводит к утверждениям о метафилософском характере оппозиции. В обзор включены работы отечественных и зарубежных (в основном англоязычных) авторов, опубликованных, за небольшим исключением, в последние два десятилетия; представлены работы, написанные в русле обеих философских традиций.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-111-50139.

Ключевые слова: оппозиция «аналитическая философия/континентальная философия», история философии, метафилософия

Для цитирования: Скрипник К.Д. История, современное состояние и метафилософия оппозиции «аналитическая/континентальная» философия // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 4. С. 174–187.

Введение

Кант считал скандальной ситуацией, когда метафизика все еще остается полем битвы, в которой ни одна из противоположных сторон не может победить своих противников. Подобное противостояние в настоящее время потеряло свою скандальную характеристику – стало ясно, что оно является обязательным условием формирования, развития, самого существования философии. Мало того, историко-философское исследование, воспроизводящее имеющиеся оппозиции реального процесса, представляется адекватным и плодотворным¹. Ретроспективный взгляд на (западную) философию прошлого века предлагает рассматривать ее иногда как разделенную на аналитическую философию (далее – АФ), континентальную философию (далее – КФ) и историю философии, иногда как сочетание трех традиций – АФ, КФ и прагматической философии; уверенно же можно говорить только об устоявшейся оппозиции «АФ/КФ». Развитие философии XX в. в соответствии с двумя традициями фиксируется на протяжении более чем двадцати лет как отечественными², так и зарубежными философами³.

Оппозиция «АФ/КФ» иногда модифицируется: в пару к АФ помещают философию научную, традиционную, спекулятивную, разговорную, интерпретативную и герменевтическую⁴; нередки случаи, когда, обратив в конце концов внимание на то, что оппозиция основывается на двух различных основаниях – географическом и методологическом, саму ее формулировку подвергают резкой критике, характеризуя ее как «проблематичную», «гнилую и извращенную», «комичную», утверждая, что она является произвольным историческим конструктом, как пишет Р. Мордаччи⁵, предлагающий подробный обзор вариантов названия оппозиции.

Целью данной статьи является обзор литературы, посвященной современному статусу, истории оппозиции «АФ/КФ» и предлагаемым различными авторами вариантам ее будущего. Статья ограничивается в основном литературой последних двух десятилетий; ввиду же огромного количества

¹ Скрипник К.Д. Оппозиции в историко-философском исследовании: ценность и цель на одном примере // Южный полюс. Исследования по истории современной западной философии. 2018. Т. 4. № 1–2. С. 4–16.

² Целищев В.В. Будущее философии XXI века: аналитическая или континентальная философия? // Философия науки. 2000. № 2 (8). С. 13–20; Никоненко С.В. Аналитическая философия // Acta Eruditorum. 2014. № 14. С. 13.

³ The Cambridge History of Philosophy, 1945–2015. Cambridge, 2019.

⁴ Innovations in the History of Analytical Philosophy. L., 2017; The Norton Anthology of Western Philosophy. After Kant. The Analytic Tradition. N.Y., 2017; Дёмин И.В. Философия истории как философия языка, осмысленная в горизонте герменевтической и аналитической традиций // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2013. № 6 (26). С. 158–163.

⁵ Mordacci R. From Analysis to Genealogy. Bernard Williams and the End of the Analytic-Continental Divide // Philosophical Inquiries. 2016. Vol. 4. No. 4. P. 17–84.

монографий и статей, посвященных указанной оппозиции, ограничение вынужденно соблюдает требования гранта, при поддержке которого подготовлена статья, и требования, предъявляемые обычно к объему материала; указанные требования в определенной степени сказываются на концептуализации исходного материала.

От утвердившегося статуса к истории и будущему

Критика неясностей, имеющих в формулировке оппозиции «АФ/КФ», привела к необходимости выяснения различий между двумя традициями, которые одновременно служили бы идентификационными признаками каждой из них. Даже если философ направлял свои усилия на выявление признаков одной традиции, он все равно обращался к традиции противоположной. Так, С. Глендиннинг⁶ полагает, что составной частью идеи КФ является ее исключение как «другой» из мейнстрима АФ; аналогичным образом, выясняя природу АФ, Х.-Й. Глок⁷ считает, что противопоставление себя континентальной философии было для АФ одним из способов утверждения собственной идентичности. В. Васильев обращается к оппозиции АФ и КФ при обсуждении как природы АФ и даже важности самой постановки подобного вопроса⁸, так и более фундаментальных проблем современных дискуссий относительно метафилософии как области философских исследований⁹. Аналогичным образом поступает А. Колесников¹⁰, для которого ответ на вопрос об истории и основаниях АФ начинается с прояснения взаимоотношений АФ и КФ. В. Целищев¹¹ был, кажется, первым отечественным философом, отметившим ряд тем, относительно которых противостояние АФ и КФ наиболее очевидно: это характеристики используемого языка как с точки зрения ясности и точности в противовес туманности и метафоричности, так и с точки зрения взаимоотношения естественного и искусственного языка, понимания соотношения науки и гуманитарного знания, противопоставлений «историческое – аисторическое», «объяснение – понимание».

Количество факторов, которые могут быть положены в основание дихотомии, со временем и особенно в связи с осознанием «ущербности» «географического» основания увеличивается, как увеличивается и число философов, предлагающих свои варианты. Больше внимания уделяется австрийским и немецким корням аналитических мыслителей¹², вкладу

⁶ *Glendinning S.* The Idea of Continental Philosophy. A Philosophical Chronicle. Edinburgh, 2006.

⁷ *Glock H.-J.* What is Analytic Philosophy? Cambridge, 2008.

⁸ *Васильев В.В.* Что такое аналитическая философия и почему важен этот вопрос? // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 1. С. 144–158.

⁹ *Васильев В.В.* Метафилософия: история и перспективы // Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 2. С. 6–18.

¹⁰ *Колесников А.С.* Аналитическая философия: история и основания // Вестник СПбГУ. Серия 6: Философия. Культурология. Политология. Право. Международные Отношения. 2014. № 4. С. 35–42.

¹¹ *Целищев В.В.* Указ. соч.

¹² *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy.* L., 2006.

Львовско-Варшавской школы¹³, доминирующему положению АФ в Скандинавии¹⁴. Так, А. Врахимис¹⁵ полагает, что данная оппозиция включает отношение между философией и литературой и искусством, когда КФ ближе к ним, аналитическая же ближе к естественным наукам; это же отношение служит предметом анализа М. Шампая¹⁶. Для Н. Леви¹⁷ АФ есть парадигмальное явление (в куновском смысле слова), КФ – допарадигмальна; для Р. Мордаччи¹⁸ данная оппозиция совпадает с оппозицией рациональной аргументации и исторической компетенции. С точки зрения Г. Райла¹⁹, разделение связано с учетом результатов логических исследований и логической подготовкой, для Д. Уильямса²⁰ оппозиция в значительной степени сводится к вопросам, касающимся стиля, представляя собой «разделение без различия» (*distinction without difference*), его поддерживают в этом Г. Прист²¹, Т. Донахью и П. Эспехо²². К. Скрипник²³ предложил обзор дискуссии по основаниям и идентичности АФ.

Из результатов дискуссии можно извлечь достаточно большое количество уроков, из числа которых обращает на себя внимание то, что искомая оппозиция приобретает статус методологемы истории современной философии²⁴ и становится предметом метафилософского исследования²⁵ в силу своей базовой связи с пониманием природы философии, на что особое внимание обращают В. Васильев²⁶, Х.-Й. Глок²⁷, Р. Пирси²⁸ и другие авторы.

Установление статуса оппозиции «АФ/КФ», его широкое обсуждение стимулировали обращение к истории вопроса, поиск точек соприкосновения, взаимное изучение и интерес к размышлениям о будущем искомой оппозиции.

¹³ The Significance of the Lvov-Warsaw School in the European Culture. Vienna, 2017; The Lvov-Warsaw School. Past and Present. Cham, 2018.

¹⁴ Analytic Philosophy in Finland. Amsterdam, 2003.

¹⁵ *Vrahimis A.* The «Analytic»/«Continental» Divide and the Question of Philosophy's Relation to Literature // *Philosophy and Literature*. 2019. Vol. 43. No. 1. P. 253–269.

¹⁶ *Champagne M.* Analytic Philosophy, Continental Literature? // *Philosophy Now*. 2015. Issue 109. P. 21–23.

¹⁷ *Levy N.* Analytic and Continental Philosophy: Explaining the Differences // *Metaphilosophy*. 2003. Vol. 34. No. 3. P. 284–304.

¹⁸ *Mordacci R.* Op. cit.

¹⁹ *Ryle G.* Phenomenology versus «The Concept of Mind» // *Ryle G. Collected Papers*. Vol. 1. L., 2009. P. 186–204.

²⁰ *Williams B.* Ethics and the Limits of Philosophy. Cambridge, 1985.

²¹ *Priest G.* Beyond the Limits of Thought. Oxford, 2003.

²² *Donahue T.J., Espejo P.O.* The Analytic-Continental Divide: Styles of Dealing with Problems // *European Journal of Political Theory*. 2015. Vol. 15. Issue 2. P. 138–154.

²³ Скрипник К.Д. Дебаты в отечественной и зарубежной философии по основаниям, истории и идентичности аналитической философии // *Вестник РФФИ. Гуманитарные и общественные науки*. 2020. № 2. С. 67–84.

²⁴ *Analytic and Continental Philosophy*. Berlin, 2016; *Beyond the Analytic-Continental Divide*. L., 2016; *Bringing the Analytic Continental Divide. A Companion to Contemporary Western Philosophy*. Leiden, 2014; *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*. Cambridge, 2017.

²⁵ *Postanalytic and Metacontinental: Crossing Philosophical Divides*. L., 2010; *Overgaard S., Gilbert P., Burwood S.* An Introduction to Metaphilosophy. Cambridge, 2013.

²⁶ *Васильев В.В.* Метафилософия: история и перспективы.

²⁷ *Glock H.-J.* Replies to my Commentators // *Journal for the History of Analytic Philosophy*. 2013. Vol. 2. No. 2. P. 35–41.

²⁸ *Piercey R.* The Metaphilosophy of the Analytic-Continental Divide: From History to Hope // *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*. Cambridge, 2017. P. 274–292.

Термин «аналитическая философия» встречается, как показал В. Васильев²⁹, уже в XVIII в., тем не менее все же правильнее относить его (в том смысле и значении, которые он несет в рамках обсуждаемой оппозиции) к XX в. Мало того, следует принять во внимание тот установленный Г. Фрост-Арнольдом³⁰ факт «разнесенности по времени» появления и широкого использования в литературе названий «АФ» и «КФ». В качестве исторически значимых точек разделения аналитической и континентальной философских традиций указывают на комментарий Милля на работы Кольриджа, критику Расселом идей Бергсона, использование Карнапом предложений Хайдеггера в качестве примеров метафизической бессмыслицы, спор Деррида и Серля относительно интерпретации Остина и, несомненно, на коллоквиум в Руайомоне в 1958 г.

Милль утверждает, что современная ему философия разделена на две ветви, ведущие свое начало от Бенета и от Кольриджа, первого из которых он называет английским, второго – континентальным философом. Для Милля Кольридж был одним из проводников немецкого идеализма, проникновение которого в Британию привело к возникновению «британского идеализма»³¹. С. Критчли³² подчеркивает, что адекватное понимание Милля возможно в рамках отношения «британского идеализма» и континентальной философии, а также английского культурного разрыва между эмпирическим и спекулятивным мышлением, которое проявляется в отношении между двумя ветвями философии.

Что касается критики Расселом Бергсона, то она должна рассматриваться в рамках борьбы против проникновения бергсонизма в Британию: философия Бергсона рассматривалась как образная, но лишенная аргументации; в этой критике, считает Д. Конант³³, находятся корни оппозиции аналитической и континентальной традиций.

Критика Карнапом Хайдеггера, связанная с бессмысленностью ответа «Das Nichts nichtet» на вопрос «Was tut das Nichts?», является парадигматическим примером непонимания между данными традициями: по существу, это спор между научной концепцией мира, выдвинутой Карнапом и Венским кружком, и экзистенциальным или так называемым герменевтическим опытом мира у Хайдеггера³⁴.

В мягкой форме оппозиция появляется уже в 1920-е гг., когда Райл читает курс лекций «Логический объективизм; Больцано, Brentano, Гуссерль и Мейнонг», а британские философы начинают использовать термин «континентальная философия» для указания на феноменологию и экзистенциализм. Фридман³⁵ рассматривает истоки расхождения с эпизода спора в Давосе в 1929 г. между Кассирером и Хайдеггером, в котором принял участие

²⁹ Васильев В.В. Что такое аналитическая философия и почему важен этот вопрос?

³⁰ Frost-Arnold G. The Rise of «analytic philosophy»: When and how did people begin calling themselves «analytic philosophers»? // *Innovations in the History of Analytical Philosophy*. L., 2017. P. 27–67.

³¹ Skorupski J. Mill, German Idealism, and the Analytic/Continental Divide // *A Companion to Mill*. Oxford, 2017. P. 535–550.

³² Critchley S. *Continental Philosophy. A Very Short Introduction*. Oxford, 2001.

³³ Conant J. The emergence of the concept of the analytic tradition // *Beyond the Analytic-Continental Divide*. L., 2016. P. 17–58.

³⁴ Critchley S. Op. cit.

³⁵ Friedman M.A. *Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago, 2000.

и Карнап. Прилагательное «континентальный» использовал Нагель, когда говорил об Айдукевиче; в 40-х гг. прошлого века можно было встретить термин «континентальные позитивисты». После Второй мировой войны разрыв усилился, британские философы стали понимать (и подчеркивать), насколько их стиль философствования отличается от континентального. Вторая мировая война отделяет англоязычную философию от континентальной Европы не только по языковому или стилистическому признаку, но и по признаку политическому³⁶, иногда даже шире – по признаку культуры в широком смысле слова.

Знаковым пунктом формирования разногласия стал коллоквиум 1958 г. в Руайомоне, который обычно рассматривается как неудачная попытка установления контакта и дружественного диалога между очерченными философскими позициями. Предшественником данного коллоквиума можно считать эпизод ночного разговора в 1951 г., в котором участвовали М. Мерло-Понти, А. Айер, Ж. Батай и другие, после которого Мерло-Понти заметил, сколь велик разрыв. К этому моменту резко изменил свою позицию Райл, включивший в свою атаку на феноменологию культурные стереотипы и утверждавший, что между англосаксонской и континентальной философией уже три четверти века существует широкая пропасть³⁷. Отношение к событиям в Руайомоне стало предметом дискуссии между Овергаардом³⁸ и Врахимисом³⁹: первый подчеркивает близость «аналитиков» и континентальных философов, второй полагает, что данный коллоквиум продемонстрировал как многообразие подходов к философским исследованиям, которое не может быть сведено лишь к двум традициям, так и несообразность любой географической концепции радикального разрыва в метафилософском понимании сущности философии.

Своего рода эмблемой разрыва аналитической и континентальной традиций и одновременно определенного поворота навстречу друг другу стало столкновение в конце 70-х гг. прошлого века Деррида и Серля по проблемам интерпретации знаменитой книги Остина, в центре которого находилось понятие интенциональности и его разное понимание в двух традициях⁴⁰. Дискуссия подробно обсуждалась Р. Моати⁴¹, подчеркнувшим и несправедливое их отношение друг к другу, и отсутствие взаимного понимания: если Деррида оперирует феноменологической концепцией интенциональности, то для Серля концептуальные принципы истолкования интенциональности находятся в лингвосомиотической сфере. Х. Наварро⁴², обращаясь

³⁶ Akehurst T.L. The Nazi Tradition: the analytic critique of continental philosophy in mid-century Britain // *History of European Ideas*. 2008. Vol. 34. P. 548–557.

³⁷ Ryle G. *Op. cit.*; Brandl J. Gilbert Ryle: A Mediator between Analytic Philosophy and Phenomenology // *The Southern Journal of Philosophy*. 2002. Vol. 40. Issue S1. P. 143–151.

³⁸ Overgaard S. Royaumont Revisited // *British Journal for the History of Philosophy*. 2010. Vol. 18. Issue 5. P. 899–924.

³⁹ Vrahimis A. Is the Royaumont Colloquium the Locus Classicus of Divide between Analytic and Continental Philosophy? Reply to Overgaard // *British Journal for the History of Philosophy*. 2013. Vol. 21. Issue 1. P. 177–188.

⁴⁰ Derrida J. Signature, Event, Context // *Glyph: Johns Hopkins Textual Studies* 1. Baltimore; L., 1977. P. 172–197; Searle J. Reiterating the Differences: A Reply to Derrida // *Ibid.* P. 198–208; Derrida J. Limited Inc. // *Glyph: Johns Hopkins Textual Studies* 2. Baltimore; L., 1977. P. 162–256.

⁴¹ Moati R. *Derrida/Searle Deconstruction and Ordinary Language*. N.Y., 2014.

⁴² Navarro J. *How to Do Philosophy with Words: Reflections on the Searle-Derrida debate*. N.Y., 2017.

к подробному изложению и анализу указанной дискуссии, подчеркивает значимость ее метафилософской подоплеки и ее роль в стимулировании поиска (возможного) преодоления не только оппозиции их точек зрения, но и более общей оппозиции АФ и КФ.

Б. Лейтер⁴³ обращает внимание на то, что за последнюю четверть прошлого века в работах континентальных философов появлялась все большая «аналитичность», сами континентальные философы стали в большей степени восприниматься «аналитиками» как «серьезные» философы; все больше исследований и комментариев уделяется сопоставлению концептуальных позиций, тематических работ философов, принадлежащих разным сторонам искомой оппозиции, иными словами, начинается активная работа по наведению философских мостов; несколькими годами ранее на это указывает В. Целищев⁴⁴. Так, в сборнике 2003 г.⁴⁵ появляются статьи, в которых сопоставляются Карнап, Хайдеггер и Ницше, Серль и Фуко, Гадамер и Дэвидсон, Хайдеггер, Куайн и Стросон. Следом «попарно» рассматриваются Фреге и Гуссерль, Рассел и Бергсон, Карнап и Хайдеггер, Делез и Дэвидсон, Хайдеггер и Даммит⁴⁶, а далее – Хайдеггер и Витгенштейн, Остин и Делез, Деррида и Дэвидсон⁴⁷. Рассматривая складывающуюся ситуацию, С. Никоненко отмечает, что, хотя АФ имеет сложные отношения с КФ, готовность к диалогу все же проявляется, хотя степень этой готовности и стремления к сотрудничеству, с его точки зрения, у аналитических философов выше, чем у континентальных мыслителей⁴⁸.

Постепенно меняется взгляд на исторические корни обеих традиций, что также способствует их сближению. Если совсем недавно общей точкой зрения была та, что АФ исторически связана с именами Фреге, Рассела, Мура, Витгенштейна, а континентальная традиция формируется в работах Гуссерля, Хайдеггера, Мерло-Понти и их коллег, то дальнейшая работа продемонстрировала, что у различных философских традиций одни и те же исторические корни, которые обнаруживаются в идеях Канта. Подобный взгляд объединяет работы Л. Макеевой⁴⁹, Р. Риды⁵⁰, Р. Ханна⁵¹, А. Коффа⁵². В. Васильев в упомянутых работах рассматривает АФ в качестве «наследницы классической философской традиции», а КФ сопоставляет скорее с неклассическим философствованием.

Наведение философских мостов и активный поиск общих корней и точек сопряжения приводят к постановке вопроса о будущем оппозиции «АФ/КФ», вариантами ответов на который являются возрастающее число попыток философского синтеза, возникающих на базе обеих традиций,

⁴³ *Leiter B.* The Future for Philosophy. Oxford, 2004.

⁴⁴ *Целищев В.В.* Указ. соч.; *Никоненко С.В.* Аналитическая философия.

⁴⁵ *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy.* Amherst (N.Y.), 2003.

⁴⁶ *Postanalytic and Metacontinental: Crossing Philosophical Divides.* L., 2010.

⁴⁷ *Beyond the Analytic-Continental Divide.* L., 2016.

⁴⁸ *Никоненко С.В.* Аналитическая философия: основные концепции. СПб., 2007. С. 11.

⁴⁹ *Макеева Л.Б.* Аналитическая философия, ее история и Кант // Кантовский сборник. 2013. № 2 (44). С. 55–68.

⁵⁰ *Reed R.* The Origins of Analytic Philosophy: Kant and Frege. N.Y., 2007.

⁵¹ *Hanna R.* Kant and the Foundation of Analytic Philosophy. Oxford, 2001; *Idem.* The Fate of Analysis. Analytic Philosophy From Frege to the Ash-Heap of History, And Toward A Philosophy of The Future. Final draft version, 2021. URL: <http://themadduckcoalition.org/about/author/robert-hanna> (дата обращения: 21.02.2021).

⁵² *Коффа А.* Семантическая традиция от Канта до Карнапа: к Венскому вокзалу. М., 2019.

или рассмотрение возможности перехода к оппозиции постаналитической и метаконтинентальной философии⁵³. Так, Й. Томсон⁵⁴ и Д. Захави⁵⁵ указывают на возможность формирования «синтетической» философии, которая будет поощрять любое сочетание существующих стилей, традиций и направлений; в качестве примеров Томсон называет исследования Г. Дрейфуса, С. Кавелла, Р. Брендома, Д. Макдауэлла и других. Макдональд⁵⁶ предлагает «гибридную» модель философии, которая преодолевает имеющуюся оппозицию и демонстрирует ее продуктивность на примере анализа сознания и интенциональности. В первом случае предстоит ответить на вопрос о том, нужно ли прилагать усилия для создания некоей унифицированной философии, которая, как полагает Р. Вандербекен, будет совпадать с потерей идентичности, размывая критический потенциал обеих традиций?»⁵⁷. Во втором предстоит оценить, станет ли оппозиция постаналитической и метаконтинентальной философии просто наследницей имеющейся оппозиции или будет представлять принципиально новый феномен. Но есть и третий путь – путь формирования множественных точек зрения, предоставляющих гораздо больше возможностей и для взаимной (и внутренней) критики, и для перекрестных связей между точками зрения. Об этом пишут К. Бекер и Й. Томсон, говоря, что если длительный период развития философии в XX в. «обозначен двуглавым чудовищем аналитической или континентальной философии, то на видимом горизонте, который мы начинаем различать, две эти головы не станут одной... но, скорее, появится многоголовая философская гидра, странно красивая, хотя и громоздкая...»⁵⁸.

Заключение

Количество статей и книг, в которых обсуждается, комментируется, подтверждается или опровергается дихотомия аналитической и континентальной философии, значительно превышает упомянутые здесь источники, но тем не менее и они дают возможность оценки ситуации. Невозможно отрицать, что тема оппозиции «АФ/КФ» приобрела, особенно в последние 20 лет, самостоятельный историко-философский статус. Дихотомия двух ведущих философских направлений действительно определяет положение дел в философии XX столетия и начала XXI в., ее оформление и признание стимулировали развитие ряда серьезных исследовательских проектов. Это ретроспективное исследование формирования оппозиции, приведшее в конце концов к пониманию того, что обе ее стороны произрастают из единого философского источника, в значительной степени связанного с Кантом и последующим развитием классической и неклассической философских

⁵³ Postanalytic and Metacontinental: Crossing Philosophical Divides. L., 2010.

⁵⁴ Thomson I.D. In the Future Philosophy will be Neither Continental, nor Analytic, but Synthetic: Toward a Promiscuous of (all) Philosophical Traditions and Styles // The Southern Journal of Philosophy. 2012. Vol. 50. Issue 2. P. 191–205.

⁵⁵ Zahavi D. Analytic and Continental Philosophy: From duality through plurality to (some kind of) unity // Analytic and Continental Philosophy. Berlin, 2016. P. 79–94.

⁵⁶ MacDonald P.S. Languages of Intentionality. N.Y., 2012.

⁵⁷ Vanderbeeken R. A Plea for Agonism between Analytic and Continental Philosophy // Open Journal of Philosophy. 2011. Vol. 1. No. 1. P. 19.

⁵⁸ The Cambridge History of Philosophy, 1945–2015. P. 11.

традиций. Размежевание традиций оборачивается взаимным интересом, стремлением к диалогу, тематическим и методологическим взаимопроникновением. Это, в свою очередь, приводит к интересу к порождаемым перспективам, связанным с поисками ответа на вопросы о возможности создания некой «синтетической» философии и определения ее характеристик или о замене сложившейся оппозиции на оппозицию «постаналитическая философия / метаконтинентальная философия». Может быть, реальной перспективой станет не оппозиция, не дихотомическая характеристика философии, а приходящая на смену ей философская «политомия». Не меньшую значимость получает тезис о том, что искомая оппозиция основывается на различном понимании природы философии и ее обсуждение приобретает метафилософский характер, что, в свою очередь, стимулирует интерес и к этому исследовательскому полю.

Список литературы

- Васильев В.В.* Метафилософия: история и перспективы // *Epistemology & Philosophy of Science / Эпистемология и философия науки.* 2019. Т. 56. № 2. С. 6–18.
- Васильев В.В.* Что такое аналитическая философия и почему важен этот вопрос? // *Философский журнал / Philosophy Journal.* 2019. Т. 12. № 1. С. 144–158.
- Дёмин И.В.* Философия истории как философия языка, осмысленная в горизонте герменевтической и аналитической традиций // *Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке.* 2013. № 6 (26). С. 158–163.
- Колесников А.С.* Аналитическая философия: история и основания // *Вестник СПбГУ. Сер. 6: Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения.* 2014. № 4. С. 35–42.
- Коффа А.* Семантическая традиция от Канта до Карнапа: к Венскому вокзалу / Пер. с англ. В.В. Целищева. М.: Канон+, Реабилитация, 2019. 528 с.
- Макеева Л.Б.* Аналитическая философия, ее история и Кант // *Кантовский сборник.* 2013. № 2 (44). С. 55–68.
- Никоненко С.В.* Аналитическая философия // *Acta Eruditorum.* 2014. № 14. С. 13.
- Никоненко С.В.* Аналитическая философия: основные концепции. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. 546 с.
- Скрипник К.Д.* Дебаты в отечественной и зарубежной философии по основаниям, истории и идентичности аналитической философии // *Вестник РФФИ. Гуманитарные и общественные науки.* 2020. № 2. С. 67–84.
- Скрипник К.Д.* Оппозиции в историко-философском исследовании: ценность и цель на одном примере // *Южный полюс. Исследования по истории современной западной философии.* 2018. Т. 4. № 1–2. С. 4–16.
- Целищев В.В.* Будущее философии XXI века: аналитическая или континентальная философия? // *Философия науки.* 2000. № 2 (8). С. 13–20.
- A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy / Ed. by C.G. Prado.* Amherst (N.Y.): Humanity Books, 2003. 329 p.
- Akehurst T.L.* The Nazi Tradition: the analytic critique of continental philosophy in mid-century Britain // *History of European Ideas.* 2008. Vol. 34. P. 548–557.
- Analytic and Continental Philosophy / Ed. by S. Rinofner-Kreidl and H.A. Wilsche.* Berlin: Walter de Gruyter, 2016. 423 p.
- Analytic Philosophy in Finland / Ed. by L. Haaparanta and I. Niiniluoto.* Amsterdam: Rodopi, 2003. 596 p.
- Beyond the Analytic-Continental Divide / Ed. by J.A. Bell, A. Cutrofello and P. Livingston.* L.: Routledge, 2016. 334 p.
- Brandl J.* Gilbert Ryle: A Mediator between Analytic Philosophy and Phenomenology // *The Southern Journal of Philosophy.* 2002. Vol. 40. Issue S1. P. 143–151.

- Bringing the Analytic Continental Divide. A Companion to Contemporary Western Philosophy / Ed. by T. Andina. Leiden: Brill, 2014. 360 p.
- Champagne M. Analytic Philosophy, Continental Literature? // Philosophy Now. 2015. Issue 109. P. 21–23.
- Critchley S. Continental Philosophy. A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2001. 149 p.
- Derrida J. Limited Inc. // Glyph: Johns Hopkins Textual Studies 2. Baltimore; L.: Johns Hopkins University Press, 1977. P. 162–256.
- Derrida J. Signature, Event, Context // Glyph: Johns Hopkins Textual Studies 1. Baltimore; L.: Johns Hopkins University Press, 1977. P. 172–197.
- Donahue T.J., Espejo P.O. The Analytic-Continental Divide: Styles of Dealing with Problems // European Journal of Political Theory. 2015. Vol. 15. Issue 2. P. 138–154.
- Friedman M.A. Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger. Chicago: Open Court, 2000. 175 p.
- Glendinning S. The Idea of Continental Philosophy. A Philosophical Chronicle. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. 144 p.
- Glock H.-J. What is Analytic Philosophy? Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 292 p.
- Glock H.-J. Replies to my Commentators // Journal for the History of Analytic Philosophy. 2013. Vol. 2. No. 2. P. 35–41.
- Hanna R. Kant and the Foundation of Analytic Philosophy. Oxford: Clarendon Press, 2001. 312 p.
- Hanna R. The Fate of Analysis. Analytic Philosophy From Frege to the Ash-Heap of History, And Toward A Philosophy of The Future. Final draft version, 2021. URL: <http://themad-duckcoalition.org/about/author/robert-hanna> (дата обращения: 21.02.2021).
- Innovations in the History of Analytical Philosophy / Ed. by S. Lapointe and Ch. Pincock. London: Palgrave Macmillan, 2017. 365 p.
- Leiter B. The Future for Philosophy. Oxford: Clarendon Press, 2004. 357 p.
- Levy N. Analytic and Continental Philosophy: Explaining the Differences // Metaphilosophy. 2003. Vol. 34. No. 3. P. 284–304.
- MacDonald P.S. Languages of Intentionality. N.Y.: Continuum, 2012. 232 p.
- Moati R. Derrida/Searle Deconstruction and Ordinary Language. N.Y.: Columbia University Press, 2014. 138 p.
- Mordacci R. From Analysis to Genealogy. Bernard Williams and the End of the Analytic-Continental Divide // Philosophical Inquiries. 2016. Vol. 4. No. 4. P. 17–84.
- Navarro J. How to Do Philosophy with Words: Reflections on the Searle-Derrida debate. N.Y.: John Benjamins, 2017. 225 p.
- Overgaard S. Royaumont Revisited // British Journal for the History of Philosophy. 2010. Vol. 18. Issue 5. P. 899–924.
- Overgaard S., Gilbert P., Burwood S. An Introduction to Metaphilosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. 240 p.
- Postanalytic and Metacontinental: Crossing Philosophical Divides / Ed. by J. Reynolds, J. Chase, J. Williams and E. Mares. L.: Continuum, 2010. 255 p.
- Priest G. Beyond the Limits of Thought. Oxford: Oxford University Press, 2003. 274 p.
- Reed R. The Origins of Analytic Philosophy: Kant and Frege. N.Y.: Continuum, 2007. 224 p.
- Ryle G. Phenomenology versus «The Concept of Mind» // Ryle G. Collected Papers. Vol. 1. L.: Routledge, 2009. P. 186–204.
- Searle J. Reiterating the Differences: A Reply to Derrida // Glyph: Johns Hopkins Textual Studies 1. Baltimore; L.: Johns Hopkins University Press, 1977. P. 198–208.
- Skorupski J. Mill, German Idealism, and the Analytic/Continental Divide // A Companion to Mill / Ed. by C. Macleod and D.E. Miller. Oxford: Blackwell, 2017. P. 535–550.
- The Austrian Contribution to Analytic Philosophy / Ed. by M. Textor. L.: Routledge, 2006. 328 p.
- The Cambridge Companion to Philosophical Methodology / Ed. by G. D'Oro and S. Overgaard. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 466 p.
- The Cambridge History of Philosophy, 1945–2015 / Ed. by K. Becker and I.D. Thomson. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. 888 p.

- The Lvov-Warsaw School. Past and Present / Ed. by A. Garrido, U. Wybraniec-Skardowska. Cham: Birkhauser, 2018. 815 p.
- The Norton Anthology of Western Philosophy. After Kant. The Analytic Tradition / Ed. by J. Conant and J. Elliot. N.Y.: W.W. Norton & Company, 2017. 2041 p.
- The Significance of the Lvov-Warsaw School in the European Culture / Ed. by A. Brożek, F. Stadler and J. Woleński. Vienna: Springer, 2017. 353 p.
- Thomson I.D.* In the Future Philosophy will be Neither Continental, nor Analytic, but Synthetic: Toward a Promiscuous of (all) Philosophical Traditions and Styles // *The Southern Journal of Philosophy*. 2012. Vol. 50. Issue 2. P. 191–205.
- Vanderbeeken R.* A Plea for Agonism between Analytic and Continental Philosophy // *Open Journal of Philosophy*. 2011. Vol. 1. No. 1. P. 16–21.
- Vrahimis A.* Is the Royaumont Colloquium the Locus Classicus of Divide between Analytic and Continental Philosophy? Reply to Overgaard // *British Journal for the History of Philosophy*. 2013. Vol. 21. Issue 1. P. 177–188.
- Vrahimis A.* The «Analytic»/«Continental» Divide and the Question of Philosophy's Relation to Literature // *Philosophy and Literature*. 2019. Vol. 43. No. 1. P. 253–269.
- Williams B.* Ethics and the Limits of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 254 p.

The history, contemporary state, and metaphilosophy of the opposition “analytic/continental” philosophy*

Konstantin D. Skripnik

Southern Federal University. 105/42 B. Sadovaya Str., Rostov-on-Don, 344006, Russian Federation; e-mail: skd53@mail.ru

The aim of the article is to review the literature devoted to the opposition of analytical and continental philosophy. Despite the existence of various typologies of the philosophy of the 20th century, this opposition is a key characteristic of the current state of affairs in the twentieth century's philosophy. The article describes various characteristics of the opposition and demonstrates that the establishment of its status stimulated the development of research on the history of opposition and the search for common roots of its sides. The emergence of the opposition is associated with Mill's criticism of Coleridge's philosophy and Russell's criticism of Bergson's ideas, which meant a certain cultural break between the British and continental philosophical traditions. The article also draws attention to the point of view according to which the opposition of analytical and continental philosophy is a manifestation of the opposition of classical and non-classical philosophical traditions. Certain emblems of the establishment of the opposition were the results of the colloquium at Royaumont in the 50s of the last century and the written discussion between Derrida and Searle regarding Austin's ideas in the 70s. At the same time, there are gradually more and more works aimed at a dialogue between the two traditions and at the demonstration the mutual interest of philosophers who belong to different philosophical traditions, to each other's works. Such a dialogue leads to the study of options for the development of philosophy in the future – the creation of a “synthetic” philosophy, the proposal to replace the opposition with other ones, in particular, “post-analytical/metacontinental”. An increasing number of philosophers argue for the connection of this opposition with a different understanding of the very nature of philosophy, which leads to statements about the metaphilosophical nature of the opposition. The review includes works by domestic and foreign (mostly English-speaking) authors published, with a few exceptions, in the last two decades; works written in line with both philosophical traditions are presented.

* The reported study was funded by RFBR, Project No 20-111-50139.

Keywords: opposition “analytic philosophy / continental philosophy”, history of philosophy, metaphilosophy

For citation: Skripnik, K.D. “Istoriya, sovremennoe sostoyanie i metafilosofiya oppozitsii ‘analiticheskaya/kontinental’naya filosofi’” [The history, contemporary state, and metaphilosophy of the opposition “analytic/continental” philosophy], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 4, pp. 174–187. (In Russian)

References

- Akehurst, T.L. “The Nazi Tradition: the analytic critique of continental philosophy in mid-century Britain”, *History of European Ideas*, 2008, Vol. 34, pp. 548–557.
- Andina, T. (ed.) *Bringing the Analytic Continental Divide. A Companion to Contemporary Western Philosophy*. Leiden: Brill, 2014. 360 pp.
- Becker, K. & Thomson, I.D. (eds.) *The Cambridge History of Philosophy, 1945–2015*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. 888 pp.
- Bell, J.A., Cutrofello, A. & Livingston, P. (eds.) *Beyond the Analytic-Continental Divide*. London: Routledge, 2016. 334 pp.
- Brandl, J. “Gilbert Ryle: A Mediator between Analytic Philosophy and Phenomenology”, *The Southern Journal of Philosophy*, 2002, Vol. 40, Issue S1, pp. 143–151.
- Brożek, A., Stadler, F. & Woleński, J. (eds.) *The Significance of the Lvov-Warsaw School in the European Culture*. Vienna: Springer, 2017. 353 pp.
- Champagne, M. “Analytic Philosophy, Continental Literature?”, *Philosophy Now*, 2015, Issue 109, pp. 21–23.
- Coffa, A. *Semanticheskaya traditsiya ot Kanta do Karnapa: k Venskomu vokzalu* [The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station], trans. by V.V. Tselishchev. Moscow: Kanon+ Publ.; Reabilitacija Publ., 2019. 528 pp. (In Russian)
- Conant, J. & Elliot, J. (eds.) *The Norton Anthology of Western Philosophy. After Kant. The Analytic Tradition*. New York: W.W. Norton & Company, 2017. 2041 pp.
- Critchley, S. *Continental Philosophy. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001. 149 pp.
- D’Oro, G. & Overgaard, S. (eds.) *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 466 pp.
- Demin, I.V. “Filosofiya istorii kak filosofiya yazyka, osmyslennaya v gorizonte germeneticheskoi i analiticheskoi traditsii” [Philosophy of History as the Philosophy of Language comprehended in the horizon of the hermeneutical and analytical traditions], *Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoj Sibiri i na Dal’nem Vostoke*, 2013, No. 6 (26), pp. 158–163. (In Russian)
- Derrida, J. “Limited Inc.”, *Glyph: Johns Hopkins Textual Studies 2*. Baltimore; London: Johns Hopkins University Press, 1977, pp. 162–256.
- Derrida, J. “Signature, Event, Context”, *Glyph: Johns Hopkins Textual Studies 1*. Baltimore; London: Johns Hopkins University Press, 1977, pp. 172–197.
- Donahue, T.J. & Espejo, P.O. “The Analytic-Continental Divide: Styles of Dealing with Problems”, *European Journal of Political Theory*, 2015, Vol. 15, Issue 2, pp. 138–154.
- Friedman, M.A. *Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago: Open Court, 2000. 175 pp.
- Garrido, A. & Wybraniec-Skardowska, U. (eds.) *The Lvov-Warsaw School. Past and Present*. Cham: Birkhauser, 2018. 815 pp.
- Glendinning, S. *The Idea of Continental Philosophy. A Philosophical Chronicle*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. 144 pp.
- Glock, H.-J. “Replies to my Commentators”, *Journal for the History of Analytic Philosophy*, 2013, Vol. 2, No. 2, pp. 35–41.
- Glock, H.-J. *What is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 292 pp.

- Haaparanta, L. & Niiniluoto, I. (eds.) *Analytic Philosophy in Finland*. Amsterdam: Rodopi, 2003. 596 pp.
- Hanna, R. *Kant and the Foundation of Analytic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2001. 312 pp.
- Hanna, R. *The Fate of Analysis. Analytic Philosophy From Frege to the Ash-Heap of History, And Toward A Philosophy of The Future*, final draft version, 2021 [<http://themadduckcoalition.org/about/author/robert-hanna>, accessed 21.02.2021].
- Kolesnikov, A.S. "Analiticheskaya filosofiya: istoriya i osnovaniya" [Analytic Philosophy: History and Foundations], *Vestnik SPbSU, Seriya 6*, 2014, No. 4, pp. 35–42. (In Russian)
- Lapointe, S. & Pincock, Ch. (eds.) *Innovations in the History of Analytical Philosophy*. London: Palgrave Macmillan, 2017. 365 pp.
- Leiter, B. *The Future for Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2004. 357 pp.
- Levy, N. "Analytic and Continental Philosophy: Explaining the Differences", *Metaphilosophy*, 2003, Vol. 34, No. 3, pp. 284–304.
- MacDonald, P.S. *Languages of Intentionality*. New York: Continuum, 2012. 232 pp.
- Makeeva, L.B. "Analiticheskaya filosofiya, ee istoriya i Kant" [Analytic Philosophy, Its History, and Kant], *Kantovskii sbornik*, 2013, No. 2 (44), pp. 55–68. (In Russian)
- Moati, R. *Derrida/Searle Deconstruction and Ordinary Language*. New York: Columbia University Press, 2014. 138 pp.
- Mordacci, R. "From Analysis to Genealogy. Bernard Williams and the End of the Analytic-Continental Divide", *Philosophical Inquiries*, 2016, Vol. 4, No. 4, pp. 17–84.
- Navarro, J. *How to Do Philosophy with Words: Reflections on the Searle-Derrida debate*. New York: John Benjamins, 2017. 225 pp.
- Nikonenko, S.V. "Analiticheskaya filosofiya" [Analytic Philosophy], *Acta Eruditorum*, 2014, No. 14, p. 13. (In Russian)
- Nikonenko, S.V. *Analiticheskaya filosofiya: osnovnye kontseptsii* [Analytic Philosophy: basic conceptions]. St.Petersburg: St.Petersburg St. Univ. Publ., 2007. 546 pp. (In Russian)
- Overgaard, S. "Royaumont Revisited", *British Journal for the History of Philosophy*, 2010, Vol. 18, Issue 5, pp. 899–924.
- Overgaard, S., Gilbert, P. & Burwood, S. *An Introduction to Metaphilosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. 240 pp.
- Prado, C.G. (ed.) *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy*. Amherst, NY.: Humanity Books, 2003. 329 pp.
- Priest, G. *Beyond the Limits of Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2003. 274 pp.
- Reed, R. *The Origins of Analytic Philosophy: Kant and Frege*. New York: Continuum, 2007. 224 pp.
- Reynolds, J., Chase, J., Williams, J. & Mares, E. (eds.) *Postanalytic and Metacontinental: Crossing Philosophical Divides*. London: Continuum, 2010. 255 pp.
- Rinofner-Kreidl, S. & Wiltsche, H.A. (eds.) *Analytic and Continental Philosophy*. Berlin: Walter de Gruyter, 2016. 423 pp.
- Ryle, G. "Phenomenology versus 'The Concept of Mind'", in: G. Ryle, *Collected Papers*, Vol. 1. London: Routledge, 2009, pp. 186–204.
- Searle, J. "Reiterating the Differences: A Reply to Derrida", *Glyph: Johns Hopkins Textual Studies 1*. Baltimore; London: Johns Hopkins University Press, 1977, pp. 198–208.
- Skorupski, J. "Mill, German Idealism, and the Analytic/Continental Divide", *A Companion to Mill*, ed. C. Macleod and D.E. Miller. Oxford: Blackwell Publ., 2017, pp. 535–550.
- Skripnik, K.D. "Debaty v otechestvennoi i zarubezhnoi filosofii po osnovaniyam, istorii i identichnosti analiticheskoi filosofii" [Debates in Russian and Foreign Philosophy on the Foundations, History, and Identity of Analytic Philosophy], *Vestnik RFFI, Gumanitarnye i obshchestvennye nauki*, 2020, No. 2, pp. 67–84. (In Russian)
- Skripnik, K.D. "Oppozitsii v istoriko-filosofskom issledovanii: tsennost' i tsel' na odnom primere" [Oppositions in the History of Philosophy's Research: value and purpose in one example], *Juzhnyj poljus. Issledovaniya po istorii sovremennoj zapadnoj filosofii*, 2018, Vol. 4, No. 1–2, pp. 4–16. (In Russian)
- Textor, M. (ed.) *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*. London: Routledge, 2006. 328 pp.

- Thomson, I.D. "In the Future Philosophy will be Neither Continental, nor Analytic, but Synthetic: Toward a Promiscuous of (all) Philosophical Traditions and Styles", *The Southern Journal of Philosophy*, 2012, Vol. 50, Issue 2, pp. 191–205.
- Tselishchev, V.V. "Budushchee filosofii XXI veka: analiticheskaya ili kontinental'naya filosofiya?" [The Future of XXI Century's Philosophy: Analytic or Continental Philosophy?], *Filosofija nauki*, 2000, No. 2 (8), pp. 13–20. (In Russian)
- Vanderbeeken, R. "A Plea for Agonism between Analytic and Continental Philosophy", *Open Journal of Philosophy*, 2011, Vol. 1, No. 1, pp. 16–21.
- Vasilev, V.V. "Metafilosofiya: istoriya i perspektivy" [Metaphilosophy: history and perspectives], *Epistemology & Philosophy of Science / Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2019, Vol. 56, No. 2, pp. 6–18. (In Russian)
- Vasilev, V.V. "Chto takoe analiticheskaya filosofiya i pochemu vazhen etot vopros?" [What is Analytic Philosophy and Why is this Question Important?], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 1, pp. 144–158. (In Russian)
- Vrahimis, A. "Is the Royaumont Colloquium the Locus Classicus of Divide between Analytic and Continental Philosophy? Reply to Overgaard", *British Journal for the History of Philosophy*, 2013, Vol. 21, Issue 1, pp. 177–188.
- Vrahimis, A. "The 'Analytic'/'Continental' Divide and the Question of Philosophy's Relation to Literature", *Philosophy and Literature*, 2019, Vol. 43, No. 1, pp. 253–269.
- Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 254 pp.

Научно-теоретический журнал

Философский журнал / Philosophy Journal
2021. Том 14. № 4

Учредитель и издатель: Институт философии РАН

Свидетельство о регистрации СМИ: *ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.*

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

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина, С.Ю. Растегина*
Технический редактор *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 10.12.21.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл. печ. л. 15,48. Уч.-изд. л. 15,04. Тираж 1 000 экз. Заказ № 20

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте журнала: <https://pj.iphras.ru>

Памятка для авторов

- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Языки публикаций: русский, английский, французский и немецкий. При этом к публикации не принимаются статьи и рецензии, написанные на иностранных языках русскоязычными авторами.
- Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word по адресу электронной почты редакции: philosjournal@iphras.ru
- Объем статьи – от 0,7 до 1,2 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация.
- Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.
- Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.
- Тексты на древних и восточных языках должны быть набраны в кодировке Unicode.
- Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:
 1. Сведения об авторе(ах):
 - фамилия, имя и отчество;
 - ученая степень, ученое звание (только на русском языке);
 - место работы;
 - полный адрес места работы (включая индекс, страну, город);
 - адрес электронной почты.
 2. Название статьи.
 3. Аннотация (от 200 до 250 слов).
 4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний).
 5. Список литературы.
- Рукописи на русском языке должны содержать *два варианта представления списка литературы*:
 1. Список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках.
 2. Список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
 - автор (транслитерация);
 - заглавие статьи (транслитерация);
 - [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
 - название русскоязычного источника (транслитерация);

- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
 - выходные данные на английском языке.
 - Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <https://translit.ru/ru/bsi/>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI».
- После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.
- Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.
- Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).
 - Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Правилах оформления рукописей» на сайте журнала по адресу: https://pj.iphras.ru/index.php/ph_j/guide
 - Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии, главного редактора и оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи (в исключительных случаях срок рассмотрения материала может быть продлен).
 - Плата за опубликование рукописей не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются.
 - Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.
 - Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 612. Тел.: +7 (495) 697-66-01; e-mail: philosjournal@iphras.ru; сайт: <https://pj.iphras.ru>

**Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.
Подписной индекс 41951 Объединенного каталога «Пресса России»
или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>
Подписной индекс ПН 142 в каталоге Почты России (с 2022 г.)**